



Revista
CONATUS

FILOSOFIA DE SPINOZA



Revista **CONATUS**

FILOSOFIA DE SPINOZA

VOLUME 5 - NÚMERO 10 - DEZEMBRO - 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



C Revista **S**
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 10 - DEZEMBRO - 2011
FORTALEZA, CEARÁ

Revista
CONATUS
FILOSOFIA DE SPINOZA

VOLUME 5 - NÚMERO 10 - DEZEMBRO - 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

GERCINA ISAURA DA COSTA BEZERRA

EDITORAÇÃO/DESKTOP PUBLISHING

EMANUEL ANGELO DA ROCHA FRAGOSO

REVISÃO GERAL

GERCINA ISAURA DA COSTA BEZERRA

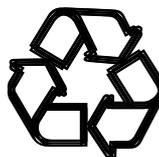
IMPRESSÃO/PRINTING

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 10 - DEZEMBRO - 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 10 - DEZEMBRO - 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 10 - DEZEMBRO - 2011

ISSN: 1981 - 7517 (IMPRESSA)

e-ISSN: 1981 - 7509 (ELETRÔNICA)

EDITORIAL, p. 9

COPÉRNICO ENTRE O KÓSMOS E O UNIVERSO INFINITO

ANDRÉ MENEZES ROCHA, p. 11

SOBRE O FUNDAMENTO DO ESTADO EM ESPINOSA A PARTIR DO CONCEITO DE NECESSIDADE

CRISTIANO BONNEAU, p. 21

DIREITOS SUBJETIVOS NA FILOSOFIA DO DIREITO DE ESPINOSA

FERNANDO DIAS ANDRADE, p. 31

O BRINCAR: EVIDÊNCIAS DO CONATUS DA CRIANÇA

GRASIELA MARIA DE SOUSA COELHO E IVANA MARIA LOPES DE MELO IBIAPINA, p. 37

AS NOÇÕES DE CORPO E MENTE NA ÉTICA DE BENEDICTUS DE SPINOZA

ISABEL MARIA PINHEIRO ARRUDA, p. 45

MORTES SEM CADÁVERES, OU SOBRE AS FIGURAS DA IMPOTÊNCIA HUMANA

LISETE RODRIGUES, p. 57

PUFENDORF CRÍTICO DE SPINOZA: A LIMITAÇÃO DO ALCANCE DO DIREITO NATURAL

LUIZ FELIPE NETTO DE ANDRADE E SILVA SAHD, p. 65

ALCÂNTARA NOGUEIRA [PARTE 2]

NOÉ MARTINS DE SOUSA, p. 73

A ESPINOSIANA NATUREZA DO INFINITO: CARTA A L. MEYER (CARTA XII)

SYLVIA LEÃO, p. 85

DESEJO E BEATITUDE EM SPINOZA

WELLINGTON LIMA AMORIM E SÉRGIO RICARDO GACKI, p. 95

RESENHA: SPINOZA. SER E AGIR

BERNARDINO ORIO DE MIGUEL, p. 101

CARTA XX (16 DE JANEIRO DE 1665)

WILLEN VAN BLIJENBERGH A B. D. S.

(TRADUÇÃO E NOTAS DE EMANUEL ANGELO DA ROCHA FRAGOSO E FLORA BEZERRA DA ROCHA FRAGOSO), p. 107

RESUMOS DOS ARTIGOS, p. 119

COMO PUBLICAR, p. 127

Revista
CONATUS
FILOSOFIA DE SPINOZA

EDITORIAL

QUICQUID CONCIPIMUS IN
DEI POTESTATE ESSE,
ID NECESSARIO EST¹.

BENEDICTUS DE SPINOZA

Revista
CONATUS
FILOSOFIA DE SPINOZA

Neste segundo número do ano de 2011 de nossa **REVISTA CONATUS - FILOSOFIA DE SPINOZA**, estamos publicando dez artigos, uma resenha e uma tradução, sendo o artigo e a resenha internacionais, Portugal e Espanha, respectivamente. Dos nove artigos restantes, dois vieram de São Paulo, um do Piauí, um do Maranhão e quatro do Ceará, inclusive a tradução. Como de praxe, os artigos foram dispostos em ordem alfabética pelo primeiro nome do autor.

Assim, iniciamos nosso número com o artigo de **ANDRÉ MENEZES ROCHA**, que examina como Copérnico inicia a chamada “revolução copernicana” a partir de um exame do aparato geométrico da cosmologia clássica.

No segundo artigo, **CRISTIANO BONNEAU**, trata de uma teoria política em Espinosa a partir de uma interpretação sobre a sua concepção de natureza humana, relacionando a *Ética* e o *Tratado Político*, na perspectiva de conexão entre a ideia de homem e a atividade política.

A seguir, no terceiro artigo, **FERNANDO DIAS ANDRADE**, postula a necessidade de reconhecermos Espinosa também como filósofo do direito, pois em todos os seus textos políticos ou de alcance político, faz-se presente o enfrentamento direto de conceitos jurídicos, com o objetivo seja de denunciar certo irracionalismo jurídico, seja de indicar caminhos para um direito racional.

No quarto artigo, **GRASIELA MARIA DE SOUSA COELHO e IVANA MARIA LOPES DE MELO IBIAPINA**, iniciam uma discussão sobre o *conatus* e sua relação com o brincar enquanto instrumento que potencializa a existência da criança.

No quinto artigo, **ISABEL MARIA PINHEIRO ARRUDA**, expõe as noções de corpo e mente na *Ética*, demonstrando que a intenção de Spinoza foi a de refutar as afirmações filosóficas que sustentavam esta separação entre corpo e mente.

No artigo seguinte, **LIZETE RODRIGUES**, analisa a formulação de Espinosa sobre a impotência humana e as suas figuras, partindo da observação acerca das *mortes sem cadáveres*, visando compreender a sua integração num entendimento preciso da existência ou vida propriamente humana.

¹ Tradução: Tudo aquilo que concebemos como estando no poder de Deus existe necessariamente. (*Ética*, Parte I, Proposição XXXV).

LUIZ FELIPE NETTO DE ANDRADE E SILVA SAHD, apresenta algumas ideias importantes do discurso dos direitos de Samuel Pufendorf e da sua difícil relação como leitor de Spinoza.

No artigo seguinte, **NOÉ MARTINS DE SOUSA**, nos traz a segunda e última parte de seu trabalho sobre o professor-pesquisador cearense, especialista em Spinoza, **ALCÂNTARA NOGUEIRA**.

Em seguida, **SYLVIA LEÃO**, vai conjugar Natureza e Infinito, a partir da Carta de Espinosa a Lodovico Meyer (Carta XII), aos dois atributos conhecidos da *Res Infinita* – extensão e pensamento.

No último artigo deste número, **WELLINGTON LIMA AMORIM e SÉRGIO RICARDO GACKI**, analisam o conceito de desejo e beatitude em Spinoza, a partir da leitura de vários pensadores que irão auxiliar na compreensão da Filosofia de Spinoza.

A seguir, **BERNARDINO ORIO DE MIGUEL** nos apresenta sua resenha sobre o livro *SPINOZA. SER E AGIR* publicado em Portugal em 2011 sobre as apresentações realizadas no COLOQUIO INTERNACIONAL SPINOZA. SER E AGIR, realizado na UNIVERSIDADE DE ÉVORA nos dias 28, 29 e 30 de outubro de 2010.

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 XX**, datada de 16 de janeiro de 1665, escrita por Willen van Blijenbergh a Spinoza. 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.

EMANUEL ANGELO DA ROCHA FRAGOSO (Editor)

COPÉRNICO ENTRE O KÓSMOS E O UNIVERSO INFINITO

ANDRÉ MENEZES ROCHA *

1 O PROBLEMA QUE COPÉRNICO QUIS RESOLVER

O problema astronômico da época era a correção do calendário eclesiástico. Copérnico, ele mesmo, deixa claro, ao menos em duas passagens do prefácio dirigido ao papa Paulo III, que sua obra vem para resolver este problema.

Quanto aos matemáticos que lidavam com a hipótese geocêntrica, escreve que “[...] eles não podem demonstrar a grandeza perpétua do ano do astro (Sol) ao transladar.”¹

Ao fim do prefácio, Copérnico deixa claro seu propósito:

Os matemáticos escrevem sobre as matemáticas pelas quais, se não me engano, eles parecem ser ainda úteis para o Governo eclesiástico que sua santidade agora conduz. Pois, pouco antes de Leão X, quando a questão da correção do Calendário Eclesiástico foi discutida no Concílio de Latrão, permaneceu sem resolução apenas pela seguinte causa, a saber, porque as grandezas dos anos e meses, e os movimentos do Sol e da Lua, não eram ainda suficientemente mensurados. Desde então, [...] dediquei a isto meu espírito.²

Pode ser que, após Copérnico, outros critérios tenham contribuído para aceitar a revolução astronômica. Se consultarmos Copérnico, no prefácio em que pede a aceitação, o critério é contribuição para a resolução do problema empírico de correção do calendário eclesiástico. Para esta correção, era preciso fazer um novo mapa do cosmos, um novo mapa que oferecesse, com precisão matemática, as dimensões das esferas dos astros (pelo diâmetro),

suas distâncias relativas e a medida exata de suas revoluções ou movimentos circulares perfeitos. Um mapa legível a geômetras e feito, de maneira propícia, pouco após os novos mapas que incluíam as recém-descobertas terras do “novo mundo”.

2 GEOMETRIA E FÍSICA NO *DE REVOLUTIONIBUS ORBIUM CAELESTIUM*

Acompanhemos alguns argumentos do Livro Primeiro do *De Revolutionibus*, para notar que Copérnico, para resolver o problema do calendário eclesiástico, se propõe bem mais que isso: notando a incompatibilidade de uma cosmologia de revolução do cosmos em torno da Terra, propõe-se salvar o modelo circular cosmológico, supondo seu centro em outro lugar que não a Terra.

No capítulo 1, Copérnico afirma que o cosmos é esférico, com argumentos tirados da geometria (a figura da esfera é a que tem maior área; perfeita, não é formada pela mistura das outras figuras) e da visão (as partes do cosmos, Sol, Lua e estrelas são esféricas), bem como com o seguinte argumento: “[...] tudo deseja ser terminado por ela (a forma esférica), como aparece nas gotas de água e nos outros corpos líquidos, enquanto desejam ser terminados por ela. Por isso, ninguém duvidará que uma tal forma tenha sido atribuída aos corpos celestes.”³

Copérnico utiliza argumentos da física aristotélica para justificar o uso das esferas no *De Revolutionibus*. As formas são atribuídas aos elementos da matéria. Os corpos têm desejo [*impetus*] pela forma esférica.

Para que não haja dúvidas de que Copérnico está estabelecendo o suporte físico para a geometrização, leiamos esta definição no

* Doutorando em Filosofia pela USP e professor da Facamp/Campinas.

¹ Copernic, Nicolas. 1987, p. 9.

² Copernic, Nicolas. Idem, p. 11.

³ Copernic, Nicolas. Idem, I, 1, p. 17.

capítulo 9: “Certamente, estimo que a gravidade não é outra coisa que uma apetência natural colocada nas partes pela divina providência do autor do universo, para que elas se ajuntem numa unidade inteira, se reunindo na forma de um globo.”⁴ O autor do universo colocou, nas partes materiais, a apetência que as leva a se reunir conforme a forma esférica. Do ponto de vista físico, as partes materiais se conformam à forma esférica. Do ponto de vista geométrico, está garantido que o estudo das formas esféricas, por assim dizer, separadas, leva ao conhecimento físico, isto é, ao conhecimento das formas verdadeiras do cosmos, das formas dos corpos, por assim dizer, das “substâncias compostas” (causa formal e causa material).

Copérnico apóia-se em noções da física aristotélica para justificar a geometrização da física: ímpetos ou apetites naturais nos corpos, no entanto, não são dispostos pela providência para direcioná-los a “lugares naturais”, mas para que se reúnam conforme as propriedades da forma esférica. Uma geometria das formas esféricas, portanto, pode dar conta de todo o cosmos, como se anuncia no capítulo 1.

No primeiro livro do *De Revolutionibus*, Copérnico procede como os *physicos* para estabelecer a verdade material das formas esféricas. Nos livros restantes, procede como os *mathematicos*, oferecendo as construções teóricas de uma geometria das esferas cuja validade já tinha sido estabelecida no primeiro livro.⁵

3 A ROTAÇÃO DA TERRA

A revolução de uma esfera é o movimento dela em torno de seu eixo. Em termos contemporâneos, o movimento de rotação. Nas cosmologias clássicas, o cosmos como um todo efetuará um movimento de revolução em torno de um eixo fixo que seria a Terra em repouso. A revolução quotidiana é o “espaço do tempo diurno e noturno”.

Esta medida é compreendida comum a todos os movimentos, pois que nós medimos o tempo ele mesmo, sobretudo, pelo número dos dias.⁶

⁴ Copernic, Nicolas. Idem, I, 9, p. 26.

⁵ Horsky, Zdenek. 1973, p. 119 a 123.

⁶ Copernic, Nicolas. (op. cit.) I, 4, p. 19.

Porém, continua Copérnico, constatamos revoluções no sentido contrário, isto é, cujo movimento vai do pôr-do-sol à aurora, que são “da Lua e das cinco estrelas errantes.”⁷

O primeiro problema é que estas revoluções contrárias não podem ser explicadas a partir de um só e mesmo eixo de rotação do cosmos como um todo. Qual delas coincidiria com a revolução do cosmos em torno da Terra? Em qualquer dos casos, haveria corpos celestes efetuando a revolução num sentido contrário e, assim, a revolução do cosmos, como um todo, tornava-se difícil de sustentar, já que nem todos os corpos efetuariam este movimento.

O segundo problema é explicar a diferença de velocidades e distâncias. Em seu curso, o Sol e a Lua efetuam movimentos ora mais rápidos, ora mais lentos. Se a revolução do cosmos é circular e uniforme, como explicar esta variação de velocidades do Sol e da Lua?⁸ Além disso, as “cinco outras estrelas” (planetas) se aproximam e se distanciam umas das outras, isto é, não perfazem uma órbita perfeitamente circular e, por isso, diz Copérnico, foram nomeadas de planetas (errantes). Se aproximam e se distanciam não apenas entre eles, mas da Terra, “quando próximos da Terra são chamados de *Perigeus* e, quando uma vez mais se distanciam, são ditos *Apogeus*.”⁹

Após listar os fenômenos, Copérnico introduz a tese matemática: os movimentos têm que ser circulares, não apenas por causa da geometria das esferas, mas ainda porque há estações do ano:

[...] o círculo é o único que pode fazer de novo aquilo que já foi feito, da mesma maneira que, por exemplo, o Sol, por um movimento composto de círculos, em que muitos movimentos estão compreendidos, nos traz de volta no tempo de quatro anos a desigualdade de dias e noites.¹⁰

Os problemas de um calendário exato que explique os anos bissextos, assim, surgem do

⁷ Copernic, Nicolas. (op. cit.) I, 4, p. 19.

⁸ A translação do Sol e da Lua em torno da Terra, deve-se notar, não é senão, na hipótese, a inserção do Sol e da Lua no movimento de rotação do cosmos em torno da Terra.

⁹ Copernic, Nicolas. (op.cit.) I, 4, p. 20.

¹⁰ Copernic, Nicolas. (op.cit.) I, 4, p. 20.

contraste entre os fenômenos descritos e a teoria de um universo esférico com movimentos circulares uniformes que são necessários para um cálculo exato da periodicidade. Ocorre que se esta medida for procurada num movimento de revolução do cosmos como um todo em torno da Terra, não poderá haver acordo entre aqueles fenômenos díspares descritos e a teoria.

[...] convém que os seus movimentos uniformes nos apareçam não uniformes ou por causa de seus círculos de pólos diversos, ou porque a Terra não estaria no centro dos círculos nos quais se movem e que nos acontece, observando da Terra, ver as distâncias desiguais nas passagens destes astros, nos aparecendo também que os mais próximos são maiores que os mais distantes e assim, (como foi demonstrado nas óticas), em circunferências de orbes iguais, por causa da diferente distância da visão, os movimentos aparecerão desiguais em tempos iguais.¹¹

Em outras palavras: para que uma teoria fundada nas esferas e movimentos circulares uniformes cujo núcleo é a hipótese de que o movimento uniforme circular (medida de todos) é de revolução do cosmos em torno de um centro em repouso, para que tal sistema teórico tenha correspondência física, isto é, seja apoiado pelos fenômenos, a Terra não pode coincidir com este centro. Se ela for suposta o centro, o aparecimento dos movimentos não-uniformes só poderá ser explicado por nós supondo pólos diversos de revolução e isto contradiz a hipótese de um movimento circular único de rotação uniforme do cosmos em torno de um eixo fixo.

A construção matemática de um cosmos esférico em revolução ou rotação com velocidade e direção uniformes em torno de um centro fixo é incompatível com a hipótese de que a Terra é este eixo. Ou se encontra este eixo em outro lugar, ou se abandona a hipótese de uma revolução uniforme do cosmos. Eis a contradição que Copérnico encontra nas cosmologias clássicas. Ele opta, certamente, por salvar o esquema teórico da revolução uniforme do cosmos e não por “salvar os fenômenos”. Pois são estes que não salvam ou apóiam as cosmologias geocêntricas, como vimos em sua argumentação.

¹¹ Copernic, Nicolas. (op.cit.) I, 4, p. 20.

As aparências astronômicas são o aparecimento dos astros à nossa visão e se aparecem com uma certa regularidade cíclica, o fazem porque, argumenta Copérnico desde o capítulo 1, a forma esférica e o movimento circular são verdades físicas explicadas pela apetência natural [*impetus*] dos corpos.

Tendo sido demonstrado que a Terra tem igualmente a forma de um globo, eu penso que devemos ver ainda se o movimento segue sua forma, e se ela obtém algum lugar no universo, sem o que não podemos encontrar uma razão segura para as aparências no céu.¹²

Para começar com sua tese, Copérnico evoca um axioma cinemático e ótico¹³.

Com efeito, toda mudança que é vista segundo o lugar ou é em razão da coisa observada, ou é em razão daquele que vê, ou certamente da mudança diferente de ambos. Pois, entre movimentos iguais neles mesmos, o movimento não é percebido, digo entre a coisa vista e aquele que vê.¹⁴

Em seguida, um postulado de experiência indubitável.

As conclusões apóiam-se na hipótese de observadores fora da Terra.

Se, pois, algum movimento é consignado à Terra, ele aparecerá o mesmo em todos aqueles que estão no exterior, mas para a parte oposta [...], como é principalmente na revolução cotidiana. Esta, com efeito, parece carregar todo o cosmos, com a exceção da Terra e do que é em torno dela. Mais eis que, se tu concedes que o céu não é sujeito a este movimento, se notas que a Terra rola do poente ao nascente, tanto como no movimento aparente do nascente ao poente do Sol, da Lua e das Estrelas¹⁶, encontrarás que isto é assim. Já que o céu é o que contém e grava todo lugar comum no universo, não fica claro porque o movimento seria atribuído não mais ao

¹² Copernic, Nicolas. (op. cit.). I, 5, p. 20.

¹³ Conhecidos pelas obras de Oresme e Buridan. Kuhn, Tomas. A revolução copernicana: a astronomia planetária no desenvolvimento do pensamento ocidental. Lisboa, Edições 70, 1990.

¹⁴ Copernic, Nicolas. (op. cit.). I, 5, p. 20.

¹⁵ Copernic, Nicolas. (op. cit.). I, 5, p. 20.

¹⁶ Estrelas errantes era a expressão que os cosmólogos antigos usavam para designar os planetas.

conteúdo que ao continente, ao localizado que ao localizante.¹⁷

Em outras palavras, a revolução cotidiana não é o movimento do cosmos da nascente ao poente do Sol (do leste para o oeste), mas o movimento de rotação da Terra do poente para a nascente (do oeste para o leste). A verdade física da revolução terrestre explica a existência física do movimento aparente, se nos lembramos de ter Copérnico introduzido sua tese com base no axioma cinemático e ótico. Nós, que vemos, estamos num movimento de rotação do poente para o nascente (leste para o oeste) e a coisa que vemos nos aparece como se, em torno de nós, se movimentasse do nascente ao poente (oeste para leste). Trata-se da rotação da Terra em torno de seu eixo, não de sua translação em torno do Sol. Isto explica a revolução cotidiana, ou seja, o movimento aparente do sol em torno da Terra, a sucessão de dias e noites. Copérnico poderia, aqui, postular a rotação da Terra e a imobilidade tanto do sol como do cinturão das estrelas fixas e dos planetas. Contudo, não explicaria perigeus e apogeus, nem tampouco aproximações e distanciamentos entre Terra e Sol, caso a revolução da Terra fosse o único movimento real do cosmos. Não explicaria as mudanças de estações.

Por isso, o eixo de rotação terrestre não pode estar em repouso, mas precisa estar em movimento de translação em torno de outro eixo, este sim imóvel, a saber, o Sol.

Copérnico faz sua “virada teórica”, não para salvar os fenômenos, mas para salvar o arcabouço teórico da cosmologia ptolomaica que não tinha o apoio dos fenômenos quando se supunha a Terra como eixo de rotação do cosmos.

Ao supor que este eixo estaria próximo do Sol, Copérnico consegue salvar a hipótese de um movimento circular uniforme de todas as estrelas errantes ou planetas do Cosmos?

4 OS PROBLEMAS INTRÍNSECOS E EXTRÍNSECOS À TEORIA DE COPÉRNICO

Quais eram os problemas intrínsecos à astronomia de Copérnico?

Já que Copérnico ainda se atinha aos princípios da física aristotélica – e nunca inventou uma nova física para tomar o lugar da aristotélica – como podia ele explicar o movimento de rotação diária da Terra e uma órbita circular anual, ambas contrárias à sua natureza? Dizer que a Terra descrevia uma órbita em redor do Sol significava dizer que a Terra estava sofrendo movimento violento.¹⁸

Pela definição de gravidade, oferecida no capítulo 9 do primeiro livro, a Terra deveria apeteer fundir-se na esfera solar. Ora, esta não fundição só poderia ser explicada por um movimento de repulsão do Sol, isto é, por um movimento violento, não originado pelo apetite natural da Terra.

Além disso, observa Cohen, já que o universo de Copérnico não era heliocêntrico, mas centrado num excêntrico próximo ao Sol: “Como então podia Copérnico afirmar também que o Sol, que tem forma esférica, fica firme, não gira em torno de seu eixo, nem se move numa revolução anual?”¹⁹ Ou seja, como o Sol, sendo imóvel, comunica movimentos (rotação e translação) aos planetas? Mesmo que girasse, revolucionando-se em torno de seu eixo, como o Sol comunicaria o movimento de rotação de cada planeta? Estas não são questões de pouca monta pois, como veremos, Copérnico não toma mais o cinturão de estrelas fixas como referência para os cálculos astronômicos, devido à distância incomensurável para observadores terrestres, mas apenas o Sol que, consoante suas palavras, é a “lâmpada” do cosmos e “governa” as estrelas errantes, isto é, os planetas. O Sol comanda tudo que se move, bem como ilumina tudo que se move e também o que não se move no cosmos: como, então, comunica movimento aos planetas se ele mesmo é perenemente imóvel? Outra dificuldade física era explicar como a Lua podia continuar se movendo em torno da Terra, supondo que esta se deslocava com grande velocidade ao transladar torno do Sol. Depois disso, conclui Cohen.

Se acrescentarmos a estas objeções algumas dificuldades gerais no sistema de Copérnico, podemos imediatamente verificar que a

¹⁷ Copernic, Nicolas. (op. cit.) I, 5, p. 21 e 22.

¹⁸ Cohen, Bernard. 1957, p. 54.

¹⁹ Cohen, Bernard. Idem, p. 54.

publicação de seu livro em 1543 não constitui uma revolução no pensamento físico ou astronômico.²⁰

As dificuldades que Cohen menciona na sequência são da alçada da história cultural, isto é, das crenças religiosas que se sustentavam com a hipótese de um cosmos geocêntrico. “Do que até aqui foi dito, o modo como as mudanças numa parte da Ciência Física afetam todo o corpo da Ciência deve ter ficado claro.²¹” Afirmação condizente com a concepção de Kuhn. Cohen, contudo, mostra como os argumentos de Copérnico se fundamentaram em contradições intrínsecas que percebeu na teoria de Ptolomeu. Aliar história da cultura com história da ciência não é incompatível, eis aquilo que parece querer mostrar Cohen em seu livro. Com efeito, ele mostra, nos meandros da teoria, que tampouco o sistema de Copérnico pôde sustentar-se por si mesmo.

Foi afirmado que a grandeza de Copérnico está, não tanto no sistema que propôs, como no fato de que o sistema que propôs pôde gerar a grande revolução na Física que nós associamos a nomes como os de Galileu, Johannes Kepler e Isaac Newton.²²

Ora, do ponto de vista da sustentação interna da teoria, abstração feita de sua aceitação ou não pela cultura religiosa da época, vimos que Copérnico, ele mesmo, partia da constatação que o modelo das esferas com rotação do Cosmos em torno de um eixo físico era incompatível com a hipótese geostática e, para salvar o modelo, lançou a hipótese heliostática. Vimos, no estudo de Cohen, que um Sol estático também não se sustentava nesse modelo copernicano, isto é, que a teoria das esferas e movimentos circulares uniformes continuou insustentável.

5 SUPOSIÇÃO DIRETIVA COSMOLÓGICA

Podemos dizer que Copérnico reúne suposições diretivas da escolástica (aristotélico-ptolomaicas), recebidas durante a formação em Pádua, bem como renascentistas (matematização), cultivadas após a volta à Polônia.

²⁰ Cohen, Bernard. Idem, p. 55.

²¹ Cohen, Bernard. Idem, p. 57.

²² Cohen, Bernard. Idem, p. 57 e 58.

Tendo como propósito resolver os problemas empíricos da fabricação do novo calendário gregoriano, Copérnico propõe a hipótese de um universo cujo centro não coincidiria com a Terra, mas estaria próximo do Sol. Modificou, com isto, a tese nuclear da astronomia clássica, desde os gregos passando por Ptolomeu e pelos escolásticos, segundo a qual a Terra tinha posição central. Contudo, nem por isso pode ser dito que a suposição diretiva dos clássicos foi abandonada, pois não tinha apenas um elemento nuclear.

Também afirmar que os corpos celestes eram esféricos e seus movimentos descreviam círculos perfeitos era elemento nuclear forte da suposição diretiva da cosmologia clássica. Esta tese condicionava a geometrização das teorias, na medida em que a figura do círculo era mobilizada para o cálculo de todos os movimentos astronômicos.

Ora, Copérnico, ao trabalhar com a hipótese segundo a qual ponto próximo do Sol é o eixo físico da rotação do universo, operou a revolução astronômica que, embora tenha sido impulsionada por Tycho, Kepler, Galileu, Bruno, Descartes e Newton, foi batizada com seu nome. Entretanto, ele manteve como elemento nuclear a tese de que o eixo de rotação do universo estaria num ponto físico deste sistema solar, isto é, não mais coincidindo com a Terra, mas próximo ao Sol. Este elemento nuclear foi se modificando gradualmente pelos astrônomos e, por fim, transformou-se com Newton, embora todos mantivessem o elemento nuclear introduzido por Copérnico, qual seja, a rotação e a translação da Terra.

Pode-se afirmar que, com isso, todos os elementos nucleares da suposição diretiva das cosmologias clássicas tenham sido totalmente abandonados?

Claro que não, pois a hipótese de que haja um centro do universo permaneceu em Newton e motivou-o a postular, na sua mecânica celeste, um centro de massa e força absoluta. Este centro, desde Copérnico, não coincide mais com o centro da Terra e, já em Newton, não está próximo do Sol nem neste sistema solar. Contudo, permanece, de Copérnico a Newton, a hipótese de que há um centro no universo e esta hipótese teórica é uma suposição diretiva das cosmologias clássicas.

6 A COSMOLOGIA DE COPÉRNICO

A cosmologia de Copérnico tem seis esferas concêntricas errantes, isto é, a revolução ou rotação do cosmos em torno de seu centro é rotação de seis esferas.

Saturno, primeira das errantes, completa seu circuito em 30 anos. Depois deste, Júpiter se movimenta por uma revolução em doze anos. Em seguida Marte que gira em dois anos. A revolução anual obtém na ordem o quarto lugar, no qual dizemos estar contida a Terra com o orbe lunar como um epiciclo. Em quinto lugar Vênus é revoluto no nono mês. Enfim Mercúrio tem o sexto lugar, fazendo o circuito no espaço de vinte dias.²³

Mas há, além destas seis esferas, seu eixo concêntrico²⁴ e, ainda, a circunferência imóvel que as contém. Quanto ao eixo, escreve Copérnico.

No meio de todas reside verdadeiramente o Sol. Quem, com efeito, colocaria neste belíssimo templo esta chama em um outro ou melhor lugar de onde poderia iluminar tudo ao mesmo tempo [...] Porque alguns o chamam, não ineptamente, a lâmpada do mundo, outros chamam-no o pensamento, outros ainda o condutor. Trimegistro o chama Deus visível, a Electra de Sófocles observando tudo. Assim certamente o Sol, como sobre um trono real governa a família dos Astros agindo em torno dele.²⁵

Aqui, não queremos chamar a atenção apenas para a menção a Hermes Trimegistro, menção cara aos neoplatônicos. Chamo a atenção para a hipótese de que não apenas o Sol é a fonte de luz que torna visíveis todas as esferas errantes, mas ainda aquele que governa o movimento das seis esferas. Com efeito, a revolução ou movimento de rotação destas esferas tem que se dar, conforme a hipótese, no interior de um cinturão imóvel de estrelas fixas que é a circunferência do cosmos. Em outras palavras, o repouso do centro e o repouso da

circunferência são pilares da teoria mas, para a exatidão do cálculo dos movimentos circulares das esferas errantes, Copérnico supõe que o centro solar comanda a rotação das esferas.

Escrevendo antes de Galileu, Copérnico não dispõe do princípio de inércia (não lida com movimentos retilíneos), nem da equação das velocidades, nem tampouco da observação, pelo telescópio, das luas de Júpiter. Mas utiliza o aparato geométrico das cosmologias clássicas: os movimentos de translação dos planetas, assim, não são senão sua rotação em torno do eixo solar. Revolução ou rotação que é movimento circular dos orbes errantes dentro do cinturão imóvel das estrelas fixas e em torno do eixo solar: partindo deste, se traçam os raios até a circunferência e a posição dos astros neste raio é que explica a diferença nos tempos.

Aqueles mais próximos do eixo efetuam a revolução num tempo menor e aqueles mais distantes num tempo maior. Há diferença nas distâncias dos astros em relação ao eixo solar e, também, no comprimento da circunferência de cada órbita. Além da diferença nas distâncias que os planetas percorrem para completar a volta em torno do sol, há diferença nas velocidades dos planetas: enquanto a Terra percorre seu orbe em um ano, Marte percorre seu orbe em dois anos, etc...

Ocorre, contudo, que supor um só e mesmo eixo solar para a revolução de todos os orbes pode explicar a aproximação e distanciamento dos planetas entre si, desde que a revolução de cada orbe seja independente das outras, pois, do contrário, não se explicaria os alinhamentos dos planetas. Porque Marte, por exemplo, periodicamente é visível para observadores terrestres e, periodicamente, invisível?

Não há uma só e mesma revolução dos seis orbes, como uma espécie de raio material que, do eixo solar ao cinturão imóvel das estrelas fixas, arrastasse todas as seis esferas a efetuar um só e mesmo giro ao mesmo tempo.

A hipótese de uma revolução total do cosmos não mais em torno da Terra, mas tendo agora que ser em torno do Sol, se mostrava absurda. Copérnico deixa entrever quando mostra a impossibilidade de tomar o orbe imóvel das estrelas fixas como referência para os cálculos. Ele começa por introduzi-lo anunciando

²³ Copernic, Nicolas. (op. cit.) I, 10, p. 30.

²⁴ Só no livro I as seis esferas são concêntricas. Nos cinco livros restantes, elas são excêntricas. Ver a circunscrição das esferas excêntricas em modelos de Ptolomeu e Copérnico na obra citada de Bernard Cohen (p. 51).

²⁵ Copernic, Nicolas. (op. cit.) I, 10, p. 30.

que mostrará o absurdo das hipóteses de que ele, o orbe das estrelas fixas, fosse móvel, com os mesmos argumentos óticos e cinemáticos que utilizou para refutar a hipótese geostática. A revolução das seis esferas se daria no interior de uma esfera imóvel que é o cinturão das estrelas fixas.

A primeira e mais alta de todas é a esfera das estrelas fixas contendo todas e a si mesma: por esta razão ela é imóvel, quer dizer, o lugar do universo ao qual se relaciona o movimento e a posição de todos os astros. Com efeito, porque alguns estimam que esta aqui é movida de uma certa maneira, assinalaremos uma outra causa para que apareça desta maneira, deduzindo-a do movimento terrestre.²⁶

Mas a base para os cálculos, como vimos, não é o cinturão imóvel das estrelas fixas, porém o Sol que governa a revolução. Para além de Saturno, a distância é incomensurável, isto é, Copérnico não pretende ter a medida do raio que vai do Sol ao cinturão das estrelas fixas.

Porque tudo que é visível possui alguma distância, para além da qual não é mais percebido, como foi demonstrado nas Óticas. Porque, com efeito, se encontraria muito mais depois de Saturno, o mais alto dos astros errantes, até a esfera das fixas, suas luzes cintilantes o demonstram. E, por este índice, elas são discernidas dos planetas, porque seria preciso ter a maior distância entre as movidas e as não-movidas. Certamente, esta construção divina do Melhor e Maior arquiteto é também grande.²⁷

Grande a ponto de impossibilitar, a observadores terrestres, ver seu limite e traçar, com base na dimensão aparente de astros imóveis na fixa esfera limite, em função de sua distância do observador, um raio visivo que, refletindo-se na circunferência final, possibilitasse determinar,

²⁶ Copernic, Nicolas. (op. cit.) I, 10, p. 29 e 30. Cohen nota, porém, que Copérnico não constrói paralaxes que expliquem o movimento aparente das estrelas fixas. Pode ser que Copérnico tenha se apoiado no terceiro movimento da Terra, que ele chama de “declinação”, um certo desvio regrado da rota de translação. Contudo, nota Cohen que a ausência de paralaxes para explicar o movimento aparente das estrelas fixas “tendia a contradizer toda a base do sistema de Copérnico.” Op.cit. Pág: 54.

²⁷ Copernic, Nicolas. (op. cit.) I, 10, p. 31.

com precisão, o diâmetro do cinturão das estrelas fixas. Mas Copérnico não precisa disso para efetuar os cálculos. Tomando como eixo de rotação o Sol²⁸, tem a medida de seu raio até Saturno e, como supõe que as seis estrelas planetárias sejam as únicas a se mover, calcula o tempo de sua rotação.

Copérnico calcula tanto a distância que vai do Sol a cada um dos planetas que conhecia e como a distância dos planetas entre si. Calcula ainda o tempo médio da revolução do orbe (translação em torno do Sol) de cada um destes planetas. Estes cálculos de distância e tempo têm precisão semelhante aos cálculos mais recentes.²⁹

Copérnico conseguiu, portanto, oferecer os instrumentos geométricos para a construção do calendário e, também, para a construção de um mapa do cosmos. Estrategicamente afirmando que o cinturão imóvel das estrelas fixas têm um diâmetro que nós, observadores terrestres, não podemos mensurar, toma como referência o Sol³⁰ ou um excêntrico³¹ próximo a ele para, com referência a estes pontos, construir o mapa geométrico de tudo quanto se move no cosmos (para ele, os seis orbes planetários e a lua) oferecendo as distâncias dos planetas em relação ao sol, as distâncias de seus orbes ou o comprimento de suas circunferências bem como o tempo de sua translação ou revolução em torno do sol.

Podemos dizer, assim, que Copérnico conseguiu salvar o aparato conceitual da cosmologia de Ptolomeu e que conseguiu fazendo

²⁸ Só nos outros livros (sobretudo o III) modifica a teoria, situando o eixo próximo do Sol. Nesta primeira apresentação, no livro primeiro, o centro coincide com o Sol. Comentando esta diferença entre o primeiro livro e os seguintes, Zdenek Horský escreve que “... no capítulo 10 do livro I, o Sol é representado no centro da esfera de estrelas fixas e os planetas são concêntricos em torno dele, ao passo que nas exposições particulares consagradas a cada planeta, as órbitas não são concêntricas ao Sol e, por outro lado, Copérnico recorre a epiciclos, etc...” (op. cit., p. 119).

²⁹ Bernard Cohen. (op. cit.) “Atendo-nos ainda ao modelo simplificado de órbitas circulares, observemos, a seguir, que Copérnico pôde determinar a escala do sistema solar.” P. 45. Ver também o quadro comparativo na página 48, em que Cohen mostra a quase identidade entre os cálculos de Copérnico e os cálculos contemporâneos.

³⁰ No livro I.

³¹ Nos cinco livros restantes.

transformações importantes. Do ponto de vista da referência da construção geométrica à realidade física, vinculando o ponto central da construção (eixo central do cosmos) à realidade física do Sol. Do ponto de vista da organização intrínseca da construção geométrica, reduzindo o número de epiciclos e deferentes, bem como acentuando seu poder de mensurar, em escalas reduzidas, distâncias precisas.

Se este era o propósito de Copérnico, ele foi cumprido e, não obstante, a sua teoria que buscava salvar a cosmologia clássica fez nascer novos problemas. Como o sol imprime movimento aos planetas? Como explicar a origem do movimento de rotação dos planetas, se não podem ser reduzidos ao movimento de revolução de seus orbes comandados pelo sol? Como explicar a permanência física dos movimentos, isto é, como explicar que a lua não se desprenda da Terra quando esta se move em velocidade grande e, de maneira geral, como explicar que os planetas não se desprendam do sol? ³²

Acresça as observações com telescópio, mostrando novas luas, novos planetas, novas constelações. Mas isto foi depois. Copérnico acreditava na racionalidade da cosmologia ptolomaica e seu esforço por salvar esta racionalidade levou-o a rearranjar os conceitos na construção geométrica, transformando-a.

A “revolução teórica”, dita copernicana, se inicia com o propósito de salvar, não os fenômenos, mas a racionalidade do modelo cosmológico clássico. Por esta trilha, me parece ser possível notar que, de Galileu a Kepler, foi notando as incongruências no interior da racionalidade do sistema de Copérnico quando referido às observações que iniciaram sua transformação. Daí vai, mas é preciso estudar cada autor para verificar se, de fato, as incongruências que assinala na obra que transforma eram de fato incongruências ou falsos problemas.

Vimos que Copérnico resolve problemas reais no sistema de Ptolomeu e, transformando-o, salva sua racionalidade. A racionalidade desta construção geométrica, contudo, foi novamente transformada e, com Galileu e Descartes, já não

podemos mais dizer que buscaram salvar a racionalidade da construção geométrica de Ptolomeu, mas a racionalidade da matemática em geral aplicada à física que, com a geometria analítica, modifica de maneira radical o instrumental geométrico clássico rearranjado por Copérnico.



³² Copérnico não dispunha de uma teoria da inércia (Galileu), nem de uma teoria magnética (Gilbert).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Copernic, Nicolas. *Sur les révolutions des orbés celestes*. 6. ed. Première traduction complète du latin en français, avec un avertissement et des notes, par Jean Peyroux. Paris : Librairie A Blanchard, 1987.

Horsky, Zdenek. *Mathématique et physique dans l'astronomie de Copernic*. In: *Avant, avec, après Copernic: la représentation de l'Univers et ses conséquences épistémologiques*. Colloque du Centre international de syntèse, 1973. Ouvrage publié avec le concours du CNRS. Librairie Scientifique et Technique Albert Blanchard, Paris, 1975. p. 119 a 123.

Cohen, Bernard. *O nascimento de uma nova física*. Traduzido por Gilberto de Andrada e Silva. São Paulo: Edarte, 1957. p. 54.

Kuhn, Thomas. *A revolução copernicana: a astronomia planetária no desenvolvimento do pensamento ocidental*. Lisboa: Edições 70, 1990.



SOBRE O FUNDAMENTO DO ESTADO EM ESPINOSA A PARTIR DO CONCEITO DE NECESSIDADE

CRISTIANO BONNEAU *

A NECESSIDADE ENQUANTO REALIDADE MESMA DO MUNDO

Partindo da tese que a essência do homem corresponde ao fato deste ser um político, ou um *zoôn politikon*, como sustentara Aristóteles, em Espinosa, a relação de causa e efeito entre natureza humana e sociedade não segue precisamente esta ordem. Naturalmente, do enunciado aristotélico acerca da natureza humana resulta inequivocamente uma ordem social em vistas de um modelo moderador e justo; a ideia espinosista suspende e revisa a relação do homem com o social, e exprime-se sobre outra ótica: a da *necessidade*. Para tal é preciso esclarecer o que significa a necessidade para a tradição medieval, sobretudo a da filosofia escolástica e da religião cristã e o parecer do filósofo de Amsterdã sobre esta ideia. Num primeiro momento, Espinosa reflete sobre a ideia de necessidade na mesma perspectiva de sua crítica à mundivisão colocada pelas teologias e filosofias da tradição.

Prossegue ele, rejeitando um conceito de mundo como parte de um projeto divino; um Demiurgo, que, por vontade própria, e uma gama de outros sentimentos e poder, constrói o cosmos pela sua ideia e inevitavelmente, à sua semelhança. Visto que, se houve essa necessidade, então, cabe a Espinosa denunciar que ao mesmo tempo Deus era o ente supremo, e que, estranhamente, faltar-lhe-ia algo. Como pode faltar algo a Deus, se ele representa o infinito de possibilidades no mundo através da crença em sua perfeição? Ora, “[...] se Deus age com vista de um fim, é porque necessariamente deseja algo que lhe carece”¹, portanto, que

perfeição pode emanar de uma entidade que em si mesma não se basta? Se lhe falta algo, estamos inevitavelmente remetidos a uma espécie de mutilação; Deus enquanto incompleto, não pode ter mais a autoridade da perfeição. Eis uma contradição vertiginosa apontada pelo filósofo, que rechaça em absoluto uma ideia de necessidade enquanto busca pela falta de algo, quando esta se remete, nestes termos, à divindade.

Deus não pode ficar à mercê das vicissitudes do mundo, de um capricho de sua essência, preferindo satisfazer determinados desejos em detrimento de outros, como um bufão diante de uma mesa farta, escolhendo entre um pernil de porco e uma torta de maçã. Em momento algum, pela própria coesão do conceito divino, ‘renúncia’ e Deus são noções que podem ser fundidas. Desta forma, os homens incorrem numa ideia inadequada de Deus, visto que acabam confundindo-o consigo mesmo. É desta forma que a natureza divina torna-se embaraçosa, dizendo-se que “Deus tem o poder de tudo destruir e de tudo reduzir ao nada. Vai-se mais longe, compara-se o poder de Deus ao poder dos reis.”² Resulta que, acaba-se por “confundir a potência de Deus com a potência humana e com o direito dos reis.”³

O trabalho de Espinosa concentra-se na equiparação ontológica das ideias de extensão e de pensamento (as duas formas, ou *modos*, pelos quais o mundo é conhecido pelo homem.)⁴ com o restante da Natureza, ou seja, Deus. Daí a possibilidade de sustentação do seu *panteísmo*, cujas consequências mais sérias são o esvaziamento do Deus judaico-cristão de qualquer tipo de moralidade. Deus não é causa do Bem ou do Mal, muito menos da criação do

* Doutorando do PPGF - USP e professor da UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA - UFPB (Campus IV).

¹ Espinosa, *Ética*, Parte I, prop. XXXIV. Apêndice.

² Espinosa, *Ética* II, prop. III, Escólio.

³ *Ibidem*, *Idem*.

⁴ Vide *Ética*, Parte I.

mundo, do homem ou futuro findar destes. Ele não recompensa, nem administra milagres ou pune. Não há um modelo pré-determinado para o mundo, nem arquétipo do justo, do belo e do bem. Toda abstração ou conceito que se proponha enquanto universal é para Espinosa, uma ideia inadequada das coisas.

Por isso, a necessidade divina não pode ser compreendida na perspectiva da moral; mas sim, na forma como as coisas do mundo se dão efetivamente. Fora desta lógica, corremos o risco de pensar o mundo diferentemente do que ele é, ou esperar dele algo, como em afetos ligados a um destino ou um juízo final. Não há finalidade para o mundo, visto que a necessidade do mundo é a realidade. O necessário e o real são terminologias que formam uma aliança inseparável em Espinosa; contudo, pensar um sem o outro, é carregar de sentido moral a ideia de necessidade, e vislumbrar inadequadamente as ideias imanentes às coisas, dado que, a “verdade se revela a si mesma e todas as coisas teriam confluído espontaneamente a ela.”⁵ Com a ideia de Deus e a noção de necessidade, Espinosa intenta promover mais do que uma laicização dos conceitos, mas imprimir nestes uma perspectiva não moral. Os conceitos devem ter em si mesmo o seu princípio de razão suficiente. São adequados porque exprimem uma ideia das coisas que dizem respeito às próprias coisas e não aos seus desdobramentos. A adequação consiste em perceber a essência do objeto e de que desta é que emana as suas consequências, fases e modos.

A necessidade não diz respeito a uma escolha, mas a uma condição da qual, todo ente existente está condicionado: a realidade em si – em todas as suas formas, sutilezas, obscuridades e maravilhas. E nenhum ente deste mundo, ou *modo* dos atributos divinos, está livre, aquém ou além, das agruras da necessidade. Portanto, “na Natureza nada existe de contingente antes tudo é determinado pela natureza divina a existir e agir de modo certo”⁶ O aspecto da realidade se sobrepõem a qualquer outro. Ele fala por si, e este contato imediato, Espinosa busca restabelecer. Uma cultura, uma religião ou um

partido político, além de não nascerem do acaso, não têm fora de si suas determinações para deliberar sobre os problemas a serem enfrentados. Não há um povo escolhido, mas um povo que se escolheu e assim traçou seu próprio destino. Justificar não é buscar para além dos fatos as determinações que levaram a uma escolha, mas é perceber no próprio acontecido os elementos que permitiram a atualização das essências de todos os entes envolvidos no processo.

Desde o *Tratado de Reforma do Intelecto à Ética*, Espinosa preocupa-se claramente em eliminar as ficções do espírito humano para atingir o mundo com um discernimento livre de ilusões, contradições e confusões. O projeto baconiano de quebra dos *Idolas*⁷ tem sua continuidade em Espinosa, respeitando, suas diferenças de método e os objetivos a serem alcançados. Em especial, na esfera da política, estas ilusões tomam forma e corpo, e contaminam todas as avaliações acerca dos homens. Obscurecem qualquer possibilidade de vislumbrar a ordem natural das coisas, construindo verdadeiros absurdos acerca da efetividade da ação humana, considerando “os homens na Natureza como um império dentro de um império.”⁸

Daí a crítica de Espinosa aos visionários das relações humanas, que, sem critérios para suas descrições do homem e de suas atividades, criam neste uma entidade inexistente; portanto, avaliam de forma equivocada a cada enunciado sobre a constituição de uma natureza humana. A tradição se pronuncia com base numa natureza humana que, antes se configura num grande sonho do que algo que efetivamente existe. À partir daí, todas as deduções e construções, formam apenas montagens enganadoras acerca dos homens no mundo. Os defensores da tradição, argumenta Espinosa:

Concebem os homens, efetivamente, não tais como são, mas como eles próprios gostariam que fossem. Daí, por consequência, que quase todos, em vez de uma ética, hajam escrito uma sátira, e não tinham sobre política vistas que possam ser postas em prática, devendo a

⁷ Alusão a Bacon, no *Novum Organum* e a crítica à tradição através do desenvolvimento dos quatro ídolos (Tribos, Caverna, Teatro e Fórum).

⁸ Espinosa, *Tratado Político*, p. 308.

⁵ Espinosa, *Tratado de Correção do Intelecto*, prop. 45.

⁶ Espinosa, *Ética*, Parte I, prop. XXIX.

política, tal como a concebem, ser tomada por quimera, ou como respeitando ao domínio da utopia ou da idade de ouro, isto é, ao tempo em que nenhuma instrução era necessária.⁹

A invenção de uma natureza humana por parte dos teóricos, seja de qualquer espécie, conduz o intelecto a uma montanha de erros no que diz respeito à leitura que se faz dos homens em sua vida efetiva. Por isso, uma ideia de necessidade não pode ser de forma alguma idealizada, mas deve ser, no mínimo, realista. O que os homens fazem e a forma como agem, não é fruto de um plano divino ou de um destino: mas é consequência de sua natureza imediata; sua única constituinte, que determina a sua ação e lhe permite em sua mais íntima essência, observar as coisas como elas são. “A Natureza não tem qualquer fim que lhe seja prefixado e que todas as causas finais nada mais são do que ficções do espírito humano [...]”¹⁰ Estamos num processo de desmistificação, desmitologização e quebra das fantasias e fábulas que atribuímos à Natureza, missão assumida pela teoria espinosista.

A ideia de Necessidade rompe com qualquer forma de idealização acerca do homem e recoloca este em contato com todas as suas potencialidades esquecidas e escondidas pela tradição.¹¹ As causas externas do agir humano são transformados em causas internas, e toda justificativa de suas ações não podem se dar senão no próprio homem. Este, enquanto modo dos atributos divinos de pensamento e extensão é consequência das mais puras necessidades da natureza. E uma perfeição divina, não pode mais ser pensada sob um viés moral; pois, desta forma, estaríamos atribuindo causas eternas à Deus, e não mais percebendo-o tal qual sua essência nos aparece.

Em consideração ao homem, este não é de forma alguma uma necessidade da Natureza, mas submete-se enquanto parte desta, às volições

e intempéries ocasionadas pelos estados reais e as situações vividas no mundo. “Com efeito, é da natureza da razão considerar as coisas como necessárias e não como contingentes. E ela percebe esta necessidade das coisas verdadeiramente, isto é, como ela é em si mesma. Mas essa necessidade das coisas é necessidade mesma da natureza de Deus”¹²

Estamos diante do rompimento das ficções ocasionadas pelos pensamentos humanos, o que Espinosa chama no *Tratado de Correção do Intelecto de conhecimento vago* ou até mesmo *conhecimento por ouvir dizer* que não só encontra-se em estado profundamente viciado na formalização de uma ideia, a partir de um modelo de causa e consequência, como numa inversão, de forma dramática, das causas finais para as causas eficientes, tornando-se um propulsor de ideias inadequadas num constante escamoteamento da realidade. Diante do modo do pensar na condição humana, Espinosa declara que:

[...] a Natureza de modo algum está submetida às leis da Razão humana que tendem unicamente à verdadeira utilidade e à conservação dos homens. Ela compreende uma infinidade de outras que respeitam à ordem eterna, à Natureza inteira, das quais o homem é uma parte. E é apenas pela necessidade desta ordem que todos os indivíduos estão determinados, de uma certa maneira, a existir e agir.¹³

Portanto, a autoconservação é o caminho a que tende todo ser. Garantir sua identidade e sua forma de vida; satisfazer seus desejos e afirmar a sua vontade. “A Vontade não pode ser chamada causa livre, mas somente causa necessária”¹⁴, por conseguinte, agir no mundo de forma livre é estar de acordo com as necessidades alocadas neste. Ou seja, movimentar-se de acordo com as circunstâncias e as ações dos outros corpos, de tal forma, à garantir existência do corpo ao qual pertença, e o máximo de impressão deste sobre os outros corpos. Imprimir-se sobre o outro é manifestar-se na própria necessidade de buscar insistentemente e de forma plena a garantia de unidade de si e de estar no mundo.

⁹ Espinosa, *Tratado Político*, p. 305.

¹⁰ Espinosa, *Ética*, Parte I, prop. XXXIV. Apêndice.

¹¹ Segundo Deleuze, “a crítica de Espinosa tem dois pontos culminantes: nada é possível na Natureza, quer dizer, as essências dos modos não existentes não são modelos ou possibilidades em um entendimento divino legislador; nada é contingente na Natureza, ou seja, as existências não se produzem mediante o ato de uma vontade divina que como um príncipe há podido eleger um mundo e leis distintas.” *Espinosa: Filosofia Prática*.

¹² Espinosa, *Ética*, Parte II, Prop. XLIV. Demonstração.

¹³ Espinosa, *Tratado Político*, p. 309.

¹⁴ Espinosa, *Ética*, Parte I, prop. XXXI.

O homem, em afecção, a mercê do mundo, livre em sua própria natureza e no divino, é aquele que vive mais de acordo com a realidade da substância do mundo, distante da ignorância e dos obscurantismos propostos por uma visão inadequada de Deus. A política é, portanto, local da necessidade; de um manifestar da natureza humana. Nos trâmites dos caminhos políticos o jogo das potências consagra uma ideia de autoconservação. Neste ponto estamos mais próximo de uma adequada compreensão do homem, segundo Espinosa. Suas motivações e movimentos em meio aos seus, são manifestações de sua natureza, que volitiva, procura se manter intacta neste mundo, em meio às outras potências. Segundo a *Ética*, “nenhuma coisa pode ser destruída, a não ser por uma causa exterior.”¹⁵

A REALIDADE DOS ENTES POLÍTICOS: A ESFERA POLÍTICA ENQUANTO CAMPO DE ATUAÇÃO DO HUMANO

Partimos do princípio que é neste mundo de atuação plena das potências que a vida se dá, visto que “toda coisa se esforça, enquanto está em si, por perseverar o seu ser.”¹⁶ Levando em conta ainda que, na tentativa constante de manter a identidade, o ente, se movimenta a ponto de enfrentar ou desviar-se do ‘outro’. A natureza peculiar de cada ente determina seus traços, e faz de sua necessidade um caminho inevitável a ser seguido. A esfera da necessidade, de forma assaz, promove o embate dos contrários. A política é o campo das diferenças que, para se conservarem, por vezes precisam se opor, contrariar e até mesmo destruir o obstáculo à sua proliferação, manifestação e conservação. Assim, naturalmente, no existir, Espinosa dispara que “as coisas são de natureza contrária, isto é, não podem coexistir no mesmo sujeito, na medida em que uma pode destruir a outra.”¹⁷ Parece que a guerra é inevitável; e justificada como um aspecto da própria necessidade, da natureza das coisas em geral, que, uma vez estando no mundo, pretendem se manter enquanto tal, na medida de suas forças e de acordo com sua própria essência. Partindo desta concepção de mundo, percebe-se que a ideia do

mestre Heráclito de *polêmos* (πολεμος)¹⁸ é vigente, não obviamente, numa perspectiva dialética, mas, na de um combate constante e natural entre as partes componentes dos cosmos.

É da natureza do mundo este entrelaço de suas formas; é próprio do mundo, que algumas coisas esmaguem outras, e que os mais fracos e menos hábeis estejam condenados a ser tornarem presas dos mais fortes. A guerra da autoconservação guia a natureza humana para um embate da qual, uma fuga, representa não estar mais no mundo, e o enfrentamento das adversidades não significa somente uma afirmação de todos os aspectos ontológicos dos seres que pelejam, mas o extinguir-se daqueles que não suportam um chamamento de sua própria natureza. Frente a frente com a natureza humana, sem mais nada a esconder ou fábulas a contar, a política representa este jogo mortal dos seres que querem se autoconservar.

Um projeto político numa perspectiva idealista ou de arquétipos, no fundo é, a ocultação dos atores, que buscam, nada além, do que satisfazer, realizar suas alegrias e debandar as suas tristezas. A vontade e os apetites, lançam os seres para o enfrentamento da necessidade. A realidade do homem é os seus desejos, sua missão suprema de autoconservação (*conatus*) e o cuidado de seus afetos: fora deste esboço, atribuímos um reinado ao homem, no qual ele não poderá, de forma alguma ser seu soberano. “Ou seja, dizem que a alma pode sentir e perceber de muitos modos, não a si mesma nem as coisas que existem, mas somente aquelas que não são nem em si, nem em parte nenhuma; a alma pode, por sua força somente, criar sensações ou ideias que não são aquelas das coisas, de tal modo que em parte a consideram como um Deus.”¹⁹

Recolocar o essencial ou aquilo que movimenta o motor da história, enquanto ponto de partida para a fundamentação de um ideia

¹⁸ “É necessário saber que a guerra é comum e que a justiça é discórdia e que tudo acontece mediante discórdia e necessidade. A guerra é a origem de todas as coisas e de todas ela é soberana, a uns ela apresenta-os como deuses, a outros, como homens; de uns ela faz escravos, de outros, homens livres.” *Os Filósofos Pré-socráticos*, p. 200.

¹⁹ Espinosa, *Tratado de Correção do Intelecto*, prop. 60.

¹⁵ Espinosa, *Ética*, Parte III, prop. IV.

¹⁶ Espinosa, *Ética*, Parte III, prop. VII.

¹⁷ Espinosa, *Ética*, Parte III, prop. VI.

de Estado e de uma concepção política significa uma das empreitadas espinosistas em seus implacáveis ataques à tradição como um todo e na forma como ela fora montada. Note-se que, mesmo estas ficções teóricas e que tentaram explicar o mundo também são frutos de uma tentativa de autoconservação. Mas a força, quando liberta; o intelecto, quando esclarecido; a liberdade, na medida de sua restauração; e o reconhecimento dos afetos; são lanças no coração da crença e um martelo no castelo de cartas construídos pela história.

Noutros termos, no deduzir do estudo da natureza humana e, para contribuir para este estudo com a mesma liberdade de espírito que é costume contribuir para as investigações matemáticas, tive todo cuidado em não ridicularizar as ações dos homens, não as lamentar, não as detestar, mas adquirir delas verdadeiro conhecimento. Considerei também as emoções humanas, tais como o amor, o ódio, a cólera, a inveja, a soberba, a piedade e outras inclinações da alma, não como vícios mas como propriedades da natureza humana: maneiras de ser que lhe pertencem como o calor e o frio, a tempestade, a trovoadas e todos os meteoros pertencentes à natureza atmosférica.²⁰

Espinosa esclarece o seu projeto teórico, que vem desde sua *Ética* e desemboca numa visão política. Ponto de vista que precisa levar em conta aquilo que os homens são (necessidade) e não como gostaríamos que eles fossem, ou seja, deve-se agora apontar que “os homens são mais conduzidos pelo desejo cego que pela Razão.”²¹ Outra consideração fundamental, marca em Espinosa os abismos que há entre os desejos dos homens, promovendo uma primeira separação; mas, no fundo, encontram-se quando buscam se realizar. Não que possamos desejar necessariamente as mesmas coisas, mas a satisfação de um desejo, ou de um afeto, pode implicar no enfraquecimento de outro ser, portanto, na sua não satisfação, sua tristeza e até mesmo eliminação. Já que um se dá, enquanto ameaça somente como causa externa de outro. Pois “[...] cada um julga, segundo a sua afecção, o que é bom, o que é mau, o que é melhor e o que é pior, daí segue

que os homens podem diferir tanto por juízo como pelas afecções.”²²

A política enquanto o lugar dos diferentes, também pode ser enquadrada como terreno de apresentação dos desejos, enquanto este, *cupiditas*, é considerado por Espinosa como “a própria essência do homem”²³. O desejo é justamente uma afecção do homem que se move em direção a sua realização enquanto ser e atualização de sua perfeição (necessidade), seja numa determinação de alegria, ou de tristeza. Em vista disso, Espinosa declara que, “pelo nome de desejo entendo todos os esforços, impulsões, apetites e volições do homem, os quais variam segundo a disposição variável de um mesmo homem e não raro são de tal modo opostos entre si que o homem é puxado em sentidos contrários e não sabe onde voltar-se.”²⁴ Percebe-se a partir desta concepção de homem, que, apesar de constituir-se numa humanidade e serem partícipes de uma mesma substância, são ao mesmo tempo, tão distante de si pela forma como são afetados e geram suas afecções no mundo.

Os homens parecem, num primeiro plano, como indivíduos incomunicáveis, insociáveis e numa relação absoluta com relação a outrem; pois, este pode ser causa de sua afecção de tristeza e de não complemento de seus desejos. O outro, transforma-se portanto, enquanto não realização daquilo que o ente deseja, não somente uma ameaça, como uma impossibilidade de passagem de uma perfeição menor para um estágio de perfeição maior.

Um guerra efetiva, natural e constituinte de todos os entes do mundo; para existir, sujeito aos maiores graus de necessidade do mundo, os entes estão submetidos à estes conflitos; a guerra dos afetos, dos desejos, das afecções e a busca de confirmação da essência são o palco de um ‘estado de natureza’, real, do qual todas as coisas derivam. As consequências destas relações podem ser aceleradas ou reprimidas; estimuladas ou manipuladas; mas a essência do ser-do-homem, enquanto o ente do desejo é sua causa necessária para o existir. Por conseguinte, Espinosa escreve que, “a capacidade natural dos

²² Espinosa, *Ética*, Parte III, prop. LI, Escólio.

²³ Espinosa, *Ética*, Parte III, prop. LIX. Definição das Afecções.

²⁴ *Ibidem*. Idem.

²⁰ Espinosa, *Tratado Político*, p. 306.

²¹ Espinosa, *Tratado Político*, p. 308.

homens, isto é, o seu direito natural, deve ser definido não pela Razão, mas por toda vontade que os determina a agir e através do qual se esforçam para se conservar.”²⁵. Uma concepção de Estado, só pode ser pensada, se sua base estiver adequadamente exposta em sua essência, ou seja, o homem e suas afecções.

A essência, portanto deste Estado é o homem; e estado natural do homem é o desejo; as determinações políticas se dão muito mais no campo dos sentimentos do que em posicionamentos racionais. Fora deste enquadramento e distante destes pressupostos, qualquer teoria seria digna de uma ficção. Não estaria disposta nem apta a se corresponder de fato à existência real das coisas, invertendo as causas e os efeitos e conjeturando à partir daí, uma natureza humana em axiomas falsos e falaciosos. A Razão, segundo Espinosa, é um modo de ser do homem, o atributo de pensamento. Mas o corpo, é um caso à parte e fundamental nesta estrutura que compõem o humano; este detém uma determinada autonomia, sua forma de relação própria e é estado puro de afecção. Desta maneira, afeta alma e propõem caminhos à razão, das quais esta, por muitas vezes não pode esquivar-se.

Uma afecção, enquanto se refere à alma, é uma ideia, pela qual a alma afirma a força de existir do seu corpo, maior ou menor que antes. Quando, portanto, a alma é dominada por alguma afecção, o corpo é simultaneamente afetado por alguma modificação pela qual se aumenta ou diminui o seu poder de agir. Ora essa afecção do corpo recebe da sua causa a força de perseverar no seu ser a qual por conseguinte, não pode ser refreada nem suprimida a não ser por uma causa corpórea, que afete o corpo de uma modificação contrária à primeira e mais forte que ela e, por consequência a alma é afetada, a alma é afetada pela ideia de uma modificação mais forte e contrária à primeira.²⁶

O jogo político não é palco privilegiado de uma razão que se manifesta pura em sua plenitude. Não é um campo livre de influências que se escondem, determinam e impulsionam o agir e os enunciados. O corpo, suas paixões, sua

lubricidade²⁷, a avareza²⁸, a embriaguez²⁹, a luxúria³⁰, a cólera³¹, a crueldade ou ferocidade³², e a pusilanimidade³³, entre outros, são afetos que estrelam brilhantemente no céu negro das escolhas. Se fazem presentes, tanto quanto a comiseração³⁴, a segurança³⁵ e a alegria³⁶, que aqui, não funcionam como antônimos, mas, demonstração da tensão afetiva constante em que se encontra um sujeito em modo de ação no mundo. Espinosa fundamentara as variantes dos afetos humanos, para daí, haurir uma base sólida na sua leitura sobre as relações nas quais estes diversos estados afetivos se encontram.

CONCLUSÃO

Não há possibilidade alguma de deixarmos de lado as afecções e não sermos afetados no mundo: a única saída, neste ponto, seria transformar a essência completamente, passando a ponte do *conatus* para a paixão (*passion*) pura, ou seja, a morte. Fora desta condição de morte, a imersão nesta temporalidade dos afetos significa operar com o mundo e tudo que lhe faz parte, ou seja, sentir em maior ou menor grau as formas inúmeras das afecções. Infinitas maneiras de sentir, em que, uma à uma, são traços de uma criatura viva, de um ente movente e um sujeito que busca uma maior perfeição de si no mundo. A necessidade no mundo é um desfile de paixões que afirmam os entes e delatam uma natureza humana. Todos os homens são iguais, “bárbaros

²⁷ Espinosa, *Ética*, Parte III, prop. LIX, Explicação XLVIII. *Libitia*.

²⁸ Espinosa, *Ética*, Parte III, prop. LIX, Explicação XLVII. *Avaritia*.

²⁹ Espinosa, *Ética*, Parte III, prop. LIX, Explicação XLVI. *Ebrietas*.

³⁰ Espinosa, *Ética*, Parte III, prop. LIX, Explicação XLV. *Luxuria*.

³¹ Espinosa, *Ética*, Parte III, prop. LIX, Explicação XXXVI. *Ira*.

³² Espinosa, *Ética*, Parte III, prop. LIX, Explicação XXXVIII. *Crudelitas seu Saevitia*.

³³ Espinosa, *Ética*, Parte III, prop. LIX, Explicação XLI. *Pusillanimitas*.

³⁴ Espinosa, *Ética*, Parte III, prop. LIX, Explicação XVIII. *Comiseratio*.

³⁵ Espinosa, *Ética*, Parte III, prop. LIX, Explicação XIV. *Securitas*.

³⁶ Espinosa, *Ética*, Parte III, prop. LIX, Explicação II. *Laetitia*.

²⁵ Espinosa, *Tratado Político*, p. 308

²⁶ Espinosa, *Ética*, Parte IV, prop. VII, Demonstração.

ou cultivados estabelecem em toda parte costumes e se dão um estatuto civil, não dos ensinamentos da razão, mas da natureza dos homens, isto é, da sua condição que se deve deduzir as causas e os fundamentos naturais dos poderes públicos”.³⁷

Espinosa discerne que, um estado *in natura*, constante, latente e oculto pela própria ignorância dos homens é que deve ser o motivo de sociabilidade entre os homens. Tendo em vista esta natureza, pois, em “*verdade os homens são feitos de tal maneira que não podem viver sem uma lei comum.*”³⁸ Enumera-se assim a qualidades comuns do homens e suas virtudes. Qualificação humana tal que, resume o estar no mundo para Espinosa como uma certa coragem. Sentimento que permite aos sujeitos enfrentarem-se no seu cotidiano, resguardando-se ao máximo e por vezes, muito mais do que isso, em prol da vida e de seu estado de autoconservação. “Com efeito, a liberdade da alma, quer dizer, a coragem, é virtude privada; a virtude necessária ao estado é a segurança.”³⁹

O Estado pode ser a única garantia de uma vida tranquila e segura, em meio ao turbilhão que é, para Espinosa, a essência do homem. Enunciado tal, que se confirma na medida em que voltamo-nos para uma relação de autoconservação – isto é: cada um fará tudo aquilo que lhe parecer conveniente, para perpetuar a sua essência. Se essa ação não obedece outras regras, a não ser a condução sem rumo algum da necessidade, os entes, correm risco completo em sua pequena fração de eternidade, de serem eliminados. O Estado aqui, significa a força, que, em Espinosa, não protege os *conatus* mais fracos dos mais fortes. Mas, confirma a superioridade daquele, que ao manifestar-se exerce sua influência sobre o menos perfeito, numa relação de normalidade e naturalidade, pois é desta forma, que a Natureza é conduzida. À par deste esquadro, é tratar a natureza em todas as suas formas (e o homem é uma forma desta), com concepções inadequadas e que não dizem respeito a maneira como o homem se move e se determina no mundo. O Estado, nada mais é do que um resultado da

natureza humana; um Estado verdadeiro, está comprometido com esta Natureza; viver conforme a razão neste Estado é perceber a necessidade e a infinidade de paixões que se manifestam através desta. O primordial destes sentimentos, aquele pela vida, é verdade imanente de todo ente; sua força e capacidade de ação não são consequências de um livre arbítrio, mas de sua Razão e de sua Natureza.

E assim chamo livre a um homem na medida em que vive sob a conduta da Razão porque, nesta mesma medida, é determinado a agir por causas que podem ser adequadamente conhecidas unicamente através de sua natureza, ainda que essas causa o determinem necessariamente a agir. A liberdade com efeito, como o mostramos, não suprime, mas, pelo contrário, coloca a necessidade da ação.⁴⁰

Agir é colocar-se diante do mundo enquanto um ser movente, que busca seu espaço e tenta realizar os seus desejos. Implica necessariamente atuar à partir de algumas condições e sobre outros entes; não há espaços vazios na Natureza, mas pontos que são ocupados, ora por um, ora por outro ente que, de acordo com sua essência, seu grau de perfeição e sua determinação para sua autoconservação, ocupam estes lugares, e buscam se manter neles, até que sejam destituídos e adiram a mais um aspecto da necessidade. A política enquanto esfera da liberdade é em Espinosa, liberdade de ação. Ação que, pela sua própria natureza parte da, afirmação efetiva das essências, eliminando os obstáculos insurgentes ou ainda aquilo que lhe busca extinguir; ou aderindo à extinção por causa de uma ação de igual ou maior força na natureza. Desta forma, não há nada “[...] efetivamente, na Natureza que se possa pertencer de direito a um e não a outro, mas tudo é de todos, isto é, cada um tem direito na medida em que possui poder.”⁴¹

A política é o direito do mais forte, se, segundo Espinosa, uma visão adequada das formas e motivações dos homens em agir forem levadas em consideração. O Estado espinosista respeita um visão de natureza humana que

³⁷ Espinosa, *Tratado Político*, p. 307.

³⁸ Espinosa, *Tratado Político*, p. 305.

³⁹ Espinosa, *Tratado Político*, p. 307.

⁴⁰ Espinosa, *Tratado Político*, p. 310.

⁴¹ Espinosa, *Tratado Político*, p. 310.

estabelece um jogo constante dos seres que no fundo, prezam somente pela sua vida. Criam economias, teorias, filosofias, religiões e toda parafernália moral para determinar suas ações; mas em nível mais profundo, o que está em jogo é a tentativa dos homens, em sua natureza comum e suas peculiares formas de manifestação manterem-se vivos. A moralidade explica a vida, mas um tipo determinado de vida. Ela não justifica nem a vida nem as ações deliberadas dos homens. A necessidade é a causa eficiente de todas as coisas; a realidade enquanto aquilo que o ser é, em sua verdade mais clara e imanente é a única explicação plausível para as escolhas dos homens, suas formas de vida e seus valores.

O homem livre realiza-se de acordo com sua natureza e domina-se enquanto sujeito das afecções. Domina suas forças, concentra-as e dissipa-as de acordo com as oportunidades e as circunstâncias; mantém seus acordos em vista de, junto com o outro realizarem os propósitos de sua natureza perfeita. Por isso, “dois indivíduos, absolutamente da mesma natureza, se unem um ao outro, formam um indivíduo duas vezes mais poderoso que cada um deles separadamente. Portanto, nada mais útil ao homem do que o próprio homem.”⁴²

Apenas os homens livres se encontram de fato na cidade. Somente estes têm espaço para suas deliberações e pode muito além de desejar ser feliz, agir bem e viver bem, procurar enquanto homens “ser, agir e viver, isto é, existir em ato.”⁴³ Espinosa conclui que “a melhor regra da vida para se conservar a si mesmo tanto quanto possível é aquela que é instituída pela razão, e daí resulta que o melhor que faz, seja um homem, seja uma cidade, é o que fizer enquanto for completamente senhor de si próprio.”⁴⁴ A virtude dos homens livres consiste em agir, viver e conservar o seu ser, tanto quanto lhe for preciso como em tudo que lhe for útil. Uma cidade soberana se dá somente nestas condições, e viverá conforme as designações destes homens livres. Esta vive em processo de constante autorrealização dos sujeitos que se adequaram a sua natureza, reconhecem suas afecções e

restabelecem-se de acordo sua virtude (aquilo que é útil para agir, viver e conservar o seu ser). Por isso, na realização plena da essência do homem, este vive sobre o estandarte da esperança. Um sentimento doce e pleno, que supera uma instabilidade e tensão entre as diferentes afecções dos sujeitos e lhes coloca como potência absoluta indo ao encontro, cada qual de seu ser. A alegria torna-se um estado latente, pois a perfeição se realiza a cada passo, onde “o bem que cada um dos que segue a virtude deseja para si, desejá-lo-á também para os outros homens.”

No estado de natureza, os homens são tão distantes entre si, que as discordâncias não seria resolvidas no discurso, mas na ação. O *conatus* impera e delibera conforme sua necessidade e tal ação teria sua plena justificativa neste estado. Se uma sociedade de homens que pudessem se realizar em sua essência e no alcance deste estado natural é praticamente impossível, a cidade é criada como um meio capaz de refrear a razão e extirpar as afecções entre os homens com vista de, externamente, propor uma outra condição de vida. Externa, pois, uma ideia de bem e mau, justo e injusto deverá ser arquitetada para fundamentar o juiz (soberano) que age conforme as ações dos homens e julga mediante suas prerrogativas de superior e absoluto.

O temor se instaura, e por medo de extirpar sua própria vida, o cidadão não infringe as convenções do soberano. O homem livre do estado natural, se adequa às condições que lhe são propostas e deixa exercer sobre si, uma força maior que a sua, sob pena de que, insistindo com a sua força, seu ser seja extinto. Por isso, a liberdade é cerceada nesta cidade e o terror e a tristeza instaurados. “Sobre uma população livre a esperança exerce maior influência que o medo; sob uma população submetida pela força, pelo contrário, é o medo o grande móbil, não a esperança.”⁴⁵ Uma sociedade, dando plenas condições de natureza aos seus partícipes é a única que pode ser realmente virtuosa ou livre. Fora disso, a essência do homem é negada numa justificativa política de paz e ordem, ao mesmo tempo ressona o medo, a prisão e a tristeza.

Concluimos nesta análise que Espinosa esclarece estas diferenças bem como norteia uma

⁴² Espinosa, *Ética*, Parte IV, prop. XVIII, escólio.

⁴³ Espinosa, *Ética*, Parte IV, prop. XXI.

⁴⁴ Espinosa, *Tratado Político*, p. 319.

⁴⁵ Espinosa, *Tratado Político*, p. 321.

ideia de liberdade para demonstrar nossa infelicidade, corruptibilidade, hipocrisia e desnaturalização. Uma cidade livre, e para poucos, ou uma sociedade controlado, e para muitos. Classe de uma minoria que busca sua alegria conhece seus limites e preza pela liberdade dos seus, mesmo que, por vezes isso lhe custe a própria vida. Ou ainda, de uma maioria, que vive sob o pavor, desconhecendo a necessidade das coisas e do mundo, e tendo uma imagem fraca e débil de si mesma, renuncia o seu próprio ser com a promessa de se manter no mundo ao menos, viva. “Da primeira pode-se dizer que tem culto da vida, da segunda, que procura apenas escapar à morte; uma, digo que se esforça para viver por si mesma, a outra obedece constrangida a lei do vencedor.”⁴⁶



REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

DELEUZE, Gilles. **Filosofia Prática.** São Paulo: Escuta, 2002.

ESPINOSA, Baruch de. *Ética.* Tradução e notas da Parte I de Joaquim de Carvalho, tradução das Partes II e III de Joaquim Ferreira Gomes, tradução das Partes IV e V de Antônio Simões. In: _____. **Espinosa.** Seleção de textos de Marilena Chauí; traduções por Marilena Chauí et al. 3. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983. p. 69-299. (Os Pensadores).

_____. *Tratado da Correção do Intelecto.* Tradução e notas de Carlos Lopes de Mattos. In: _____. **Espinosa.** Seleção de textos de Marilena Chauí; traduções por Marilena Chauí et al. 3. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983. p. 41-68. (Os Pensadores).

_____. *Tratado Político.* Tradução de Manuel de Castro. In: _____. **Espinosa.** Seleção de textos de Marilena Chauí; traduções por Marilena Chauí et al. 3. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983. p. 301-364. (Os Pensadores).



⁴⁶ Espinosa, *Tratado Político*, p. 321.

DIREITOS SUBJETIVOS NA FILOSOFIA DO DIREITO DE ESPINOSA *

FERNANDO DIAS ANDRADE **

Boa tarde a todos. É um prazer rever os amigos do Grupo Filosofia e Direito, é um prazer pessoalmente vir aqui à Universidade São Judas participar desta jornada, dado que é a primeira vez que eu venho aqui à Universidade São Judas. Eu tenho um texto aqui que é um pouco longo, então eu praticamente vou falar sem texto. A ideia é apresentar o que seria o tratamento espinosano do problema do direito subjetivo, dado que não apenas a noção de direito subjetivo explicitamente não existe em Espinosa (o termo, a expressão direito subjetivo não está em Espinosa), mas essa expressão, que já é usada por outros juristas aos quais ele refere, é indicada por ele. Então, tratar direito subjetivo em Espinosa representa uma dupla dificuldade, primeiro, porque é preciso localizar o que seria isto na filosofia espinosana; uma vez feito isto, é preciso reconhecer qual é a crítica espinosana e o que resulta dela. Reconheço que há um tratamento crítico da ideia de direito subjetivo por parte de Espinosa, no qual o termo de certa maneira é esvaziado como se ele não pudesse mais ser utilizado pela filosofia jurídica. Mas o problema permanece, o dos direitos de alguém: como denominar e como compreender o que são os direitos de alguém. Como compreender o que é o *jus*? Procurarei dizer o que ele coloca no lugar.

O direito em Espinosa tem um tratamento muito curioso, que em resumo pode ser dito um projeto de esvaziamento do direito. Espinosa

trata dos temas jurídicos explicitamente em duas obras: a parte final do *Tratado teológico-político* e a totalidade do *Tratado político*, respectivamente de 1670 e 1677 (o *Tratado político* foi de publicação póstuma). Em ambos, há uma teoria do direito natural e uma teoria do direito civil, que foram rapidamente consideradas uma teoria hobbesiana (à maneira hobbesiana) do direito natural (inclusive porque Espinosa utilizava muito o vocabulário hobbesiano) e uma teoria do direito civil que é justo reconhecer como uma teoria democrática, uma defesa da democracia na filosofia política e jurídica de Espinosa. Embora Espinosa tenha essa feição hobbesiana por conta do vocabulário, na verdade Espinosa é um anti-hobbesiano, ele usa todo o vocabulário hobbesiano para escrever contra Hobbes. Ele também se interessa em tratar das questões do direito porque a sua finalidade teórica é a política, e naquele momento não há como tratar da política e fazer uma defesa da democracia sem entrar na abordagem jurídica do Estado e da política. É a maneira como se discute a questão do Estado. Os autores mais lidos e mais relevantes na Holanda no momento são Hobbes e Grotius, então não há como fugir da questão jurídica e do tratamento jurídico da política. Mas Espinosa faz dos termos jurídicos termos muito aproximados da teologia num sentido: como os termos da teologia, os termos jurídicos seriam construções supersticiosas, seriam construções fictícias. Por exemplo, embora nós em direito utilizemos os termos *jus* e *lex* como termos jurídicos, no caso da *lex* ela existe mais como uma entidade histórica e política do que como uma entidade jurídica. O que é essa *lex* concebida pelo direito? Na verdade é uma construção ideológica. E há uma crítica de Espinosa à questão da lei, ao lugar do direito positivo, especialmente dentro de uma crítica que

* Transcrição (donde a oralidade do texto) da palestra originalmente apresentada pelo autor em 23 de agosto de 2011 na VI JORNADA DE FILOSOFIA E DIREITOS HUMANOS (COLÓQUIO JUSTIÇA E DIREITOS SUBJETIVOS), organizada por Floriano Jonas Cesar na UNIVERSIDADE SÃO JUDAS TADEU (São Paulo, SP).

** Filósofo espinosano do Direito e Professor adjunto de História da Filosofia na UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO PAULO - UNIFESP.

ele faz à violência de uma maneira geral. Mas, no que nos interessa aqui, que é a questão do *jus*, está o centro da abordagem espinosana do direito. É famosa a identidade que Espinosa faz entre *jus* e *potentia*. Ele fala algumas vezes do *jus sive potentia* – o direito, ou seja, a potência. O interesse de Espinosa é substituir o termo *jus* pelo termo *potentia*. Significa isso dizer que para Espinosa *jus* não existe; não existe, na realidade. Trata-se de uma construção imaginativa, que tem seu lugar no ambiente jurídico, que é imprescindível ao vocabulário jurídico e mesmo ao vocabulário político e teológico. Mas, enquanto uma essência, não existe, ou carrega uma contradição, que exige ser denunciada pela razão. Isso que é dito *jus*, direito de alguém, seja direito de Deus, direito de alguém que detém a *potestas*, direito de um indivíduo, é recebido e reconhecido por Espinosa exclusivamente como *potentia* individual. Significa que só se pode conceber o direito de alguém em termos racionais se concebermos a potência de alguém. Nós só podemos conceber que alguém tem direito se com isso queremos dizer juridicamente que alguém tem potência. Em resumo, para Espinosa ter potência implica em ter direito e vice-versa. Agora, *potentia* é um termo que pertence à ontologia racional. *Potentia* é um dado natural real, apreensível pelo intelecto, dado necessariamente. A *potentia*, portanto, para Espinosa está posta. Esse costume jurídico de denominar como *jus* o que na verdade é *potentia*, gera um equívoco, gera a alimentação de uma concepção supersticiosa (à luz de Espinosa) segundo a qual essa *potentia* seria uma espécie de faculdade, seria uma espécie de suporte de qualidades. Então, quando nós apresentamos na filosofia espinosana o problema do sujeito de direitos, efetivamente, à luz da filosofia de Espinosa, essa é uma construção imaginativa e supersticiosa de ponta a ponta. Primeiro, porque um indivíduo é reconhecido como tal por Espinosa exclusivamente na medida em que é uma atividade atual, exclusivamente enquanto é uma estrutura individual consistente, dotada de uma essência ativa em ato, um ente individual singular efetivamente existente, porque é *potentia* e porque realiza agora uma ação. Ele não é uma potencialidade a ser atualizada, não é uma faculdade a ser exercida e a ser

reconhecida ou a ser protegida. Ele é uma ação sendo concretizada. Toda *potentia*, em Espinosa, é atual, não é uma potencialidade. Se eu quiser falar de direito subjetivo, isso só fará sentido se for um direito subjetivo igualmente atual, igualmente realizado, igualmente dado como concretização do próprio direito. Ora, eu não posso em Espinosa conceber o direito, portanto como uma faculdade ou como uma potencialidade; eu não posso conceber o direito de alguém como algo a ser exercido, a ser reconhecido. Eu só posso efetivamente reconhecer um direito de alguém como direito se ele já é exercido, como *potentia* atual, como efetivação de um direito. Agora, se ele é isto, qual é a utilidade do termo direito segundo Espinosa? Nenhuma. É por isso que ele elege o termo *jus* como uma entidade que pertence à imaginação e não à razão. Mas ela é inevitável no cenário da política e do direito. Embora seja possível fazer esse esvaziamento do termo *jus*, não é possível pensar o jurídico ou dizer o jurídico sem o termo. Trata-se então de dar, se isso for possível, uma feição racional a esse termo, e torná-lo racional, tornar a noção de direito – direito subjetivo – algo racional, algo que faça sentido para a razão.

Ao tratar este termo, algumas referências precisas podem ser lembradas. Em primeiro lugar, de forma mais distante o direito romano e a filosofia tomista; mas, mais de perto, as concepções de Suárez, de Grotius (que é representante do direito romano-holandês) e, evidentemente, de Hobbes. Pufendorf também é importante, mais como leitor do que como influência sobre Espinosa; pode-se dizer até que Pufendorf não é relevante para a construção da filosofia espinosana, mas ele é muito relevante como leitor. Igualmente relevante como leitor é um outro autor da filosofia do direito romano-holandês, bem menos conhecido do que Grotius, um autor chamado Ulrik Huber. Esses autores todos são relevantes para o discurso seiscentista sobre o *jus*; e, no que diz respeito aos primeiros, são levados em conta por Espinosa quando ele mesmo trata do tema. Em geral, Espinosa escreve contra todos eles, e os seus leitores recusam-se a aceitar a crítica espinosana do *jus*. Qual a razão da contrariedade de Espinosa diante dessas tradições e qual a razão da recusa por Pufendorf

e Huber da noção espinosana de direito? Tratar de direito subjetivo, não importa a concepção, exige retomar pelo menos a noção de pessoa, a noção clássica de pessoa do direito romano. A noção de pessoa do direito romano, apesar da sua evolução própria, não equivale à ideia de um sujeito de direitos. Essa noção de sujeito de direitos é moderna; sua construção plena é moderna, ela vem do final da Idade Média, mas sua construção plena pode-se dizer uma coisa moderna, e por isso mesmo desconhecida da história do direito romano e de toda a mitologia romana. Mas a noção de pessoa como um indivíduo político jurídico dotado de direitos existe no direito romano, e ela vai permanecer daí por diante. Tem direitos aquele que pode ser reconhecido como pessoa; é pessoa aquele que pode ter direitos reconhecidos ou já os tem. Quando a noção de pessoa ingressa na Filosofia, quando deixa de ser apenas uma construção jurídica, um termo técnico jurídico e ingressa na Filosofia, ela ganha um conteúdo diverso do direito romano quando ela é apropriada plenamente pela metafísica, e nós vemos essa construção com clareza em Tomás de Aquino, quando, ao explicar o que pessoa é, faz uma relação direta entre a pessoa e o suporte de direitos, o detentor de direitos, o indivíduo ao qual se relacionam direitos – e obrigações, e deveres. Tanto no direito romano quanto na construção tomista, a abordagem do *jus* se faz dentro de um vocabulário técnico, ainda, do direito, onde tratar do direito significa tratar, envolve tratar de obrigações de um mesmo sujeito. Significa isso que quando alguém tem direitos, quando alguém é reconhecido como pessoa, é atrelado a uma autoridade, seja porque é conhecido como autoridade, seja porque é conhecido estando sob uma autoridade. Ser pessoa significa ocupar um lugar dentro de uma hierarquia de poder, ocupar um lugar dentro de uma hierarquia de direitos e obrigações, ocupar um lugar dentro de uma hierarquia. É ser encaixado num modelo hierárquico dado. É, portanto uma construção transcendental. Isso começa a mudar profundamente (e aí é que nós vemos a noção de direito subjetivo aparecer) com Suárez. Embora Suárez seja tomista, um continuador forte do tomismo, ele revoluciona a noção de sujeito de direitos, inclusive porque

direito subjetivo como uma qualidade desse que é reconhecido como sujeito aparece pela primeira vez na filosofia de Suárez. Ora, por que alguém tem direitos em Suárez? Alguém tem direitos não porque está colocado numa devidamente numa hierarquia, embora a hierarquia esteja aí, mas por conta de uma natureza essencial que deve ser reconhecida e respeitada. Há algo na essência humana, há algo na essência individual que põe os direitos que alguém tem, independente da vontade de legisladores. Donde falar de direitos subjetivos a partir de Suárez envolve desenvolver uma metafísica que faça essa ponte entre a essência do indivíduo e os direitos que devem ser reconhecidos por conta dessa essência. Apesar do ser humano ter essa essência que põe seus direitos, ele não é intérprete dos seus próprios direitos. Em Suárez há a versão ainda de uma interpretação autorizada, que é basicamente uma interpretação teológica, uma interpretação feita por uma autoridade. Quem rompe essa noção finalmente é Grotius, que apesar de manter a noção de uma essência individual que põe os elementos do direito subjetivo, garante que a razão humana faça do indivíduo o intérprete dos seus próprios direitos. Então, a partir de Grotius, e portanto a partir da filosofia do direito romano-holandês, nós temos claramente a ideia do ser humano como um ser racional, apto a dizer quais são os seus próprios direitos naturais por conta de um acesso racional à sua própria essência. Isso é importante para racionalizar a distinção entre *potestas* e *libertas*, entre poder e liberdade, entre uma capacidade jurídica que pertence a uma autoridade, que pertence a um poder estabelecido, e uma capacidade de ação, mas também uma capacidade jurídica, que pertence a um indivíduo. Há direitos que são dependentes da *potestas*, mas há direitos que são dependentes da vontade individual, e que podem ser decorrentes de um cálculo ético, portanto. Todavia, o que faz com que os direitos de alguém sejam assim reconhecidos numa ordem jurídica é a sua recepção pelo direito positivo. É preciso que o direito concebido pela razão seja reconhecido pelo direito positivo em Grotius para que ele tenha eficácia. Ele pode ser válido do ponto de vista da razão, mas isso não é suficiente para que ele tenha eficácia. Seja como for, a razão em Grotius aparece como um elemento

garantidor de validade para a concepção de direitos de um indivíduo. Hobbes tem uma visão um pouco crítica dessa noção. Ele conhece bem a concepção grotiana, e ele tem uma visão crítica porque ele exige tanto do direito quanto da lei eficácia plena para que sejam válidos como entidades reais. Não por acaso Espinosa vai ser aparentemente tão aproximado de Hobbes. É claro que uma lei positiva em Hobbes, quando obedecida, mostra-se eficaz, mas de que vale um direito se não é obedecido, se não é garantido, ou se é simplesmente impossível de ser realizado? Não vale de nada. Então, embora haja uma distinção importante entre *jus* e *lex* em Hobbes, mais importante é reconhecer que a lei determina o que é obrigação dos cidadãos em Hobbes mas o *jus* é válido mais na perspectiva de um cálculo ético, para Hobbes. Enquanto ele não é protegido pela lei e não é executado, ele não tem grande relevância. Tanto que o próprio Hobbes não valoriza tanto a discussão do *jus* quanto valoriza a discussão da lei natural. É menos importante uma discussão dos direitos de natureza em Hobbes do que uma discussão das leis de natureza em Hobbes. As leis de natureza dizem respeito não a direitos propriamente, mas a deveres, que são dados naturalmente e reconhecidos pela razão, se permitirmos que a razão os identifique. E há aquela oposição importante entre estado de natureza e estado civil em Hobbes.

Quando chega Espinosa, o cenário é esse. Pois bem: Espinosa não aceita validade da lei divina sobre a vida humana, porque para ele a lei divina vale exclusivamente para a vida religiosa e também é relevante para a vida natural. São âmbitos que devem ser separados, que são essencialmente separados e devem ser reconhecidos como tais. A lei divina, lei de Deus, lei dada por Deus, está segundo Espinosa posta nas Escrituras; ela não é nada complicada, não é preciso um intérprete da lei divina, não é preciso um intérprete da Bíblia, qualquer um pode pegar a Bíblia e lê-la, e entenderá sozinho o que diz a lei divina. Espinosa diz isso várias vezes no *Tratado teológico-político*. Não é preciso teologia para ter acesso à religião porque eu não preciso de intérpretes para ter acesso a Deus. Para ter acesso a Deus basta eu ler a Bíblia. É um texto extremamente simples, cheio de

histórias, de imagens, de alegorias, muito bem, mas que diz coisas perfeitamente simples que qualquer intérprete, por mais fraco que seja, é apto a compreender. Nós devemos amar ao próximo, devemos reconhecer que somos parte de Deus e assim por diante. São poucos os preceitos da Bíblia. A teologia que veio e inventou uma estrutura gigantesca que é totalmente ilegítima segundo Espinosa. Mas a lei divina só serve para isto, a vida do fiel; não tem nenhuma relevância para o direito e para a política. No caso das leis humanas, que não têm origem divina e que são de uma variedade impressionante, dado que cada comunidade tem uma diferença, elas são expressões necessariamente da vontade de quem detém a *potestas*. Mas o que torna válida, do ponto de vista da razão, uma lei positiva humana? Para resumir uma longa história, o que torna válida uma lei desse tipo para Espinosa é ela ter uma feição democrática. Somente quando a lei positiva é construída no interior de uma prática política democrática que ela realmente faz sentido de um ponto de vista racional para Espinosa. Do contrário, diferentemente, ela é apenas um instrumento de violência. Uma lei positiva tem poder, mas esse poder pode ser violento. E o poder representado pela lei positiva só é uma coisa útil se corresponder a uma potência coletiva de toda a *multitudo*, de toda a comunidade política, se tiver origem na própria multidão, no próprio povo. É por isso que a lei positiva tem de ser um instrumento institucional de uma democracia. No que respeita ao direito subjetivo, ao *jus*, ele terá uma conformação diferente dependendo da lei a que ele se refere. Eu posso falar de um *jus naturalis*, eu posso falar de um *jus divinum*, posso falar de um *jus positivum*, no sentido de que é um *jus* humano reconhecido pela lei positiva. Não há em Espinosa a expressão direito subjetivo, *jus subjectivum*; embora ele pudesse ter usado essa expressão, ele não a usa. Quando ele fala do *jus*, ou é um *jus* dado pela natureza (ou é um *jus naturalis*), ou é um *jus* reconhecido pelo *jus civilis* (a saber, pela lei humana). Para Espinosa, *jus civilis* e lei humana são a mesma coisa; o *jus civilis* em Espinosa não é um direito subjetivo que tem reconhecimento, não é um direito subjetivo, é um sistema de direito positivo. Agora, nunca em

Espinosa *jus* é uma faculdade. Quando ele fala de *jus naturalis*, trata-se de uma potência atual que é efetivamente realizada no estado de natureza. Quando ele fala do *jus civilis*, trata-se de uma potência atual que é efetivamente realizada no estado civil. Há alguma coisa parecida em Hobbes: ele também concebe um *jus naturalis* para o estado de natureza (embora se preocupe mais com lei natural, lei de natureza, lá) e, com relação do *jus* no estado civil, ele só existe no estado civil, não existia, não tinha relevância ou perde relevância no estado de natureza – quando estávamos lá ou quando voltamos ao estado de natureza em Hobbes. Espinosa, que na verdade não é um hobbesiano, mas é um anti-hobbesiano, numa carta famosa, afirma que a maior diferença que ele tem com relação a Hobbes é o fato de manter, no estado civil, o estado de natureza. De fato, não há em Espinosa uma distinção entre estado de natureza e estado civil: o estado de natureza e o estado civil são a mesma coisa, para Espinosa; ou o estado de natureza continua no estado civil. Consequência: o *jus naturalis* continua no *jus civilis* e mesmo ambos se confundem, tanto que ambos são potência. O *jus civilis* só vale como *jus* na medida em que é um *jus naturalis*. Como assim? Ambos só são reconhecíveis pela razão na medida em que são exercidos como potência. O *jus* não é em Espinosa, portanto, uma potencialidade que precisa ser atualizada, ele é uma atividade já sendo concretizada, ele é atividade atual, necessária, de uma essência. Portanto, o *jus* não tem como ser separado da potência. O *jus* não depende também de nenhum tipo de autorização ou proteção, e consequentemente ele não depende de nenhuma relação com nenhuma *potestas*. Espinosa separa, finalmente, *jus* e *potestas*, separa direito e poder na medida em que um direito se é racionalmente concebível, é independente de qualquer poder porque há uma distinção entre *potestas* e *potentia* em Espinosa. A *potestas*, em Espinosa, sempre é um poder violento.

Isso nos deixa, só para concluir, com pouco espaço para uma noção clássica de direito subjetivo em Espinosa. Isso foi visto já por Pufendorf, por Huber, pelos leitores juristas da época, que leram o *Tratado teológico-político* e que confirmaram essa noção quando leram o

Tratado político. Em geral, esses autores consideram que a noção espinosana de *jus* é inválida para o discurso jurídico porque ela impossibilita um cálculo moral do direito. Ela impossibilita uma consideração do direito como prática do justo, entendida a justiça como um valor moral, entendida a justiça como um valor transcendente ao qual tem de se adequar a ação do cidadão, de modo que eu possa considerar que é justo um direito se ele for bom, moralmente considerado. Ora, é isso mesmo: para Espinosa, não há como conceber transcendentemente um direito, como conceber transcendentemente uma cadeia de valores. Há, e nós fazemos isso, como conceber individualmente uma cadeia de valores. Nós somos seres morais, nós concebemos valores e concebemos inclusive o valor de justiça. E julgamos se uma ação é boa ou não, se um direito é válido ou não, se é justo ou não. A questão é que o que é racional independe da nossa vontade, na medida em que o que é racional independe da nossa imaginação e da nossa superstição. Espinosa também esvazia a noção de vontade. Para ele vontade e intelecto são a mesma coisa. Se um intelecto não é apto para conceber racionalmente algo, é porque esse intelecto é fraco, e o maior exemplo dado por Espinosa é o dos profetas, que têm uma fé muito intensa, uma imaginação muito forte e um intelecto muito fraco. Para conhecer a essência de algo é preciso fazê-lo a partir da razão e da intuição, e não a partir da imaginação. É por isso que toda concepção imaginativa ou supersticiosa de qualquer coisa, que seja inclusive do Direito, não pode ser tida como racional. O que sobra, por último? Sobra que fica esvaziada em Espinosa a noção de direito subjetivo dada como uma noção transcendente, posta pelo Direito. Fica esvaziada também a noção de sujeito de direitos, dado que em Espinosa não há sujeito de direitos, como suporte de direitos. Eu poderia falar do sujeito de direitos como um sujeito ativo, como um agente de direitos. E já que se trata de um agente de direitos, em termos espinosanos, é rigorosamente um agente de potência. E como potência não é potencialidade (já é atualização de uma potência), é um agente, só. Agora, há uma qualidade desejada, segundo Espinosa, que é a qualidade do sujeito político. Trata-se não de ser reconhecido como um sujeito

de direitos; trata-se de pôr-se como um sujeito político. Esse é o projeto espinosano para o sujeito de direitos. Não se trata de ser reconhecido como tendo direitos, de ser reconhecido por uma *potestas* como merecendo um direito; trata-se de criar o próprio direito, trata-se de pôr-se no cenário político-jurídico, o que em Espinosa só se faz pondo-se como sujeito político. E o único sujeito político verdadeiramente forte, permanente e livre, para Espinosa, é a *multitudo*, o sujeito coletivo, que constrói a política como democracia. Então, um sujeito verdadeiramente livre, que vive segundo direitos que podem ser reconhecidos como tais por uma razão, em Espinosa, é a *multitudo*, ou cada indivíduo como parte ativa e integrante da *multitudo* democrática.

É isto. Obrigado.



O BRINCAR: EVIDÊNCIAS DO CONATUS DA CRIANÇA

GRASIELA MARIA DE SOUSA COELHO *
IVANA MARIA LOPES DE MELO IBIAPINA **

1 CONSIDERAÇÕES INICIAIS

*Existirmos – a que será que se destina?
Pois quando tu me deste a rosa pequenina
Vi que és um homem lindo [...]
Apenas a matéria vida era tão fina...*

CAETANO VELOSO

Dialogando com o poeta da epígrafe inicial, pensamos que na existência da criança ela se descobre na vida por meio da brincadeira, que é fundamental para a interação e produção de conhecimentos sobre si mesma e sobre a realidade que se apresenta a ela, constituindo-se como atividade em que, sozinha ou em grupo, tenta interpretar o que move o mundo ao seu redor. O modo como a criança brinca indica sentidos que promovem o reconhecimento de especificidades e diferenças inerentes à existência de cada uma delas. O brincar gera para a criança inúmeras possibilidades de ação, compreensão, reconhecimento e interpretação do seu mundo, a partir do qual são feitas criações que a permitem navegar por outros horizontes, outros tempos e outros lugares, agindo com autonomia e forjando a própria experiência social.

O brincar proporciona o compartilhamento de significações, permite que a criança desempenhe papéis diversos, impulsiona a tomada de decisões e fortalece vínculos afetivos entre elas e também com os adultos. Isso provoca a troca que contigência o diálogo e, conseqüentemente, a produção sócio-histórico-cultural, por meio de

uma experiência criativa que viabiliza descobertas acerca dela própria e dos outros.

Tendo em vista essas considerações sobre o brincar, enfocaremos neste trabalho o conceito espinosano de *conatus*, relacionando-o ao brincar, enquanto instrumento potencializador da existência da criança, porque entendemos que quanto mais *conatus* houver, mais a criança será independente porque desejará afirmar a sua existência e a maneira pela qual ela o faz, é por meio do brincar.

Com o objetivo de expandir essas afirmações iniciais, organizamos o texto em duas partes. Na primeira parte, discutiremos sobre o *conatus* procurando evidenciar o movimento que o desejo provoca na existência humana. Na segunda parte, enfatizaremos o brincar como atividade que inflama na criança o *conatus* como potencializador da sua existência, gerando possibilidades de afetar e ser afetada nos encontros ao longo da sua vida.

2 CONATUS: POTENCIALIZANDO DESEJOS

O legado de Espinosa é mais bem entendido quando não estabelecemos prerrogativas da razão em detrimento das emoções, afetos e afecções e focamos nossa atenção para o aprendizado ético-afetivo. Espinosa (2007) inicia a discussão sobre o *conatus* na parte III da *Ética*, nomeando-o como o esforço em persistir na vida. Esse esforço constitui a essência de cada um, pois sem ele não insistiríamos na existência. Retirar de nós o *conatus* será também nos privar daquilo que nos impulsiona a ser e estar em constante expansão. Somos uma amálgama de corpo e alma e o esforço de um é também do outro. Se nos referimos à mente, o *conatus* é entendido como “vontade”, se nos referimos tanto ao corpo quanto à mente, podemos descrevê-lo como

* Pedagoga da REDE ESTADUAL DE ENSINO DO PIAUÍ e Professora da REDE MUNICIPAL DE ENSINO DE TERESINA. Mestranda em Educação pelo Programa de Pós-Graduação em Educação da UNIVERSIDADE FEDERAL DO PIAUÍ.

** Professora do Programa de Pós-Graduação em Educação da UNIVERSIDADE FEDERAL DO PIAUÍ. Doutora em Educação pela UFRN. Estágio Pós-Doutoral na PUC-SP.

“apetite” e se nos referimos a corpo e alma interconectados pela consciência ele é denominado de “desejo”, que é sempre uma aventura singular, distinta para cada indivíduo e que se sobrepuja na relação corpo/mente.

Essa relação alicerçada no desejo configura o devir que impulsiona a produção da existência única de cada ser. A filosofia espinosana pode ser entendida como a expansão racional do *conatus* ou desejo. Isto posto, temos que o *conatus* é busca incessante pela independência e autonomia do ser; a mente se empenha em existir no sujeito por tempo indefinido e é ciente disso. Porém, há estados passivos e ativos da existência humana. Segundo Scruton (2001, p. 84), na filosofia espinosana, existe diferença entre estados de espírito “ativos” e “passivos”, como esclarece a afirmação a seguir:

Nossa alma, quanto a certas coisas, age (é ativa), mas, quanto a outras, sofre (é passiva); isto é, enquanto tem ideias adequadas é necessariamente ativa em certas coisas; mas, enquanto tem ideias inadequadas é necessariamente passiva em certas coisas”. A distinção entre fazer coisas e sofrer coisas é uma distinção de grau, e, uma vez que Deus é a causa plena e originadora de tudo, somente ele age, sem que se aja sobre ele. Modos finitos, como nós, constituem elos nas cadeias infinitas de causalidade que cercam o mundo. No entanto, “na medida em que” nossos estados são gerados a partir de dentro – do *conatus* ou luta que constitui nossa natureza –, na medida em que somos causas deles, nessa medida somos ativos em relação a eles. Inversamente, na medida em que sofremos a ação de causas externas, somos passivos: vítimas de processos que não controlamos.

Ressaltamos que o Deus ao qual Espinosa se refere não é aquele transcendente e personificado pelas religiões, mas sim a substância inalienável e ontologicamente independente, sem a qual nada mais pode existir. A substância existe em si mesma e é concebida por si mesma. Deus não é diferente da natureza, não é causa exterior, é antes uma causa cujos efeitos não extravasam a si próprio e nisto consiste o monismo espinosano. Ao tratar de potência Merçon (2009, p. 40) nos diz: “ela não designa uma virtualidade de atualização contingente, mas é atividade causal inesgotável

na qual é determinada por sua própria essência a produzir, nela mesma, infinitas coisas em infinitos modos, gerando tudo o que é existente, ou seja, tudo o que é concebível.” Deus ou a Substância tem atributos: o pensamento e a extensão, ou seja, o sistema de ideias e dos objetos físicos, respectivamente. Diferentemente da Substância, os modos (nós, por exemplo) não existem independentemente, dependem da Substância para existir, como afirma a autora supracitada na seguinte afirmação:

Existir significa causar. Existir significa ter potência, significa participar da potência divina pela expressão de graus diversos do dinamismo causal da natureza. Nossa potência não funda um domínio com leis próprias, não nos concede autoridade para governar absolutamente. Imaginar-mo-nos como um “império num império” corresponderia a atuar de acordo com um suposto poderio que se coloca à margem na natureza, como se tivéssemos algum poder absoluto sobre nós mesmos, sobre a necessidade e a contingência. O pressuposto desse poderio é a definição do ser humano como substância distinta e separada da natureza. (MERÇON, 2009, p. 40).

Sendo assim, a potência humana não extrapola a natureza, mas é antes a expressão desta. Com relação à ideia adequada ou inadequada, a primeira refere-se àquilo que apresenta a marca interior da verdade e a segunda refere-se à privação de conhecimentos ou, como diz Scruton (2001, p. 74): “a ideia inadequada é opaca ao mundo, enquanto a adequada é transparente.” As ideias inadequadas estão relacionadas a impressões superficiais e imediatas, enquanto que as ideias adequadas, explicadas pela nossa potência de compreender aquilo que nos afeta, exigem que sejam internalizadas as causas ou gênese dos fenômenos e configurações que se apresentam aos sujeitos. Quanto mais adequadas forem as ideias do sujeito, mais potência ele terá para agir no mundo.

Logo, o modo como conhecemos o mundo é condição *sine qua non* para a produção de ideias adequadas ou inadequadas. Conhecer é emocionar-se porque o conhecimento é a atividade mais elevada do desejo. A emoção

como afirma Sawaia (2000) é o *locus* da produção do conhecimento e quanto mais a dominamos, menos ficamos passivos. Para Scruton (2001, p. 91) “Emoções são, portanto, organizadas em uma escala [...] do extremo da paixão, na qual o espírito é a vítima indefesa dos processos que não apreende, ao extremo da ação mental, na qual [...] o espírito assevera sua perfeição e sua força”. Por conseguinte, a potência desencadeada pelo *conatus* é expandida quando lidamos adequadamente com a emoção e temos consciência das nossas necessidades, sem nos enegueirarmos pelas paixões que conduzem à falta de liberdade. As alegrias passivas têm origem na relação afetiva que mantemos com o que é externo a nós, sobre o qual não podemos ter controle e elas são muito fugazes, o que provoca o risco de passarmos rapidamente desse estado à tristeza. Como tudo na vida é risco e chance, esses momentos de tristeza podem constituir-se como possibilidade para ação que nos impele a superar obstáculos, tendo em vista que o *conatus* está sempre empenhado em persistir no melhor, em alcançar a alegria ativa e, conseqüentemente, a razão, clarificando que a alegria passiva não traz na sua gênese características do eterno e do infinito, esmaecendo a potência do agir.

O caminho para a liberdade depende, portanto, do aumento do *conatus* já que não existimos de maneira isolada e interagimos no meio social que favorece ou cria obstáculos para o desenvolvimento da potência do agir, sendo necessário muitas vezes modificar certo estado para persistir no seu ser ou, como diz Gleizer (2005, p. 54), “o desenvolvimento da razão nos torna menos submissos em nossas interações com o meio circundante e nos permite satisfazer de modo mais eficaz nossos desejos passionais.”

Na aprendizagem do que nos forja, aumentando ou diminuindo a nossa potência, há o devir que nos move a caminho de uma existência passiva ou ativa, na permanência da alienação ou evocando o que nos direciona rumo à liberdade. Essa passagem de um estado a outro implica na compreensão acerca dos afetos que são causas desse complexo processo e que mudam nossos desejos, à medida que os acontecimentos das nossas vidas são expandidos, quando surgem trilhas com novas pessoas e/ou

objetos que se configuram em transformação afetiva, já que o *conatus* se efetiva na e pela razão afetiva. Quando em estado passivo, estamos dominados por objetos externos que sinalizam para ideias e conhecimentos inadequados. Já em estado ativo, expressão mais elevada do desejo, estamos elaborando noções comuns que rumam à formação de ideias e conhecimentos adequados que nos interconectam com a substância.

Como já afirmamos, nesse processo, a razão e o afeto não se separam e dessa inseparabilidade surgem elementos que provocam conexão entre os nossos conhecimentos e os objetos que nos cercam, possibilitando que mesmo na ausência dos mesmos estejamos conscientes da sua existência, passando a desempenhar a atividade que potencializa ao máximo a nossa existência. Esse movimento ocorre em espiral e é motivado pelo modo como desejamos, ativa ou passivamente, determinando a relação que temos com os objetos e que evoca diferentes maneiras de pensar, provocando a diferenciação nos e dos desejos, porque quando ocorre a modificação em um, outros desejos também serão modificados e expandidos. Essas modificações ocorrem em função das alegrias ou tristezas que acontecem na nossa existência. A alegria ativa potencializa o nosso modo de ser e agir, fazendo a troca dos desejos irracionais pelos desejos racionais, enquanto que a alegria passiva e a tristeza despotencializam o nosso viver.

O *conatus* é o ápice do pensar ativo e nisso se afirma e reafirma constantemente a nossa vida, sempre *vis-à-vis* com os desejos que expressam a nossa intencionalidade e necessidade de permanecermos vivos e ativos, o que caracteriza a nossa identidade singular, desenhando a trilha ética que é peculiar a cada um de nós e, em conseqüência disso, cada trilha corrobora para produzir caminhos que em certos momentos se aproximam da potencialização do ser e, em outros, afastam-se dessa possibilidade. Isso tudo nos constitui, virtudes e defeitos, portanto, nada pode ser negado na conjuntura social que forja a nossa existência.

A seguir discorreremos sobre *conatus* da criança, enfatizando o brincar enquanto instrumento que potencializa a existência da criança.

3 O BRINCAR: POSSIBILIDADE CONATIVA DE DESENVOLVIMENTO

Há muito tempo discute-se a questão da brincadeira e sua função no desenvolvimento da criança buscando compreender esse fenômeno e os motivos pelos quais a criança brinca. A brincadeira, para Borba (2006), é em si mesma um fenômeno da cultura, uma vez que se configura como um conjunto de práticas, conhecimentos e artefatos construídos e acumulados pelos sujeitos nos contextos históricos e sociais em que se inserem. Representa, dessa forma, acervo comum sobre o qual os sujeitos desenvolvem atividades conjuntas. Além disso, o brincar é um dos pilares da constituição das culturas da infância, compreendidas como significações e formas de ações sociais específicas que estruturam as relações das crianças entre si, bem como os modos pelos quais interpretam, representam e agem sobre o mundo. Considerando o que já foi exposto, entendemos que a brincadeira é o desenvolvimento conativo que afeta a criança impulsionando-a para se apropriar do mundo, para internalizá-lo e ser aceita por este próprio mundo. Neste processo, as crianças acrescentam elementos novos e distintos aos seus comportamentos e culturas. O brincar é uma forma privilegiada de as crianças pequenas conhecerem, compreenderem e se expressarem no mundo. Não existe uma única infância, isto porque cada época da nossa vida deve ser compreendida a partir das condições histórico-sociais em que foram produzidas. Isso coaduna com o que afirmamos anteriormente sobre a atenção que deve ser dada a aprendizado ético-afetivo tão defendido por Espinosa e reafirmado por Merçon (2009, p. 94-95) na afirmação seguinte

Não há, desta forma, uma norma ou instância superior que defina que prescreva o bem ou o mal, o certo e o errado. Cada desejo delinea um percurso ético, ora afastando-se o aproximando-se de nossas potências, através de encontro com o que é útil ou não para nós. [...] Tudo aquilo que promove compreensão ou conhecimento afetivo, por ativar nosso *conatus* e aproximar-nos de nossa potência, constitui, portanto, o que nos é mais útil.

Compreendemos que é por meio do brincar que a criança compreende afetivamente o mundo que a cerca. Quando não compreendemos o brincar como instrumento produtor de cultura, de sentidos e significados, ou seja, quando o consideramos mera ação espontânea, corremos o risco de produzir e planejar coisas para as crianças apenas executarem – seus brinquedos, a organização dos espaços, as propostas – a partir do modo como os adultos interpretam o possível sentido que as crianças dão ao mundo. É exatamente por não dominar as coisas ao seu redor, em oposição ao adulto que pensa que domina, por não ter todas as respostas é que a criança reinventa o mundo, o que vem ao encontro da concepção espinosista de potência que enfatiza não somente o princípio de ação, mas também de afecção. A criança, para ser afetada, precisa viver afetivamente o momento da brincadeira e não apenas conhecê-la. Levando em conta a tese espinosana do paralelismo, a qual Gleizer (2005) define como o que sustenta os atributos que, embora autônomos, produzem seus modos em completa independência, mas agindo segundo o mesmo princípio causal, podemos afirmar então que, à medida que o corpo é afetado, aumenta a capacidade de percepção e elaboração de sentidos.

Na brincadeira, a criança despende muita emoção e, apesar de relacionar objetos e situações imaginadas às coisas visíveis e tangíveis, elas geralmente conseguem separar o mundo do brinquedo do mundo real. A brincadeira atende sempre a uma necessidade da criança, motivando a sua ação sobre o mundo, embora nem toda necessidade gere uma brincadeira. Essa necessidade surge a partir de algo que não pode ser realizado a não ser no mundo da imaginação, por serem necessidades que não podem ser atendidas de modo imediato. Assim, ao brincar, a criança cria uma situação imaginária, de modo a atender, pelo menos nesse universo imaginário, essa necessidade. No entanto, ao imaginar esse universo onde elas (as crianças) podem encontrar as respostas para suas necessidades, fazem-no a partir do próprio conhecimento que elas têm do mundo. Dessa forma, toda a imaginação, que dá início à brincadeira, vem atravessada pela própria

cultura, gerando regras para a brincadeira.

Segundo Vigotski (2007), a ação na esfera imaginativa, em uma situação imaginária, a criação das intenções voluntárias e a formação dos planos da vida real e motivações que envolvem os desejos – tudo aparece na brincadeira. Vigotski (2007) entende que a brincadeira cria zona de desenvolvimento proximal na criança, pois ela tem a oportunidade de ser aquilo que ainda não é, pode agir como se fosse maior do que é na realidade e pode saber e usar coisas que lhe são proibidas, conforme expressa na afirmação a seguir:

A zona de desenvolvimento proximal define aquelas funções que ainda não amadureceram, mas que estão em processo de maturação, funções que amadurecerão, mas que estão presentes em estado embrionário. Essas funções poderiam ser chamadas de “broto” ou “flores” do desenvolvimento, em vez de “frutos” do desenvolvimento. O nível de desenvolvimento real caracteriza o desenvolvimento mental retrospectivamente, enquanto a zona de desenvolvimento proximal caracteriza o desenvolvimento mental prospectivamente. [...] provê psicólogos e educadores de um instrumento através do qual se pode entender o curso interno do desenvolvimento. Usando esse método podemos dar conta não somente dos ciclos e processos de maturação que já foram completados, como também daqueles processos que estão em estado de formação, ou seja, que estão apenas começando a amadurecer e a se desenvolver. Assim, a zona de desenvolvimento proximal permite-nos delinear o futuro imediato da criança e seu estado dinâmico de desenvolvimento, propiciando o acesso não somente ao que já foi atingido através do desenvolvimento, como também àquilo que está em processo de maturação. (VYGOTSKY, 2007, p. 98).

No faz-de-conta, a criança ultrapassa os limites reais do seu desenvolvimento, agindo na zona de desenvolvimento proximal. Dessa forma, diferentes situações dão à criança essa oportunidade, de ser mais do que ela realmente é, apontando assim para a singularidade da sua potência, conforme atesta Merçon (2009, p. 41-44):

Todo modo no universo possui potência. A diferença entre os graus de potência dos

modos é uma diferença em autodeterminação, a qual pode ser atribuída à complexidade dos corpos, a vários graus de pensamento e níveis de consciência de sua organização. O fato, porém, de que todo e cada modo é caracterizado por um determinado grau de potência ou *conatus*, possuindo, portanto, distintos níveis de organização e efeito, não implica uma hierarquia dos seres. Ao contrário, Spinoza postula que qualquer coisa, seja mais potente ou menos potente sempre poderá preservar-se no existir. [...] A potência ou *conatus* exprime não apenas a automanutenção de um estado, mas a autoexpansão e realização de tudo o que está em uma essência singular. A variabilidade com que se afirma uma mesma potência constitui, justamente, o que nos permite delinear a dinâmica das interações que promovem ou inibem a ação dos corpos e, subsequentemente, os aspectos que participam de um aprendizado afetivo.

Em situações que favorecem ao devir em que acontecem as paixões alegres, o corpo eleva a potência de agir, expandindo a imaginação, e esse é o caso do brincar. As relações sociais estabelecidas por meio de operações imaginativas da brincadeira também permitem conhecer os conflitos e dilemas existentes na sociedade porque traz à tona regras presentes no cotidiano, que na brincadeira estão implícitas, em determinado momento da vida da criança (primeira infância), permitindo à criança conhecê-las, lidar com elas, percorrendo o caminho da aprendizagem ético-afetiva e, nesse caso, a imaginação é o próprio material que dá base à crítica social.

Segundo Vigotski (2007), as brincadeiras, geralmente presentes no universo infantil no final da idade pré-escolar e começo da idade escolar, trazem satisfação somente quando o resultado é interessante para criança. Então, a criança adia a sua satisfação, que está contida na execução das próprias regras, pois somente assim poderá alcançar o resultado satisfatório. Nessa perspectiva, não há exclusão entre imaginação e razão porque, apesar da heterogeneidade entre si, ambas, imaginação e razão, estão sujeitas às mesmas regras afetivas, o que atribui à imaginação a possibilidade de atuar na elaboração de ideias adequadas. O exercício da

imaginação gera possibilidades de passagem de uma situação de menor potência para uma situação de maior potência. Essa vicissitude se dá em função de não sermos capazes de compreender ativamente a totalidade do que nos cerca, então lançamos mão da imaginação para superar as nossas limitações quanto ao conhecimento, dificilmente outra função psicológica tem tanto poder de comover e motivar. A imaginação gera atividade cognitiva que difere da atividade intelectual, mas que produz condições de nos encaminharmos à racionalidade.

A criança, assim como os demais sujeitos em diferentes etapas da vida, é entendida então como unidade interconectada à natureza na sua totalidade e dessa interconexão temos a gênese do conhecimento, que não exclui a imaginação porque esta é permeada por uma mistura de sensações, sentimentos, afetos, afecções, lembranças, hábitos e costumes que são passados de geração a geração e que, inexoravelmente, postulam bases para interpretar, criticar e analisar os acontecimentos sociais por meio do pensamento e mediatizar ontologicamente a sua existência. Portanto, o entendimento do conhecimento imaginativo implica na compreensão daquilo que nos afeta e constitui, realizando, ao mesmo tempo, a sua crítica que desenha assim, o percurso que guia da configuração passiva à configuração ativa.

Chegamos então ao ponto conflituoso da discussão: se o desejo caracteriza-se pela relação corpo/mente interconectados pela consciência e a atividade do brincar se diferencia das demais atividades humanas (estudo e trabalho) exatamente porque não emprega a consciência, então como explicar o *conatus* no brincar? A explicação está no *devoir* que nos põe em contato com os objetos por meio dos quais iniciamos a jornada rumo à conscientização e internalização do mundo que nos cerca. A passividade imaginativa, não seria transposta se não nos fosse dada a oportunidade de atuarmos junto aos objetos/ideias para nos apropriarmos dos conhecimentos, quando ainda não tínhamos elementos suficientes para dar vazão à atividade da razão. Passamos da concretude à abstração por meio da mediatização do brincar. No

caminho do desejo havia antes o esforço, o apetite, a vontade de continuar existindo e, ao brincar, é isso que a criança faz, esforça-se para existir, para ser reconhecida, para ser aceita, para existir enquanto modo que descende da substância e das marcas da dinâmica afetiva na qual somos forjados.

Nesse processo de desenvolvimento, o brincar possibilita a transição de um estado de existência menos elevado para um mais elevado. Gradativamente, o desejo vai sendo incorporado à nossa estrutura individual, ou seja, ao todo de relações corporais e mentais que nos torna únicos na alteridade constituída e no modo de se relacionar com a vida, movendo a mente em direção ao que transforma o mundo.

A exposição que elaboramos foi uma tentativa de relacionar o brincar ao *conatus* enquanto possibilidade de desenvolvimento que se direciona ao *devoir*, porque cria condições de que possamos afetar e ser afetados quando brincamos, bem como de caminhar do desejo ao esforço de continuar existindo. É na atividade de brincar que traçamos condições para que essa experiência se desenvolva e possa ser estendida às outras atividades como o estudo e o trabalho.

4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Discutimos neste trabalho a relação entre o *conatus* e o brincar enquanto possibilidade de autopreservação e autoexpansão da criança demonstrando que há uma conexão entre intelecto e afeto durante a atividade do brincar.

No *conatus* a mera preservação do biológico é apenas uma parte do todo e ainda que o ser humano não tenha consciência do seu apetite, ainda, assim, ele estará preservado pelos encontros agenciados socialmente.

O brincar para a criança responde à difícil passagem de uma condição passional imaginativa para a possibilidade de expansão da potência da inteligência porque o ser humano não “é”, ele “torna-se” sempre no constante *devoir* do aprendizado ético-afetivo que lhe propicia condição de agir no mundo que o cerca.

A infância é uma etapa do desenvolvimento humano e o brincar faz com que ela cresça, faz com que aumente o seu poder de afetar e ser afetado. As mudanças conativas acontecem na

criança em um ritmo extremamente acelerado e, dificilmente, elas se abatem no comodismo, são “espinosistas” porque em nome do que desejam estão sempre dispostas a se depararem com o novo, afetando mutuamente corpo e alma. É como diz Caetano na epígrafe inicial, “a rosa pequenina” deixa de querer apenas a satisfação imediata e não se inibe em explorar a fina matéria chamada vida, forjando o caminho que rumo ao conhecimento mais elevado.



REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BORBA, A. M. O brincar como um modo de ser e estar no mundo. In: MEC/SEF. **Ensino Fundamental de Nove Anos: orientações para a inclusão das crianças de seis anos de idade.** Brasília: Ministério da Educação, 2006.

GLEIZER, Marcos André. **Espinosa e a afetividade humana.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

MERÇON, Juliana. **Aprendizado ético-afetivo: uma leitura spinozana da educação.** Campinas, SP: Alínea, 2009.

SAWAIA, Bader Burihan. Cultura – A dimensão psicológica e a mudança histórica e cultural - A emoção como *locus* de produção do conhecimento - Uma reflexão inspirada em Vygotsky e no seu diálogo com Espinosa. **III Conferência de Pesquisa Sócio-Cultural, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo,** Campinas, SP, 2000.

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

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

VIGOTSKI, L. S. **A formação social da mente: o desenvolvimento dos processos psicológicos superiores.** 7. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.



AS NOÇÕES DE CORPO E MENTE NA *ÉTICA* DE BENEDICTUS DE SPINOZA

ISABEL MARIA PINHEIRO ARRUDA *

INTRODUÇÃO

Este artigo tem por finalidade expor e refletir sobre as noções de corpo e mente na *Ética* de Benedictus de Spinoza. Os conceitos de corpo e mente são formulados nas definições que iniciam a 2ª parte da *Ética* e seguem o mesmo rigor metodológico com o qual Spinoza fundou seu sistema filosófico. Embasado no contexto do pensamento filosófico do século XVII, caracterizado pela observância das leis da natureza, e consubstanciado pela lógica da matemática, principalmente da geometria, ele postula uma nova geometria do indivíduo com base nas leis da física, do movimento e do repouso, para recriar uma nova concepção do homem em que pesem sob a mesma medida o corpo e a mente. Trata-se de uma nova formulação do indivíduo, que busca evidenciar a igualdade do corpo e da mente humana, sem sobrepor um ao outro e ao mesmo tempo evidenciar através de outras categorias expostas neste imbricado sistema filosófico, a relação ontológica e epistemológica, presente nesta nova concepção.

Para realizarmos nosso intento esta pesquisa foi dividida em três partes. Inicialmente exporemos as concepções de Spinoza sobre Deus contido na 1ª parte da *Ética*, num segundo momento exporemos suas concepções de corpo e mente e posteriormente retomaremos os conceitos de afecções e do *conatus*, para então estabelecer a teoria do paralelismo entre corpo e mente com a qual fecharemos esta discussão.

As discussões a respeito da temática, objeto deste artigo, estão inscritas no âmbito

filosófico desde tempos remotos, no entanto se notabilizaram na época de Spinoza, tendo a frente Descartes, que postulava a união do corpo e da alma através da glândula pineal, tendo sido criticado por Spinoza conforme podemos observar no prefácio da 5ª parte da *Ética*. Spinoza ao desenvolver sua física na 2ª. Parte da *Ética* expõe uma nova teoria que se contrapõem as ideias de Descartes, afirmando que corpo e mente são uma só e mesma coisa vistas sob aspectos diferentes dos atributos de uma mesma substância, ele postulou assim uma identidade relacional entre estes dois atributos componentes da substância única. Assim corpo e mente são elevados no sistema filosófico de Spinoza a uma condição de identidade em que cada um desses modos dos atributos não sejam concebidos de forma que um possa subjugar o outro, noutras palavras, Spinoza não os concebe dentro de uma cadeia hierarquizada em graus de importância, na qual o corpo seja considerado inferior a alma ou alma superior ao corpo, ele os equipara quando concebe a extensão como um dos atributos de Deus, o que foi considerado inconcebível para sua época.

Spinoza abre a 1ª parte da *Ética* com oito definições que fazem referência à *causa de si*, à *substância*, ao *atributo*, ao *modo*, e sua concepção de *Deus*. Ele admite apenas a existência de uma única substância, negando assim a tradição da criação *ex-nihilo*. É a teoria do primeiro princípio do qual tudo depende, construída no rigor de um método profundamente analítico que tem como premissa basilar a verdade e sua exposição. A compreensão do processo de formação do sistema de Spinoza, de acordo com Bréhier (1977), passa necessariamente por sua teoria do conhecimento exposta no *De emendatione* quando assegura que é característica do entendimento formar ideias positivas antes das

* Graduada em FILOSOFIA, ESPECIALISTA EM METODOLOGIA DO ENSINO FUNDAMENTAL E MÉDIO e ESPECIALISTA EM TEORIA E PESQUISA EM HISTÓRIA, Mestre em Filosofia pela UNIVERSIDADE ESTADUAL DO CEARÁ - UECE.

negativas, assim a ideia positiva por excelência é a ideia de Deus.

Destarte, este artigo inicia-se pela concepção de substância única, no intuito de demonstrar através do mesmo percurso observado por Spinoza, no qual ele demonstra a existência de Deus como substância única e causa imanente da qual depende tudo que existe.

1.2 DEUS É IMANENTE

Na primeira parte da *Ética* intitulada “De Deus” encontra-se a dedução spinozista de Deus, esta dedução embora já tenha sido esboçada anteriormente no *Breve Tratado* e nos *Pensamentos Metafísicos*, são, todavia nesta parte da *Ética* cuidadosamente elaboradas. As oito definições iniciais são as bases sobre as quais o autor fundamenta sua concepção de Deus. Iniciando com a categoria de “*causa sui*” que embora seja uma categoria da filosofia tradicional, em Spinoza adquire, de acordo com Filippo Mignini(1995), um caráter positivo:

La *causa sui* spinoziana è intensa positivamente in quanto è concepita come una natura infinita o perfettamente, consistente in potenza attiva assoluta, che pone e conserva eternamente se stessa. È evidente, infatti che il non essere causato da altro (causalità negativa) non è ciò per cui l'ente necessario esiste da sé e per sé (causalità positiva) che implica il suo non essere causato da altro. In tal senso se dice che l'esistenza come potenza assolutamente esplicata o “assolutamente affermazione dell'esistenza (E1P8S1).¹

Apoiado em seu método de chegar à verdade, como havia proposto no TIE (1660-63)

¹ “A *causa sui* spinozana é entendida positivamente enquanto concebida como uma natureza infinita ou perfeitamente, consistente em potencia ativa absoluta, que põe e conserva eternamente a si mesma. É evidente, de fato que o não ser causado por outro (causalidade negativa) não é isto pelo qual o ente necessário existe por si; é, ao contrário, a sua necessidade de existir por si e para si (causalidade positiva) que implica seu não ser causado por outro. Neste sentido se que a existência é necessariamente ou positivamente implicada na essência ou natureza da causa de si, a qual não é mas que a necessidade da existência como potencia absolutamente explicada ou “absolutamente afirmação da existência (E1P8e1)”. Tradução livre.

a *Ética* se inicia no livro I, com as definições, que são explicações da essência íntima da coisa, e de acordo com a filosofia de Spinoza devem ser entendidas por elas mesmas e não carecem de demonstrações, pois, como salienta Rocha Fragoso (1999) são aceitas como *princípios universais, evidentes e indemonstráveis que podem ser considerados a base de nosso raciocínio*. Deste modo é que as primeiras definições que iniciam a *Ética*, ao dedicarem-se a explicação de Deus vão expressar o pensamento e consubstanciar a filosofia de Spinoza. Essas definições no total de oito, nesta parte, são as definições de *causa sui, de coisa finita no seu gênero, de substância, de atributo, de modo, de Deus, de liberdade e finalmente a de eternidade*.

A definição de *causa sui*, demonstra o caráter intrínseco de causa e efeito, segundo Bove Laurent (1996) “A *causa sui* não é um princípio abstrato e, portanto, nada se deduzirá dela; ela é a posição do real (em sua essência idêntica à sua potência) como ‘afirmação absoluta’ ou como autonomia”², pois a essência envolve necessariamente a existência pressupondo também que o objeto ao qual se refere esta definição é absoluto não necessitando de outro para existir. Esta definição e as demais outras, nas quais encontramos as definições de *substância, finita no seu gênero, liberdade*, que antecedem a de número 6, preparam nosso intelecto para a definição de Deus.

O conceito de *finito no seu gênero* é proposto na segunda definição da parte 1, onde “*uma coisa é finita no seu gênero quando pode ser limitada por outra coisa da mesma natureza*”, a intenção de Spinoza nesta definição é demonstrar que Deus não pode ser finito. Pois, não existe algo semelhante a ele mesmo capaz de lhe por um fim, esta ideia é corroborada pela utilização do vocábulo gênero, reportando a ideia de semelhança entre dois objetos, o que tornaria possível a identificação de um final, dado tal objeto. A demonstração dada por Spinoza a este respeito é clara quando o mesmo afirma que *um pensamento não pode ser limitado por um corpo e*

² Cf. Laurent Bove (1996) “la *causa sui* n’est pas un principe abstrait et pourtant rien ne s’en déduira; elle est position du réel (em son essence identique à as puissance) comme “affirmation absolue” ou comme autonomie”.

vice-versa. A ideia de substância é estabelecida na Definição 3, onde temos a seguinte assertiva: *Por substância entendo o que existe em si e por si é concebido, isto é, aquilo cujo conceito não carece do conceito de outra coisa do qual deva ser formado*. Essas três definições nos proporcionam a ideia de Deus como substância única da qual derivam todas as outras coisas existentes, bem como substância infinita. A definição de substância constitui um dos conceitos básicos da filosofia de Spinoza e, embora seja usado por vários filósofos desde Aristóteles, em Spinoza particularmente, adquire uma conotação singular, pois, para ele, a substância é uma coisa independente de outra coisa, ela é em si mesma e dela dependem outras coisas, ela é causa de si, portanto, existe independentemente. Da substância decorrem os modos³ e atributos, os quais são entendidos da seguinte maneira nas definições 4 e 5 respectivamente “*O atributo é o que o intelecto percebe da substância, como constituindo sua essência*” e “*por modo entendo as afecções da substância*”. E, finalmente, a definição de Deus: “*Por Deus entendo o ente absolutamente infinito, isto é, uma substância que consta de infinitos atributos, cada um dos quais exprime uma essência eterna e infinita*”. (E1D6). Portanto, Deus é uma substância que não remete a nada, por ser *causa sui*, remetendo somente a ela mesma. A substância que possuindo inúmeros atributos pode ser descrita de diversas formas e cada uma dessas descrições expressa uma essência infinita e eterna, (Scruton).

Assim podemos concluir que nesta parte da obra Spinoza, demonstra Deus como o único ser em que a essência coincide com a existência, provando que isso não acontece com os outros seres. Postula que Deus é a causa última de tudo, e as coisas estão em Deus, quando diz: *que as criaturas estão em Deus* retomando a leitura dos Pensamentos Metafísicos. Demonstra ainda que Deus seja perfeito, conhece a si e a tudo

objetivamente, e que, as coisas só têm essências na medida em são atributos de Deus. Os atributos divinos, dos quais conhecemos apenas dois: o atributo pensamento⁴ e o atributo extensão, são as afecções de Deus, ou melhor, a forma como Deus aparece no mundo, sendo que cada atributo exprime de maneira clara e determinada a essência de Deus, que se traduz em potência e imanência, ou seja, para Spinoza *as criaturas estão eminentemente em Deus; Deus se conhece a si mesmo e a todas as coisas; Deus é causa de todas as coisas*. Assim é que no ser a parte divina é a essência, pois esta é eterna. Em Deus a essência, a potência, a existência e a ideia não possuem diferenças, só se diferenciam nas coisas criadas.

Neste sentido, a demonstração de Deus em conformidade com o livro I da *Ética*, pode ser resumida nas seguintes palavras de Marilena Chauí (1999):

Deus é causa livre porque age apenas conforme a necessidade de sua essência. É causa de si porque sua essência e existência são idênticas a sua potência. É causa absoluta porque produz as essências e existências de todas as coisas. É causa eficiente imanente e não transitiva de todas as coisas.

Retomemos Spinoza e sua definição de eternidade no intuito de evidenciar a imanência como condição *sine qua non* do sistema spinozista, *por eternidade entendo a própria existência enquanto concebida como sequência necessária da mera (ex sola) definição de coisa eterna* (E1D8). A eternidade transcende o tempo, e está fora do tempo, diferentemente da duração que possui um começo e um fim, portanto, é verdade eterna sem começo nem fim. O conceito spinozista de Deus o pressupõe como imanente ao mundo, isto é, por ser *causa sui*, é a causa eficiente de todas as coisas, causa por si e não por acidente, sendo também causa primeira de tudo. Deus existe necessariamente, pois existir é ter potência.

Tomando Deus como causa positiva devido as suas características fundamentais de

³ De acordo com CHAUI (1999:90-91) “Um modo é uma essência singular existente, necessária porque duplamente determinada a ser o que é e a existir como existe: é determinada pela potência dos atributos substanciais e pelos nexos causais da Natureza Naturada. Porque exprime a potência da substância, é intrinsecamente afirmativo, positivo, indestrutível, nada havendo em seu interior leve a autodestruição”.

⁴ Na parte II dos CM capítulo I – Da eternidade de Deus, Spinoza esclarece sobre a divisão da substância e seus modos; demonstra a divisão desta em dois gêneros supremos: a extensão e o pensamento e que *este se divide em pensamento criado, isto é, a mente humana, e inciado, isto é, Deus*. Esta terminologia não será mantida na *Ética* conforme nota do tradutor.

infinito, ilimitado, causa de si mesmo daí decorre sem sombra de dúvida todos os infinitos atributos e infinitos modos que eterna e incessantemente dele procedem, compõem o mundo. Disto podemos inferir que num sistema filosófico de cunho metafísico, a premissa básica da qual podemos erigir indubitavelmente todo um raciocínio, passa pela concepção de Deus. Porém aqui se trata de uma dedução que tem como base a lógica matemática, a razão e não somente o aspecto religioso que impõe aos homens por força da fé a existência de Deus. Trata-se de demonstrações obtidas através do raciocínio, do método, pelo qual ele deduz, analisa e constrói todo um encadeamento sistemático que partindo de premissas simples nos leva aos aspectos mais complexos.

Chauí (1999) ao elencar as hipóteses sobre a construção do sistema spinozista assevera que os pressupostos sob os quais essa filosofia se assenta encontram-se com mais segurança na *matemática e na filosofia natural moderna* ambas firmadas *geométrica e mecanicamente no racionalismo*. Nesta perspectiva a definição de causa de si que abre a Parte 1 da *Ética* determina o axioma *tudo o que é, ou é em si ou em outro*; dessa mesma definição da causa de si, da substância e do modo, segue-se também o enunciado do axioma I, da parte 2: *o que não pode ser concebido por si deve ser concebido por outro*. Donde se conclui que:

É da natureza da substância ser concebida por si mesma e, portanto, ser de si mesma e por si mesma inteligível; e é da natureza do **modo** ser concebido por outro porque é causado por outro e está no outro, de sorte que sua inteligibilidade depende de sua substância. (1999:63) (grifo nosso).

“Dessa demonstração encarrega-se o segundo percurso, a deduzir, na Parte II, os modos infinitos e finitos da atividade causal dos atributos da substância e demonstrar que **os corpos** são modificações singulares da essência do atributo extensão porque efeitos da potência causal extensa e que **a mente humana** é modificação singular da essência do atributo pensamento porque causada pela potência desse atributo. (1999:63) (grifo nosso)

Da compreensão que Spinoza tem de Deus, que é a substância com seus infinitos

atributos e do mundo que é dado pelos modos destes atributos, que tanto podem ser infinitos como finitos, donde o mundo é consequência necessária de Deus, podemos, no intuito de clarificar as duas categorias⁵ objetos dessa pesquisa, recorrermos a proposição 18 da parte 1 da *Ética* a qual estabelece que *Deus é causa imanente de todas as coisas e não causa transitiva*, donde se pode deduzir por conseguinte tomando os atributos, como expressão de Deus, estes se manifestam de acordo com as características dessa essência, tomando-se o cuidado de não confundir o efeito pela causa, ou seja, o atributo é uma expressão da natureza infinita de Deus e, não uma substância.

DO CORPO E DA MENTE

A segunda parte da *Ética* intitula-se **Da natureza e da origem da alma**, nesta parte nosso autor demonstra que o homem é um *modo da substância divina*, única e infinita. Spinoza inicia com uma breve introdução, apresentando entre as Proposições 13 e 14 as considerações sobre a física e a natureza do corpo. Entre outras discussões Spinoza introduz o conceito de corpo, de coisas singulares finitas e de ideia. O corpo como atributo de Deus, ao qual conhecemos como extensão e o atributo pensamento pelo qual conhecemos a essência eterna e infinita de Deus. No entanto alguns elementos sobre a estrutura do corpo humano já se encontram antecipados no Apêndice da 1ª parte da *Ética*, citemos Spinoza:

É assim que também pasmam de ver a estrutura (*fabrica*) do corpo, e porque ignoram as causas de tão acabada obra (*tanta artis*), concluem que ela esta disposta por parte divina e sobrenatural, e não mecanicamente, de forma que as suas partes se não lesem mutuamente.

Este apêndice é dedicado a uma crítica sobre “as causas finais”, como salienta Joaquim de Carvalho, Spinoza reconhecendo que suas

⁵ O termo categoria é aqui compreendido como no sentido empregado por Ockham pelas quais as categorias tinham um sentido puramente verbal, não passando de signos das coisas, signos simples com os quais podem ser constituídos signos complexos verdadeiros ou falsos. Cf. Reale e Giovanni, *História da Filosofia: Antiguidade e Idade Média*, v. 1, pp. 619-620.

demonstrações poderiam não ser compreendidas e, portanto rechaçadas, elaborou este apêndice “ad examen” da razão, procedendo a uma explicação construída sob argumentos mais evidentes possíveis para tornarem inteligíveis aos homens às causas das coisas dentro de um princípio lógico inerente à natureza, de sorte que vislumbrem que o mundo ou *Natureza Naturante* é desprovido de um fim em si mesmo.

Retornando a 2ª parte da *Ética* é importante observar que embora o título desta parte da obra seja **Da natureza e da origem da alma**, não encontramos uma definição precisa para mente como encontramos para o corpo, (Chauí:1999) de fato as definições que encabeçam esta parte se referem ao corpo e é na definição de ideia que temos uma apresentação da mente humana, mas como uma coisa pensante e não como uma definição formal da mente.

Outra observação relevante diz respeito as dificuldades apresentadas nas traduções de língua portuguesa onde o vocábulo *mentis* e *mens* são traduzidos como alma, respectivamente. Sobre este assunto nos reportamos a Giles Deleuze que nos fornece a seguinte explicação para a ausência da palavra alma na *Ética*.

A palavra alma não é muito utilizada na *Ética*, salvo em raras ocasiões polêmicas. Espinoza a substitui pela palavra *mens* – espírito. É que alma, excessivamente imbuída de preconceitos teológicos, não dá conta: 1º da verdadeira natureza do espírito, que consiste em ser uma ideia, e ideia de alguma coisa; 2º da verdadeira relação com o corpo, que é precisamente o objeto dessa ideia; 3º da verdadeira eternidade na sua diferença de natureza com a pseudo-imortalidade; 4º da composição pluralista do espírito, como ideia composta que possuem tantas partes quantas faculdades. (2002:76).

Portanto, para melhor compreensão do presente artigo, nos referiremos ao vocábulo *mens* presente na obra original seguindo a concepção deleuziana.

Mignini (1983) distingue três fundamentos ontológicos da doutrina da mente que estão estabelecidos nas proposições de 1 a 10 da segunda parte.

O primeiro fundamento é constituído pela demonstração *a posteriori* que estabelece que pensamento e extensão são atributos de Deus

e, pela proposição 16 da 1ª parte do pensamento infinito de Deus e de sua extensão infinita devem seguir infinitos pensamentos e infinitos corpos, necessariamente e eternamente. (E2P3-4). E pela demonstração da proposição 5 desta mesma parte, cada ideia deve ter sua própria causa real somente no atributo da qual é modo e não de outro atributo. (1983:pp.123-24).

Ainda em conformidade com Mignini (1983) a proposição 7 desta mesma parte, estabelece o segundo fundamento e, é constituído da afirmação da identidade e da conexão da ideia com a ordem e a conexão das coisas. Este princípio repousa sobre a identidade da substância divina, pela qual tudo isto que segue da natureza divina é uma ideia que reproduz esta mesma ordem e conexão. O terceiro e último princípio fundamental é que o homem não é substância, como podemos perceber pela seguinte passagem: *À essência do homem não pertence o ser da substância; por outras palavras, a substância não constitui a forma do homem.* (E2P10).

A demonstração que segue esta proposição, bem como seus dois escólios e corolário, evidenciam que o homem não é uma substância, sob dois aspectos fundamentais, em primeiro lugar por ser uma *coisa singular* tendo, portanto sua existência submetida à duração conseqüentemente sua existência não é necessária e em segundo: pelos princípios estabelecidos na 1ª parte da *Ética* em que ele demonstra a existência de uma única substância, da qual o homem é uma afecção ou um modo.

As considerações spinozista sobre o corpo se iniciam após a Proposição 13 da segunda parte, por força do método Spinoza principia sua exposição tratando primeiramente da natureza dos corpos mais simples, passando em seguida para os corpos compostos e finalmente para o corpo humano. Inicialmente parte de uma concepção generalizada de corpo expressando que: *Por corpo entendo um modo que exprime, de maneira certa e determinada, a essência de Deus, enquanto esta é considerada como coisa extensa* (E2D1). Assim, os corpos deverão participar não só da extensão, mas, sobretudo do modo imediato e infinito da extensão: o movimento e o repouso. É, portanto, característica do corpo estar em movimento ou repouso como sugere o

1º axioma, proposto após o escólio da Proposição 13 desta parte. Aqui encontramos as características fundamentais dos corpos, estarem em movimento ou em repouso, aplicadas inicialmente aos corpos simples, estes corpos, são aqueles que *não se distinguem uns dos outros senão pelo movimento e pelo repouso, pela rapidez e pela lentidão*. O segundo axioma explicita que *Todo corpo se move, ora mais lentamente, ora mais rapidamente*. A primeira vista se trata da simples aplicação das leis da física, porém com o desenvolver de seu raciocínio e suas observações acerca do corpo, perceberemos que a física de Spinoza não se reduz a uma atitude mecanicista, dado que ele considera o corpo humano possui certa pulsão, proporcional ao seu grau de organização, e esta, por conseguinte é proveniente da complexidade de cada um como coisa singular, entendida por Spinoza como, *coisas que são finitas e que têm uma existência determinada*, detentora de um *conatus* específico, o qual manifesta sua essência individual.

No lema I que segue o 2º axioma temos: *os corpos distinguem-se uns dos outros em razão do movimento e do repouso, da rapidez e da lentidão, e não em razão da substância* em conformidade com a definição de substância formulada na 1ª Parte da *Ética*. Spinoza não reconhece extensão como substância como sustentava Descartes⁶, mas sim como atributo da substância. Após tratar dos corpos simples, passa em seguida as considerações sobre os corpos compostos, dando início a 2ª. Parte de sua física. Iniciando com uma Definição cujo escopo é a caracterização do que é o indivíduo, identificado como a união de corpos, tem-se então a seguinte descrição:

Quando certo número de corpos da mesma ou de diversas grandezas são constrangidos pela ação de outros corpos a aplicar-se uns sobre os outros; ou, se eles se movem com o mesmo grau ou com graus diferentes de rapidez, de tal maneira que comunicam entre si segundo uma relação constante, diremos que esses corpos estão unidos entre si que, em conjunto, formam todos um corpo, isto é, um indivíduo que se distingue dos outros por essa união de corpos. (E2D).

Percebemos então que a definição de indivíduo pressupõe a definição de corpos compostos bem como de uma complexidade de ideias, pois é pela ocorrência em um só corpo da união de vários outros corpos, que temos a caracterização de indivíduo. Este pressuposto com base na teoria da física de Spinoza é de suma importância na elaboração da questão ontológica da individuação das coisas singulares, explicitada do seguinte modo “*por coisas singulares entendo as coisas que são finitas e que tem uma existência determinada*” (E2D7). Essa noção está intimamente relacionada com a noção de corpo como podemos perceber pela seguinte passagem “os corpos são coisas singulares que se distinguem uma das outras em razão do movimento ou do repouso” (Lema 3, demonstração). Além do que, das partes que compõem o homem somente o corpo tem sua existência envolvido na duração pelo seguinte escólio:

[...] eu entendo que o corpo morre quando as suas partes se dispõem de tal maneira que tomam entre si uma relação diferente de movimento e de repouso. Com efeito, não ousou negar que o corpo humano, conservando a circulação do sangue e as outras coisas, por causa das quais se julga o corpo vive, possa, não obstante, mudar-se numa outra natureza inteiramente diferente da sua. É que nenhuma razão obriga a admitir que o corpo não morre, a não ser quando se muda em cadáver. (E4P39).

Spinoza admite que o corpo se transforme após a morte, mas conserva a ideia de eternidade quando admite as mudanças sofridas pelo corpo.

Assim como o corpo a mente também é considerada eterna como podemos perceber nas palavras de Spinoza: *a alma humana não pode ser absolutamente destruída juntamente com o corpo, mas alguma coisa dela permanece que é eterna* (E5P23). Spinoza não atribui à mente humana nenhuma duração definida pelo aspecto temporal como esclarece na demonstração desta mesma proposição, a sua duração esta relacionada com a duração do corpo apenas enquanto ela é ideia deste.

O indivíduo, é apresentado inicialmente como um corpo, neste caso um corpo complexo, dado que sua formação pressupõe a união de uma determinada quantidade de corpos simples. Tomando a última parte da Definição proposta

⁶ Descartes distinguiu no homem duas substâncias a *res cogitans* e *res extensa*, substâncias estas distintas entre si.

após o axioma II, o indivíduo é formado por uma composição de outros corpos que unidos formam um só corpo, este corpo é formado por vários outros corpos de natureza e composição diversas. O axioma III desta parte determina que as partes que compõem um indivíduo, ou corpo composto, se aplicam umas sobre às outras segundo superfícies maiores ou menores dando ao indivíduo características tais que a mudança de sua forma seja mais fácil ou mais difícil, isto implica uma peculiaridade distinta em cada indivíduo em conformidade com sua composição. Portanto, a definição inicial de indivíduo, dentro desta perspectiva concebe que cada um destes indivíduos se diferencia um dos outros pela composição de suas partes. Spinoza sustenta uma individualidade que se distingue pela composição obtida da união de corpos simples, e não, distintos por uma composição de substâncias. Um corpo individual é formado por certa quantidade de extensão e de certa capacidade de pensamento. Spinoza expõe em seguida a natureza das partes que compõem o indivíduo, esta minuciosa descrição feita através do axioma III precede o Lema IV e V faz-se necessária em virtude que nestes Spinoza conclui que a forma e a natureza de um indivíduo se conservam mesmo que este sofra algum tipo de alteração em razão do movimento ou do repouso.

Os postulados que se seguem após as considerações de Spinoza sobre os corpos compostos nos revelam as características físicas do corpo humano, nelas nosso autor sinaliza a ocorrência das alterações sensitivas que o corpo humano pode sofrer quando afetado por outro corpo. Assim como evidencia a necessidade da utilização dos outros corpos para a manutenção do corpo humano. Além disso, evidencia a capacidade do corpo humano de dispor e mover os corpos exteriores a ele em conformidade com sua conveniência. São justamente estes postulados nos quais encontramos as características de corpo humano em detrimento de outros corpos, principalmente pelo enunciado do postulado II, que nos revelam que o corpo humano é afetado de numerosas maneiras pelos corpos exteriores, que nos revelam a ideia de individuação⁷. A

questão de sofrer uma reação a partir de uma relação com um corpo exterior, o qual causa um efeito sobre os indivíduos que compõem o corpo humano e o próprio corpo humano desencadeia uma série de outras relações, além do que pelo que foi estabelecido pela primeira parte do Lema I. As relações extrínsecas que advêm das afecções diferem no corpo humano, pelo postulado III e tanto podem concorrer para sua conservação como não, pelo postulado IV. Outro aspecto que pode ser apontado aqui é o diferencial existente entre um corpo e outro estabelecido pelo conceito de afecções, ou seja, pela capacidade de ser afetado, da reação que advêm desta capacidade que difere em todos os seres humanos.

As considerações acerca do corpo humano nos levam a observar com acuidade a questão das necessidades de outros corpos para a regeneração do corpo humano e, também aqui observamos uma relação de afeto que se manifestará sob outro prisma, mas que não deixa de ser afeto. Maite Larrauri (2003) exemplifica esta questão com bastante propriedade quando nos lembra que a *alimentação é um encontro no qual meu corpo ingere outro corpo – e que pode fazer-me sentir bem ou causar-me dano*. Isto se dá pela relação que um corpo mantém com outro a qual são diferentes de um corpo para outro, pois embora possuamos supostamente uma estrutura física que nos assemelham uns com os outros, dado que fazemos parte de uma mesma espécie, as relações que mantemos com os outros corpos são peculiares e, portanto, podem ser desarmônicas. Este tipo de relação também pode contribuir para aumentar ou diminuir a potência de um indivíduo.

De acordo com Gillot (2003) a definição spinozista concebe, portanto o corpo humano como um modelo artificial, para Spinoza, o corpo humano não é menos artificial que os dispositivos mecânicos produzidos pelo próprio homem. Isto é, podemos comparar o corpo humano a uma estrutura mecânica, ou a qualquer outro dispositivo mecânico criado pelo homem, resguardando-se as devidas proporções, dado a extrema perfeição deste. No escólio da Proposição 2 da terceira parte da *Ética*, onde ele propôs a questão: **O que pode o corpo?** Spinoza evocando certa “estrutura” ou “fábrica” do corpo humano (*corpus humani fabrica*):

⁷ A problemática da individuação como objeto de pesquisa se encontra elaborada in Pascale Gillot. «Corps et individualité dans la philosophie de Spinoza.». *Methodos*, 3 (2003), Figures de l'irrationnel. <http://methodos.revues.org/document114.html>

[...] é assim que pasmam de ver a estrutura do corpo humano, e porque ignoram as causas de tão acabada obra, concluem que ela está disposta por parte divina ou sobrenatural, e não mecanicamente, de forma que as suas partes se não lesem mutuamente.

Segundo Gillot (2003) a associação do corpo humano a uma estrutura mecânica ou um dispositivo técnico aponta dois aspectos extremamente relevantes da teoria spinozista do corpo, dado que ela indica, em primeiro lugar que o corpo humano não é uma entidade animada, cujas diversas funções deveriam precisamente ser referidas a alma como seus princípios e, em segundo lugar a afirmação spinozista de artificialidade extrema do corpo humano, que a partir da doutrina do **De Deo**, consagrada a refutação da doutrina das causas finais, implica claramente a independência deste corpo aos cuidados de todas as causas não mecânicas. Chauí (1999) ao analisar a teoria spinozista do corpo na *Ética* ressalta a divergência entre esta e a mecânica cartesiana, afirmando que:

[...] no caso dos corpos ou modos finitos da extensão, o movimento não se reduz, mecanicamente ao movimento local cartesiano, mas constitui a essência atual de um corpo, pois este não só é constituído por uma proporção determinada de relações de movimento e repouso, mas é, sobretudo de um conatus uma potência de auto perseveração, mas sobretudo *vis essendi* e *vis existendi*, - força para ser e força para existir – a dinâmica espinosana afirma a interioridade do movimento, pois é a causa eficiente interna dos indivíduos corporais e de uma força para existir e agir [...] Em outras palavras, da potência do atributo extensão procedem os modos infinitos; portanto, desse atributo procedem o movimento e o repouso que, sob rationes determinadas, constituem os corpos singulares como potências operantes e agentes e instituem as relações necessárias entre eles. (1999:712).

Assim é que em Spinoza *nem o corpo pode determinar a alma a pensar, nem a alma determina o corpo ao movimento ou o repouso ou qualquer outra coisa (se acaso existe outra coisa)* (E3P2), isto quer dizer que não podemos compreender a alma humana sob a expressão de um outro atributo que não seja o pensamento e nem compreender o movimento ou o repouso do

corpo por um outro atributo que não seja a extensão. Spinoza refuta a ideia cartesiana de que o corpo é levado ao movimento ou ao repouso pela vontade da alma, pois o movimento ou repouso do corpo é dado por outro corpo, assim como o que *determina a mente pensar é um modo de pensamento.* (E3P2d).

Para Spinoza, portanto, o corpo age somente sob as leis da natureza, o que é da capacidade do corpo realizar segue somente o que o corpo percebe como corporal não pertence ao pensamento a capacidade do corpo, ele refuta a ideia de que esta na mente o poder de conduzir o corpo a qualquer ação, assim como reconhece que o que está em poder da mente é tão somente a capacidade de pensar e, não de proporcionar animação ao corpo.

A IDENTIDADE INDIVIDUAL, QUE REPOUSA SOBRE UM CORPO

Quando contemplamos os seres humanos percebemos que a estrutura física que o caracteriza se assemelha em todos da mesma espécie, por isso dificilmente baseando-nos nesta primeira impressão suporíamos ser possível estabelecer uma identidade individual para cada um, salvo os detalhes físicos exteriores que encontramos nesta composição de corpos, cuja aglutinação forma parcialmente o homem. Digo parcialmente por saber de antemão que a individualidade humana repousa em dois aspectos fundamentais: um corpo e uma mente.

Sabemos que as considerações spinozistas sobre o corpo o levaram a observar inicialmente os corpos simplíssimos que se distinguem um dos outros pelo movimento e repouso (Lema I EII). Essa construção ou estrutura, cuja complexidade, pode ser comparável a uma arte mecânica produzida pelo homem. Entretanto este corpo comparado às estruturas mecânicas artificiais engendradas pelos homens dela se distingue em razão da sua capacidade autônoma de movimento ou repouso. Em outras palavras, o corpo humano não necessita de uma causa exterior para realizar ações ou atuar. Na verdade, diferentemente dos artefatos advindos da capacidade tecnológica humana, na perspectiva de Spinoza o corpo humano não é uma máquina como as outras, embora seus movimentos estejam circunscritos as leis naturais do

movimento e do repouso. Os movimentos dos corpos se explicam pela imanência⁸ sendo nesta perspectiva considerados autômatos espirituais, pois efetuam espontaneamente suas ações, e estas são provenientes de uma espontaneidade determinada, não cabendo aqui a ideia de uma mecânica cartesiana na qual um deus mecanicista lhe imporia a capacidade de movimento e de repouso. Longe disso, a capacidade de movimento e repouso ocorrem em virtude somente das leis da natureza, não concorrendo para isso à ajuda da mente.

Spinoza postula que a automação do corpo humano ocorre devido a uma pulsão que lhe é própria, a qual é explicada pela teoria dos afetos. Analisando a constatação de Spinoza acerca de sermos autômatos espirituais e sua relação com os afetos Deleuze (1978) assevera que:

[...] Segundo Spinoza, nós somos fabricados como autômatos espirituais. Enquanto autômatos espirituais, todo o tempo há idéias que se sucedem em nós, e segundo esta sucessão de idéias, nossa potência de agir ou nossa força de existir é aumentada ou diminuída de uma maneira contínua, sobre uma linha contínua, e isto é o que nós chamamos afeto, isto é o que chamamos existir. (1978:4).

Reportando-nos a Spinoza sobre a ação do corpo ele estabelece nos postulados I e II que o corpo humano pode ser afetado de inúmeras maneiras, a reação advinda disto pode ser o aumento ou a diminuição da potência de agir, no entanto pode ocorrer que uma afecção não produza nenhum efeito sobre este, nem aumentem nem diminuam sua potência. Essa capacidade de ação do corpo opera em simetria com a mente, pois para Spinoza *a ordem e conexão das ideias é a mesma que a ordem e conexão das coisas* (E2P7). Embora o corpo seja um modo do atributo extensão e o espírito, um atributo do pensamento, a essência individual

possui primeiramente uma ideia, neste caso o espírito, que, por conseguinte é a ideia de um corpo existente em ato, o espírito é a ideia de um corpo correspondente. Destarte, qualquer coisa é ao mesmo tempo corpo e espírito e, portanto, todos os indivíduos são *animata*, isto implica em conformidade com Deleuze (2003) que: *há, pois correspondência entre as afecções do corpo e as ideias no espírito, correspondência pela quais estas ideias representam aquelas afecções.*

Embora haja autonomia na relação corpo e mente conforme Spinoza, dado que *Nem o corpo pode determinar a mente a pensar, nem a mente determina o corpo ao movimento ou o repouso ou a qualquer outra coisa* (E2P2). Porém, há uma identidade entre os fenômenos do corpo e os do espírito, estabelecidas pela teoria do paralelismo explicitada da seguinte forma: *a ordem e a conexão das ideias são a mesma que a ordem e a conexão das coisas* (P7E2). Esta proposição estabelece o paralelismo entre corpo e mente, concebidos por Spinoza como sendo uma só e mesma coisa, e como partes de uma mesma substância compreendida ora sob o atributo extensão, ora sob o atributo pensamento o que permitiu a Spinoza interpretar o homem como a união de corpo e mente. Desse modo o homem é constituído por certas modificações da substância única, ou seja, os atributos de Deus que se manifestam por modos, modos de pensar, entendidos como a ideia e modos da extensão, que é o corpo, objeto da ideia. Daí que por não encontrarmos em Spinoza uma dicotomia entre corpo-alma (como encontramos em Descartes, por exemplo), e por força do paralelismo, ao nos referirmos aos afetos, devemos sempre entender que estes ao agirem sobre a alma, também estão agindo sobre o corpo, e vice-versa. Somente assim poderemos entender esta relação por ele concebida entre os afetos e suas implicações no agir do homem, que para Spinoza se dão através do relacionamento entre as ideias e o movimento, ou seja, o afeto e o *Conatus*. Portanto, a identidade individual se revela pela capacidade de ações que este indivíduo pode realizar como expressa a seguinte proposição: *Quem tem um corpo apto para um grande número de coisas, esse tem uma alma cuja maior parte é eterna* (E5P34).

Deste modo, em conformidade com o conceito de ideia formulado por Spinoza, se pode

⁸ Cf Chauí, “A causa eficiente imanente não transitiva evidencia a permanência da origem no originado, sem que ambos se confundam: causa de si, a substância é o ser em si e por si, concebido por si mesmo, enquanto o modo é o ser em outro e por outro, concebido através desse outro, e essa diferença real entre elas e eles não os separa, porque eles existem nela e ela lhes dá o ser exatamente no mesmo sentido em que o dá a si mesma” in: *A nervura do real: imanência e liberdade em Spinoza*. 1999. (p. 71).

verificar que a potência ou capacidade de agir da alma e do corpo estão intrinsecamente relacionadas com o grau de conhecimento que este possui, pois quanto mais temos ideias adequadas maior a capacidade de ação. A distinção exposta por Spinoza a respeito da ação das afecções e das ideias sobre corpo e mente devem ser entendidas sob a perspectiva da distinção dos atributos⁹ de Deus, a extensão e o pensamento, que embora sejam modos pelos quais Deus se exprime se manifestam no corpo e na alma simultaneamente.

As relações entre afecções e potência de agir do corpo encaminham nossa discussão para o conceito do *Conatus*, ou esforço postulado da seguinte forma: *Toda a coisa se esforça, enquanto está em si, por perseverar no seu se* (E3P6), Spinoza reitera a importância do *Conatus* quando assevera que *o esforço pelo qual toda coisa tende a perseverar no seu ser não é senão a essência atual dessa coisa* (E3P7).

Corroborando com essa ideia é que na E1P25c encontramos a definição pela qual Spinoza escreve que os homens são os modos pelos quais os atributos de Deus se exprimem de maneira certa e determinada e na E1P34 encontramos a passagem pela qual a potência de Deus é sua própria essência, com isto podemos entender porque para Spinoza o *Conatus* se expressa pela imanência da potência de Deus nas coisas simples, pois se estas são expressões de Deus é natural, refletirem um sentido de autoperseveração. Isto se evidencia na seguinte passagem da E3P4 *Nenhuma coisa pode ser destruída, a não ser por uma causa exterior*, disto resulta que a busca pela permanência da essência das coisas, tem como primado uma constante, observável no embate com as forças externas, que podem tanto contribuir para conservação como para sua destruição.

Os afetos, tanto se referem ao corpo como a alma; pois em Spinoza a mente e o corpo estão sintonizados, daí que, todas as mudanças que ocorrem na potência da alma afetam o corpo e toda a mudança que afeta o corpo é também sentida pela alma. Assim os afetos são as ideias através da qual a alma afirma a força de existir

de seu corpo em maior ou menor grau. Por isso, os afetos produzem na alma através das ideias uma variação na força de existir de um corpo, que em conformidade com o afeto pode aumentar o poder de agir ou diminuir este poder, ou seja, tanto a coisa em si como a ideia dela pode favorecer ou enterrar nosso *Conatus*. Neste sentido é que encontramos a seguinte passagem da E3P11: *Se uma coisa aumenta ou diminui, facilita ou reduz a potência de agir do nosso corpo, a ideia dessa coisa aumenta ou diminui, facilita ou reduz a potência de pensar de nossa alma*. Num contexto concreto podemos fazer alusão ao seguinte argumento, dado que um corpo tenha sido afetado por outro e, que este tenha lhe transmitido a uma sensação agradável, toda vez que este corpo for afetado pela lembrança deste acontecimento a sensação será correspondente ao afeto, caso este não tenha sido uma boa afetação a ideia desta também não lhe seria agradável. Disto se segue que a potencia de agir está intimamente relacionada com os afetos, por isso eles têm, por sua vez, a capacidade de aumentar ou diminuir a potencia, como podemos observar retomando a seguinte passagem: *Por afecções entendo as afecções do corpo, pelas quais a potencia de agir desse corpo é aumentada ou diminuída, favorecida ou enterrada, assim como as ideias dessas afecções* (E3D3).

Considerando então o indivíduo como a junção de corpo e mente e, embora estes provenham de diferentes atributos da substância única, no homem ambos detêm o estatuto de uma entidade individual a qual se manifestam simultaneamente conferindo às coisas singulares ou indivíduos as particularidades que lhe são inerentes. Estas particularidades por seu turno devem ser consideradas a partir da composição dos mesmos dado que sendo a mente (alma) a ideia do corpo esta é tão complexa quanto seu objeto e, por conseguinte estará apta a se realizar proporcionalmente ao grau de afirmação que possui um corpo, o que demonstra a individualidade de cada um. Em outras palavras a individualidade de cada um se manifesta pelo grau de perseverança advinda de sua capacidade de afirmação na existência, da sua potência de existir e atuar.

⁹ Atributo não tem sentido lógico de predicado, isto é, o que se afirma ou nega de um sujeito, mas sentido metafísico, isto é, a determinação de uma propriedade essencial da substância. In Spinoza – Coleção Os pensadores – *Ética* 1; p. 14, 1989.



REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BRÉHIER, Émile. **História da Filosofia.** Tradução de Eduardo Sucupira Filho. 2. ed. São Paulo: Mestre Jou, 1977. 2 v. em 7.

BOVE, Laurent. **La Stratégie du Conatus – Affirmation et résistance chez Spinoza.** Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1996.

CARVALHO, Joaquim de. *Notas complementares do tradutor.* In: **Ética.** Tradução e notas da Parte I de Joaquim de Carvalho, tradução das Partes II e III de Joaquim Ferreira Gomes, tradução das Partes IV e V de Antônio Simões. São Paulo: Abril Cultural, 1. ed., 1972, 2. ed., 1979, 3. ed., p. 121-132, 1983. (Coleção Os Pensadores).

CHAUÍ, Marilena de Souza. **A nervura do real: imanência e liberdade em Spinoza.** – São Paulo: Companhia das letras, 1999.

COLERUS, Jean. **A vida de Spinoza.** Tradução e notas de Emanuel Angelo da Rocha Fragoso. Londrina: 2002 (Não publicado).

Cursos de Gilles Deleuze Sobre Spinoza. Seleção, Introdução e Tradução de Emanuel Angelo da Rocha Fragoso e Hélio Rebelo Cardoso Jr. Londrina: 2002. Não publicado.

CRISTOFILINI, Paolo. **A Última Sabedoria e a Felicidade.** Tradução de Stella Penido in Cadernos espinosanos, VI, São Paulo, novembro de 2000.

DAMÁSIO, António. **Em busca de Espinosa: prazer e dor na ciência dos sentimentos;** adaptação para o português Brasil por Laura Teixeira Motta – São Paulo; Companhia das Letras, 2004.

DELBOS, Victor. **O espinosismo.** Tradução de Homero Silveira Santiago. São Paulo: Discurso Editorial, 2002.

DELEUZE, Gilles. **Espinosa: Filosofia Prática.** Tradução de Daniel Lins e Fabien Pascal Lins. Revisão técnica de Eduardo D. B. de Menezes. São Paulo: Escuta, 2002.

_____. Gilles. **Espinosa e os Signos.** Tradução por Abílio Ferreira. Porto: Rés, 1970. (Coleção Substância).

DESCARTES. **Princípios da Filosofia.** Tradução de João Gama. Lisboa: Edições 70, 1997. (Textos Filosóficos).

DOMÍNGUEZ, Atilano. (org.). **Biografías de Spinoza.** Selección, traducción, introducción, notas y índices por Atilano Domínguez. Madri: Alianza, 1995.

_____. **Correspondencia.** Introducción, traducción, notas y índice de Atilano Domínguez. Madri: Alianza, 1988.

_____. **Espinosa.** Seleção de textos de Marilena Chauí; traduções por Marilena Chauí et al. 3. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Os Pensadores).

FRAGOSO, Emanuel A. da Rocha. A questão da liberdade na *Ética* de Benedictus de Spinoza. UFRJ/IFCS, 2002. Tese.

_____. Emanuel A. da Rocha. **Spinoza: cinco ensaios por Renan, Delbos, Chartier, Brunschicvg e Boutroux.** Londrina: Eduel, 2004.

GILLOT, Pascale. **Corps et individualité dans la philosophie de Spinoza.** *Methodos*, 3 (2003), Figures de l'irrationnel. <http://methodos.revues.org/document114.html>

LARRAURI, Maite. **La felicidad según Spinoza.** Valência: Tandem, 2003.

MIGNINI, Filippo. **Ética: introduzione alla lettura.** Roma: La Nuova Itália Scientifica, 1995.

_____. Filippo. **Introduzione a Spinoza.** Roma: Laterza 1985.

TEIXEIRA, Lívio. **A Doutrina dos Modos de Percepção e o Conceito de Abstração na Filosofia de Espinosa.** São Paulo: Editora UNESP, 2001. (Biblioteca de Filosofia).

REALE, Giovanni e ANTISERI, Dario. **História da Filosofia: Antiguidade e Idade Média. Do humanismo a Kant.** v. 1 e 2. São Paulo: Paulus, 1990.

ROUSSET, Bernard. **La perspective finale de l'Éthique et le problème de la cohérence du spinozisme.** http://geocities.yahoo.com.br/guaikuru0003/rousset_beatiior.html

SPINOZA, Benedictus de. **Princípios de la Filosofia Cartesiana. Pensamientos Metafísicos.** Introducción, traducción y notas de Atilano Domínguez. Madri: Alianza, 1988b. (inclui TIE).

_____. **Ceuvres.** Tradução, notícias e notas por Charles Appuhn. Paris, GF Flammarion, 1964. 4 v.

_____. **Tratado Breve.** Traducción, prólogo y notas de Atilano Domínguez. Madri: Alianza, 1990.

_____. **Tratado da Reforma do Entendimento.** Edição Bilingue. Tradução de Abílio Queirós. Prefácio e Notas de Alexandre Koyré. Lisboa: Edições 70, 1987. (Textos Filosóficos).

_____. **Tratado Teológico-Político.** Introdução, tradução e notas de Diogo Pires Aurélio. Lisboa: Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 1988.

SCALA, André. **Espinosa.** São Paulo: Estação Liberdade, 2003.

SCRUTON, Roger. **Espinosa.** Tradução de Luiz Paulo Rouanet. São Paulo: Loyola, 2001. (Coleção Mestres do Pensar).



MORTES SEM CADÁVERES, OU SOBRE AS FIGURAS DA IMPOTÊNCIA HUMANA *

LISETE RODRIGUES **

HE DID NOT KNOW THAT HE WAS DEAD, THEN.
(‘Addie’, in Faulkner; *As I Lay Dying*)

1 INTRODUÇÃO

Num trajeto de pensamento construído a partir das possibilidades do bem-estar do ser humano como problema de base, do qual dão testemunho as suas primeiras obras¹, a morte não consiste então, nem consistirá em qualquer uma das obras seguintes, uma ocupação central nas reflexões de Espinosa. Para confirmar este desinteresse bastariam as suas próprias palavras acerca do homem livre: “O Homem livre em nada pensa menos que na morte; e a sua sabedoria não é uma meditação da morte, mas da vida.” (E4P67), numa das últimas proposições do quarto livro da *Ética*, preparatória da noção de liberdade apresentada no livro final desta obra.

Alexander García Düttmann escrevia recentemente, a este propósito, que, apesar desta proclamação acerca do sábio e da meditação da vida, “[...] existem poucas dúvidas de que Espinosa tinha algo a dizer sobre a morte.” (2011, p. 352). O texto de Düttmann desenvolve-se no sentido da articulação entre o homem realmente livre e a infrequência do pensamento sobre a morte, dada a irrelevância epistêmica que lhe é inerente, bem como a libertação da ilusória necessidade do destino e do afeto de medo que subjuga aquele que vive sob o espectro

da morte.² Esta libertação efetiva-se como reflexão incondicionada sobre a vida, i.e., sem o medo de morrer como pré-condição do modo de compreensão.

São várias as abordagens ao tema da morte em Espinosa, sobremaneira dedicadas ao problema do suicídio e à afirmação espinosana da impossibilidade de alguém desejar e aderir à ideia de colocar um fim à sua vida.³

Temos por um lado a linha de argumentação de Barbone e Rice (1994), que seguem as pistas do texto de Wallace Matson⁴ no sentido do tema do suicídio ser indicativo de algo importante que Espinosa tem a dizer. Concluem com a integração do suicídio na doutrina do *conatus*, enquanto algo que acontece àquele que se suicida, como sintoma do ambiente social que falha em produzir as condições nas quais a sua autopreservação é viável (1994, pp. 240-241).

Por outro lado, encontramos na reflexão de Diana Cohen (2003) um esforço de superação daquilo que coloca como uma figura paradoxal, na medida em que a facticidade dos atos suicidas parece negar a universalidade do princípio de autoconservação enunciado em E3P6⁵. Cohen

* Trabalho desenvolvido no âmbito do programa de doutoramento, apoiado pela FUNDAÇÃO PARA A CIÊNCIA E TECNOLOGIA - SFRH /BD/48795/2008.

** Doutoranda em Filosofia, na especialidade FILOSOFIA DA POLÍTICA, pela FACULDADE DE LETRAS da UNIVERSIDADE DE LISBOA. Membro do CENTRO DE FILOSOFIA DA UNIVERSIDADE DE LISBOA.

¹ Vejam-se as primeiras linhas do *Tratado da Reforma do Entendimento*, assim como o *Curto Tratado sobre Deus, o Homem e o Seu Bem-Estar* – CT.

² Düttmann coloca o pensamento da morte em perspectiva segundo a relação com a lei (segundo de perto a argumentação de Macherey): aquele que conhece a lei, conhece a sua necessidade e a sua libertação consiste precisamente na transformação da sua relação com a lei. Ao deixar de perceber a lei como servidão (TTP, IV), percebe a eternidade da substância e da lei inscrita na sua própria natureza singular. Düttmann prossegue deste ponto para uma articulação com o pensamento de Derrida acerca do tema da vida e da morte.

³ Para um resumo das várias posições e respectivos argumentos, veja-se em Cohen, Diana (2003, pp. 169-192).

⁴ Matson, Wallace; “Death and Destruction in Spinoza’s *Ethics*”, *Inquiry* 20 (1977), p. 403.

⁵ “Qualquer coisa, tanto quanto está em si, esforça-se por perseverar no seu ser.”

analisa o problema à luz da disjunção: “[...] ou é falso que todas as coisas singulares se esforçam por preservar a sua existência, ou os atos suicidas, em rigor, não são tais.” (2003, p. 192). A sua argumentação aponta então como solução do paradoxo, sem negar realidade aos atos de suicídio enquanto tais, uma interpretação do indivíduo a partir da sua partição em subindivíduos e do ato suicida como reflexo da ausência de combinação entre eles. Aquilo a que se pode fisicamente chamar a pessoa (entendida como a expressão dessas combinações de constância variável e de duração incerta) é já uma unidade composta por subindivíduos, estando todos eles regidos de igual modo pelo princípio de conservação, de modo que a destruição de um ou vários deles resulta sempre da ação externa dos outros, e expressa o esforço de preservação daquele que se impõe (2003, p. 205).

Neste mesmo sentido de uma leitura do suicídio como expressão da destruição das partes que mantinham uma certa relação de movimento e repouso em que se constitui o indivíduo, Deleuze (1981) pensa o tema da morte a partir da relação e das partes que a compõem. A sua reflexão afasta-se da procura de racionalidade daquilo que se pode dar ao pensamento como sendo da ordem do bem ou do mal, para sublinhar em alternativa a colocação espinosana do problema sob o prisma da relação e da qualidade da mesma, sintetizada na posição do “[...] Ser para além do bem e do mal.” (1981, p. 45). O evento da autodestruição ou da morte é pensado sem recurso a uma ordem de valor extrínseca, mas sim mediante aquilo que é imanente às próprias combinações e ao que da essência singular permitem afirmar. Deleuze oferece assim uma perspectiva de leitura na qual o suicídio, assim como o envenenamento ou a vida artificialmente assistida, são pensados enquanto formas maiores deste estado de desagregação da relação segundo a qual uma essência singular poderia perseverar no seu ser.⁶

Düttmann, por sua vez, segue de perto as considerações de Pierre Macherey (1997), segundo as quais o medo da morte é na verdade um medo da vida (1997, p. 195), e o suicídio consubstancia um devir outro inconsistente com

a necessidade da minha natureza, afirmando assim Macherey que o suicídio é o ato pelo qual se cede perante a “lei do outro.” (1997, p. 56)⁷.

Podemos certamente afirmar que Espinosa tinha algo a dizer sobre a morte, sem que no entanto se confunda a morte à qual se refere na proclamação sobre o Homem Livre (E4P67), com as mortes sem cadáveres que aqui procuramos pensar.

2 CONTEXTO E SIGNIFICADO

A morte na qual o sábio pensa tão pouco refere-se ao regime de crenças que essa designação subsume, em oposição direta com a própria liberdade, e com a potência da razão. Refere também o importante plano de um pós-vida onde a ordem de castigos e recompensas tem autoridade suficiente para subordinar a compreensão e organização da existência de fato.

O pensamento das mortes sem cadáveres surge de outra ordem de problemas e tem, a nosso ver, um contexto e significado mormente políticos. O seu aspecto de pequeno excursão contribui para que permaneça como nota ou apontamento excepcional acerca da morte, desenquadrado até do tom dominante das reflexões espinosanas.

O próprio silêncio a que Espinosa prefere remeter esta questão, pela facilidade com que se presta a uma apropriação supersticiosa, muralha este tema inclusive a uma apropriação não supersticiosa, como também minimiza aquela que nos parece ser a sua relevância no contexto da proposta do livro IV da *Ética*.

Num sistema radicalmente comprometido com a meditação acerca da vida, encontramos na sua proposta de uma ética à maneira dos géometras a materialização de um esforço de captura dos nós onde se joga a qualidade da existência humana. Esse esforço teórico traduz-se numa grelha de inteligibilidade suportada por pilares conceituais que dão a ver os termos constituintes dos indivíduos (na infinita gradação de composições)⁸ e a partir deles, da existência *propriamente* humana. Mais do que uma coleção de órgãos cuja disposição e funcionamento harmoniosos digam o viver (E4P39S), e cuja

⁷ A partir de Düttmann, 2011, p. 353.

⁸ Cf. in Matheron, Alexandre (1988, parte I).

duração no tempo permita falar do existir (E2P30), Espinosa está a pensar uma ética à altura da potência de existir propriamente humana.

No seio da gradação infinita de tudo o que vive (E2P13S), o conceito de potência é o eixo conceitual que permite um conhecimento da existência, quer enquanto efeito da produção infinita inerente à essência atuosa da Substância espinosana (E2P3S), quer enquanto agente inserido numa cadeia infinita de agenciamentos inter-dependentes, regida pela mesma legalidade natural e absoluta que rege toda e qualquer produção de efeitos⁹.

No que diz respeito à potência, ou poder para existir e produzir efeitos, próprios ao ser humano (i.e., consonante com o seu estatuto ontológico de ser relativo: noutra e segundo outro), a inteligibilidade da existência propriamente humana joga-se na articulação entre essa potência, a sua tradução enquanto esforço de perseverança no seu ser, e a consciência do mesmo – ditos na teoria do *conatus* e do desejo, a essência do homem (E3P6-P9).

É justamente em torno da qualidade da existência, expressão não só da capacidade de afetar e de ser afetado (E2 ax.1 pós-lema 3), como também da clareza e adequação das ideias das relações que constrói com o exterior, que encontramos as observações de Espinosa sobre aquilo que aqui designámos as *mortes sem cadáveres*¹⁰, sintetizando a linha de argumentação que leva Espinosa a afirmar: “Pois nenhuma razão me força a pensar que o corpo não morra senão quando é transformado em cadáver, de fato, a própria experiência parece persuadir do contrário.” (E4P39S)¹¹

As *mortes sem cadáveres* estão integradas na meditação sobre a vida e remetem para o

plano da existência e da processualidade ou cinética que lhe é inerente, instauradora da dialética entre a autoridade sobre si¹² e a autoridade do acaso e da fortuna. Liberdade e servidão, ou potência e impotência são os pares conceituais onde esta tensão se dá a pensar.

É justamente no contexto da reflexão sobre a impotência ou servidão humana que estas mortes são enunciadas, numa sequência de proposições dedicadas às condições da conveniência entre as coisas singulares (E4P29-P39) e à concórdia instauradora da “Sociedade comum dos homens” (E4P40).

Esta sequência é iniciada em E4P29, quase em continuação direta da E1P28, na qual Espinosa define a ideia-chave de singularidade. Depois desta fundamentação ontológica da singularidade e da sequência infinita de determinações na qual reside a possibilidade de compreensão da existência e da ação, a proposição 29 do livro IV coloca a categoria da singularidade à luz dos princípios de conveniência deduzidos do esforço de perseverança na existência onde se diz a radical igualdade entre todas as coisas.¹³

A deslocação da singularidade para o plano político efetua-se pela demonstração da coincidência entre a satisfação ótima do esforço de conservação de cada singular e a utilidade comum, a qual todo e qualquer ser humano pode deduzir por meio do uso da razão¹⁴. Nas proposições 35 a 37, deste mesmo livro IV, são estabelecidos os princípios dos quais decorre a possibilidade de prescrição de uma forma de vida comum e em comum, materializada na figura da Cidade, cujo nome subsume a vitória sobre aquele estado natural onde a coincidência entre a conservação individual e a utilidade comum não está ainda presente.

De modo algo inesperado, as proposições 38 e 39 parecem não só interromper o tom apoteótico das demonstrações anteriores, como recuam novamente até à categoria de utilidade, para desta feita estabelecer um critério judicativo dos arranjos e disposições às quais o corpo humano é submetido.

⁹ Todo o livro I da *Ética* expõe os fundamentos ontológicos desta produção de efeitos, seja quanto ao princípio de causalidade em si e por si que permite pensar a ideia de Substância única e com ela a ideia de uma causalidade imanente; seja quanto ao processo de agenciamento necessariamente inter-dependente dos agentes singulares. Cf. sobretudo E1P24-P29.

¹⁰ Esta formulação sintetiza os termos utilizados separadamente por Espinosa, e é também referida de um modo idêntico por Deleuze (1981, p. 49).

¹¹ “Nam nulla ratio me cogit, ut statuam Corpus non mori, nisi mutetur in cadaver; quin ipsa experientia aliud suadere videtur.”

¹² “sui juris”.

¹³ Neste sentido, leiam-se as últimas linhas do prefácio do livro IV.

¹⁴ E4P18, P19, P 35.

A utilidade desdobra-se assim na dupla e simultânea função quer de critério prescritivo daquela regra comum de vida que só na Cidade encontra o seu lugar, quer de fonte de juízo eminentemente político, ao qual, mediante o uso da razão, qualquer ser humano pode aceder com legitimidade, sem com isso implicar uma exterioridade à própria Cidade¹⁵.

O corpo é aqui o lugar a partir do qual essa dimensão judicativa se efetiva, dizendo útil ou nocivo (E4P38) daquilo que torna o corpo mais ou menos apto, respectivamente; e dizendo como bom ou como mau (E4P39) aquilo que faz com que o corpo humano conserve a relação interna de movimento e repouso segundo a qual mantém a sua forma e a possibilidade de afetar e ser afetado de múltiplas maneiras pelos corpos exteriores.

A predicação acerca do bem e do mal decorre então da relação com o exterior e diz-se na medida da possibilidade de conservação não só da relação de movimento e repouso que suporta a forma do corpo humano, como também do aumento da aptidão do corpo a afetar e ser afetado, e desta forma, do aumento da aptidão da mente humana para compreender.¹⁶

É nesta sequência que Espinosa apresenta a fórmula geral sob a qual se pode pensar uma morte outra, que não aquela que designa o término da existência de um corpo no qual o sangue circulava e os órgãos funcionavam: “[...] aquilo que faz com que as partes do corpo humano obtenham uma outra relação de movimento e repouso, faz também com que o corpo humano revista uma outra forma, isto é (como se vê por si, e como advertimos no final do prefácio a esta parte), que o corpo humano seja destruído, e por consequência, tornado totalmente inapto, não podendo ser afetado de mais maneiras, e portanto (pela proposição anterior) é mau.” (E4P39D).

Além de retomar o tema da mutabilidade intrínseca à condição da natureza humana (e que se diz igualmente nos outros seres vivos, naquela variação infinita de graus¹⁷), segundo o grau de perfeição ou realidade que pode conhecer, tal como o introduziu no final do prefácio do livro IV, esta designação de uma “outra forma” que passa a envolver o corpo humano, surge aqui radicalmente associada à destruição.

É como nota explicativa a este destrutivo revestir-se de uma outra forma que Espinosa avança com a aceção de morte aqui em causa: “Mas é preciso aqui notar que a morte sobrevém ao corpo, é assim que o entendo, quando as suas partes são dispostas de tal modo que obtêm entre si uma outra relação de movimento e repouso.” (E4P39S).

Em conjunto, os critérios segundo os quais se pode julgar acerca do útil e do nocivo, do bom e do mau, servem também para dar a ver um entendimento mais alargado do que seja a morte, para lá da mera negação da perseverança na existência enquanto esforço para durar no tempo, seja sob que forma for. Assim, este alargamento permite ver de que modo se pode falar da morte de alguém em cujo corpo o sangue circula e os órgãos funcionam. Essa morte é pensada na medida da mudança que sofre, de modo a tornar-se em algo de “natureza **inteiramente** diferente da sua”¹⁸.

São três os casos que Espinosa refere no que concerne este revestir-se de uma natureza inteiramente outra, entendida como um grau de dissolução das condições de afirmação da essência singular. O primeiro alude ao episódio do poeta espanhol¹⁹ que depois de ter adoecido perdeu a memória e com ela a capacidade de reconhecer-se como autor das suas histórias e tragédias. O segundo refere o exemplo do adulto

¹⁷ E2P13S.

¹⁸ E4P39E: “Nam negare non audio Corpus humanum, retenta sanguinis circulatione, et aliis, propter quæ Corpus vivere existimatur, posse nihilominus in aliam naturam a sua **prorsus** diversam mutari. Nam nulla ratio me cogit, ut statuam Corpus non mori, nisi mutetur in cadaver; quin ipsa experiential aliud suadere videtur.” [grifo nosso].

¹⁹ Numa nota à sua tradução da *Ética*, Roger Caillois indica poder tratar-se de uma referência a Góngora, o qual perdeu a memória um ano antes da sua morte, em 1627. (1964, n.28, p. 284).

¹⁵ Desta duplicidade parece dar conta E4Caput9, no qual a educação dos homens a viver “segundo o **próprio** império da razão” é condição de possibilidade da realização da utilidade comum enquanto prescrição da mesma razão. [o sublinhado é nosso].

¹⁶ No mesmo sentido, leia-se em E4P27: “Não sabemos com certeza ser bom ou ser mau, senão aquilo que conduz verdadeiramente à compreensão, ou aquilo que nos pode impedir de compreender.”

que antes havia sido um bebê e uma criança, agora irreconhecíveis e dificilmente crível que se trate da mesma pessoa. Em terceiro lugar surge o único caso em que se pode falar de suicídio propriamente dito (excluindo aqueles em que alguém se mata acidentalmente ou em que se mata sob coação, como o caso de Sêneca)²⁰: quando alguém se reveste de uma “outra natureza contrária à primeira”²¹, e adere sob efeito dessa disposição da imaginação, a uma falsa ideia de utilidade que exclui a sua existência.

Qualquer um destes casos é da ordem da interrupção das condições mediante as quais o corpo pode, de modo continuado, ser afetado e afetar outros corpos de muitas maneiras. A memória, a possibilidade de ter consciência de si numa identidade constante e a permanência da natureza primeira, surgem aqui como marcadores de uma existência propriamente humana, na qual se pode conhecer uma maior realidade ou perfeição.

Estes veios de ligação e resistência do indivíduo no tempo²² são também meios de efetivação da comunicabilidade sem a qual o ser de relação não logra afirmar a sua realidade.²³ Esta continuidade e resistência não se configuram como imutabilidade, mas sim como expressão da qualidade das mudanças sofridas. É precisamente disso que E5P39E nos dá conta: “[...] nós vivemos em contínua mudança, e segundo mudamos para melhor ou para pior somos ditos felizes ou infelizes.”

Neste sentido, a morte enquanto realidade de cujo pensamento pode relevar alguma contribuição para a meditação sobre a vida, refere-se aos processos e estados em que o corpo é envolvido por uma natureza de tal modo diferente, que resulta inapto a conservar uma relação com o exterior mediante a qual alcance a afirmação da sua essência singular.

À luz desta argumentação, esta aceção da morte permite não só dizer a transformação

disruptiva daquele que a sofre (seguindo os critérios de E4P38 e P39) tanto quanto lhe resta de aptidão para a compreender, por ele mesmo, como também e sobretudo, por aqueles que a ela conseguem resistir e que a compreendem.

A aptidão do corpo ou dos corpos para afetarem e ser afetados, e o seu correlato de aptidão da mente para compreender mais coisas, é um ponto central na articulação de E4P39S com a sequência política que parece interromper. A aptidão é pois o critério material último de verificação do regime de verdade da utilidade comum em nome da qual a Cidade prescreve a regra de vida comum e em comum. Uma Cidade na qual os singulares resultam diminuídos na sua aptidão para afetar e serem afetados, enquanto forma de existência fiel à natureza racional do ser humano (no sentido espinosano de racionalidade), pode deste modo ser julgada como sendo uma Cidade na qual a utilidade comum falha em sê-lo verdadeiramente.

3 RESISTÊNCIA E IMUNIDADE

No final do livro V da *Ética*, Espinosa retoma a condição do ser humano como parte da Natureza, logo, exposta à mudança, e coloca-a sob perspectiva das possibilidades de resistência a processos nos quais os efeitos que padecemos são contrários à nossa natureza (no sentido em que havia antes referido a natureza outra contrária à primeira)²⁴.

Estabelece então diálogo com E4P39S, cumprindo a sua promessa de indicar as vias de superação daquele estado de impotência. Essa superação ou resistência estão contidas na natureza dos objetos aos quais a mente humana se une por via do conhecimento, e no próprio modo de conhecer, uma vez que estes objetos se diferenciam também segundo o género de conhecimento.²⁵

Assim, é mediante a aptidão da mente (que vimos antes enquanto aptidão do corpo, em E4P38) para conhecer uma pluralidade de coisas sob o segundo e o terceiro géneros de conhecimento que **“a maior parte dela pode permanecer ileso e não sofrer sob os afetos”**

²⁰ Cf. E4P20E.

²¹ “*aliam naturam priori contrariam*”.

²² Veja-se também a outra referência a esta continuidade, com o exemplo do bebê, em E5P39S.

²³ Leia-se em CT, II, 5: “[...] devido à fraqueza da nossa natureza, sem algo de que gozemos, ao qual estejamos unidos e pelo qual sejamos fortalecidos, nós não poderíamos existir.”

²⁴ Cf. E5P38, P39, P40.

²⁵ Cf. E2P40-P44; CT, II, 4.

(E5P38D)²⁶. Desta aptidão resulta que “[...] a morte é tanto menos nociva quanto maior é o conhecimento claro e distinto que a mente possui, e conseqüentemente, quanto mais a mente ama Deus.”(E5P38S).

Parece-nos claro de que modo o excuro sobre a morte, iniciado em E4P39S sob o prisma da impotência humana, e finalmente respondido por via da potência do intelecto em E5P39S, autoriza a leitura daquela dialética entre liberdade e servidão a partir deste esforço para permanecer ileso face ao caráter potencialmente disruptivo que a condição de singulares envolve (E4 Ax.)²⁷.

O fato de o conteúdo do axioma do livro IV se referir, segundo a indicação de Espinosa, apenas e só às coisas singulares enquanto as consideramos em relação a um tempo e a um lugar precisos (E5P37S), permite-lhe finalmente defender a existência de um objeto de conhecimento – Deus – (segundo a sua aceção de conhecimento como união ao conhecido)²⁸ que não esteja submetido a uma existência contingente, e cujo conhecimento encerra não só a possibilidade de resistência daquele conhece, como também, pela ordem de efeitos que esse conhecimento produz, não envolve qualquer lógica de dominação, sendo por isso o único objeto do qual o ser humano não deseja emancipar-se (CT, II, 5).

A partir da sua defesa de uma interpretação da *Ética* como a obra de matemática que é²⁹, e por isso considerando as demonstrações como provas de verdades

matemáticas (entenda-se, segundo a concepção badiouana de uma matemática do Ser), Alain Badiou oferece-nos uma tradução política do conhecimento das verdades eternas. Neste sentido, a categoria de ação deixa de ser entendida como concretização de um plano virtual, mas sim como “um nome para a verdade ou para as ideias adequadas” (2011, p. 48).

“Com o *more geometrico* de Espinosa, aprendemos que temos de agir, não no interior da violenta desordem do caos, mas no seio da fria quietude das estrelas, porque na mais radical ação, temos de persistir na emoção positiva mais importante, no afeto positivo, que é *acquiescentia in se ipso*, ‘aceitação de si próprio’ ou, se aceitarem esta tradução, ‘auto-aceitação.’” (2011, p. 41).

Interessa-nos destacar esta persistência nos afetos positivos, entendidos segundo a aptidão e a conservação, e a radicalidade da ação que nela se denota. Compreender as condições dessas resistência, imunidade ou superação dos regimes de existência incapacitantes pode ser entendido como um meio de transformação dessa mesma condição de existência ou vida. Esta identificação entre os dois planos decide-se na natureza dos objetos em união aos quais (pelo conhecimento) o sujeito se afirma na existência.

A possibilidade de compreensão e prescrição da utilidade comum surge por fim subordinada ao encontro destes planos (compreensão e ação) e ao grau de aptidão em que os singulares, na sua existência num tempo e num lugar precisos, se percebem. É neste sentido, e nas várias camadas de existência que pode abranger, que as proposições 38 e 39 do livro IV fornecem os critérios judicativos para que na proposição 40 se possa afirmar: “Aquelas coisas que conduzem à Sociedade comum dos homens, ou que fazem com que os homens vivam em concórdia, são **úteis**; e, pelo contrário, são **más** aquelas que introduzem discórdia na Cidade.”³⁰

(CONTINUAÇÃO DA NOTA 29) geométrica é a única linguagem merecedora de Deus, Deus que é o espaço de todas as coisas.” (2011, p. 48). Nesta sequência, Badiou crê apontar uma razão suficiente para que se rejeitem as interpretações baseadas na potência como virtualidade ou como atualização (sobretudo Negri), ou aquelas baseadas no desejo em termos de criatividade da vida (Deleuze).

³⁰ “Quæ ad hominum communem Societatem conducunt, sive quæ efficiunt, ut homines concorditer **(CONTINUA)**

²⁶ “Quo itaque Mens plures res secundo, et tertio cognitionis genere intelligit, **eo major ejus pars illæsa manet**, et consequenter minus ab affectibus patitur, etc.” [grifo nosso].

²⁷ E4Ax1: “Nas coisas da natureza não é dada nenhuma coisa singular para a qual não seja dada uma outra mais potente e mais forte. Mas de fato, sendo dada uma coisa qualquer, é dada uma outra mais potente e mais forte, pela qual a primeira pode ser destruída.”

²⁸ A definição espinosana de conhecimento como união ao que é conhecido, reforça o lugar determinante do exercício da Razão. Numa fórmula breve: “[...] se nada soubéssemos, certamente também nada seríamos.” (CT, II, 5).

²⁹ Badiou argumenta com a demonstração do caráter geométrico da ontologia espinosana: “[...] o Ser é uma ordem geométrica. O Ser é a geometria de todas as geometrias possíveis. E a geometria tem de ser exposta numa ordem geométrica, *more geometrico*, não por escolha, mas por necessidade. A ordem **(CONTINUA)**

4 NOTAS FINAIS

O itinerário que aqui procuramos descrever afigura-se-nos particularmente útil para colocar em perspectiva a doutrina do conatus e aquilo que do princípio de conservação resulta propriamente humano.

Essa utilidade pode ser resumida nos seguintes pontos: (i) apesar de esparsa, a convocação espinosana do tema da morte à luz dos aspectos que aqui apresentámos, é um eficaz instrumento de transformação do entendimento da vida e dos eixos organizadores do valor da existência; (ii) a sua argumentação permite falar da morte de um corpo cujo sangue todavia segue circulando e cujos órgãos funcionam, modificando assim os critérios do que seja a vida humana; (iii) nessa medida, a noção de morte é ela mesma transformada e resulta relevante para a reflexão ético-política, mediante a sua imanentização ao plano de existência, enquanto nome da transformação eminentemente disruptiva e não mais apenas como designação da impossibilidade de manter a reprodução celular ou a circulação sanguínea; (iv) a insustentabilidade deste tipo de transformação e de arranjos que sujeitam o corpo é também ela perceptível como negativo das condições instauradoras de um comum a partir do qual o plano político da singularidade configura a sua via de afirmação.

Sublinhamos aqui o alcance ético-político desta perspectiva imunitária³¹ da vida em relação

(CONTINUAÇÃO DA NOTA 30) *vivant, utilia sunt; et illa contra mala, quæ discordiam in Civitatem inducunt.*”. Destacamos o uso dos critérios provenientes das duas proposições. [grifo nosso]. No mesmo sentido, veja-se também TP, V, 5.

³¹ Note-se porém que esta imunização é aqui pensada na aceção de uma forma de resistência, como compreensão de si mesmo, dos singulares e de Deus (E5P24, P30, P36S.), contrariando a auto-imunização inerente aos processos organizadores de uma forma de existência que se afirma nos menores graus daquela continuidade que antes referimos (E4P38 e P39). Não acompanhamos por isso a proposta de Roberto Esposito de leitura da modernidade sob o paradigma da imunidade (2007, pp. 39-43), por ele entendida segundo a concepção hobbesiana da impossibilitação total das relações entre os sujeitos da comunidade política. Entendemos a este propósito que Espinosa aponta em sentido oposto, reforçando o carácter relacional da possibilidade de resistência de um corpo (inclusive do corpo político) e a forma como dessa base depende a possibilidade de uma efetiva existência segundo a utilidade comum.

àquilo que a pode subjugar, excessiva em relação aos regimes de multiplicação celular, de circulação sanguínea, de trocas com o exterior e de reprodução; e como instância de afirmação de uma mesma força (E2P45S *in fine*) pela qual os singulares se esforçam por conservar o seu ser.

Este excesso diz-se por um lado no não-saber acerca do que pode realmente um corpo e admite em contrapartida pensar concretamente o que possam ser outras figuras das mortes sem cadáveres. Este pensamento coloca-se em clave política, justamente enquanto modo de compreensão que permite inteligir a racionalidade interna aos regimes de conservação e de existência nos quais aquele excesso é negado, e com ele as possibilidades de uma sociedade, que, diríamos, não só é comum, mas propriamente comum.



REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ESPINOSA, Bento de; **Spinoza Opera**. *Im Auftrag Der Heidelberger Akademie Der Wissenschaften*, Herausgegeben Von Carl Gebhardt, Carl Winters Universitaetsbuchhandlung, Heidelberg, 1925, em 4 volumes.

BADIOU, Alain; “What is a Proof in Spinoza’s Ethics?” In: VARDOULAKIS, D. (ed.). **Spinoza Now**, Minneapolis: University of Minnesota Press, 2011, pp. 39-49.

BARBONE, Steven, RICE, Lee; “Spinoza and the Problem of Suicide” in **International Philosophic Quarterly**, vol. XXXIV, n°2, Issue n° 134, Junho, 1994, pp.229-241.

COHEN, Diana; **El Suicidio: Deseo Imposible, o la paradoja de la muerte voluntaria en Baruj Spinoza**. Buenos Aires: Ediciones del Signo, 2003.

DELEUZE, Gilles; **Spinoza, Philosophie Pratique**. Paris: ed. De Minuit, 1981.

DÜTTMANN, Alexander García; “A Matter of Life and Death: Spinoza and Derrida”, in VARDOULAKIS, D. (ed.); **Spinoza Now**, Minneapolis: University of Minnesota Press, 2011, pp. 351-362.

ESPOSITO, Roberto; **Communitas, Origen y destino de la comunidad**. Buenos Aires: Amorrortu, 2007.

MATHERON, Alexandre; **Individu et Communauté Chez Spinoza**. Paris: éd. De Minuit, 1988.



PUFENDORF CRÍTICO DE SPINOZA: A LIMITAÇÃO DO ALCANCE DO DIREITO NATURAL

LUIZ FELIPE NETTO DE ANDRADE E SILVA SAHD *

A minha intenção aqui não é apresentar um texto cuja proposta abarque todas as consequências existentes na difícil relação entre Samuel Pufendorf leitor de Spinoza, mas anunciar em linhas gerais o problema de fundo da severa crítica do filósofo e jurista saxão acerca dos limites do alcance do direito natural à luz da definição spinozista do tema. Uma leitura de aproximadamente duas páginas *Do Direito Natural e das Gentes*, do livro segundo, cujas breves considerações anunciariam o tema determinante ao jus naturalismo moderno: o alcance do direito natural, seus limites e lugar de realização. Pufendorf parece compreender muito bem a problemática ali contida e, embora o autor se limite a alguns comentários, ele se detém naquilo que acredita ser a tese principal de Spinoza. Pufendorf a rejeitaria, pois além da imprecisão dos termos e conceitos, estaria fundada em falsos princípios.

O artigo é dividido por isso em duas partes principais, a primeira mais curta busca reproduzir os argumentos da leitura de Pufendorf do capítulo XVI do *Tratado Teológico-Político*, a segunda mais extensa introduz a definição do direito natural e os requisitos básicos à caracterização do próprio direito. Busca justificar a recusa do autor saxão à noção de Spinoza e, portanto, demonstrar que a tese contida no *Tratado Teológico-Político* inviabilizaria a existência mesma do direito. Para justificar esta constatação o autor saxão se nutre de outras referências. Mais exatamente, detendo-se mais nas obras de Hugo Grotius e Thomas Hobbes, suas principais referências aqui, Pufendorf questionou e corrigiu uma série de detalhes e pontos importantes de seus antecessores. De

Hobbes, Pufendorf questionou a falta de rigor na atribuição de direitos aos homens no estado de natureza. De Grotius, Pufendorf apresenta também alguns limites às teses do jurista holandês, em especial à expressão *appetitus socialis*. Pufendorf foi, portanto, um dos primeiros a perceber um aspecto importante dos direitos – ao menos dos direitos “verdadeiros” ou “propriamente ditos” –, a que podemos chamar de correlatividade entre direitos e deveres (na ciência jurídica, esta concepção é especificamente conhecida como bilateralidade do direito). Nenhum direito pode ser atribuído a uma pessoa sem que se atribua a outras, ao mesmo tempo, certos deveres correlativos de não-interferência. São estas referências, portanto, que permitem a compreensão da rejeição das teses de Spinoza e, certamente exagerada, a alcunha a ele atribuída de “inimigo do gênero humano”.

Início pela leitura de Pufendorf do capítulo XVI do *Tratado Teológico-Político*.¹

O jus naturalismo moderno é unânime no combate da ideia de um direito de natureza que seria potência ou força. Esse combate fica ainda mais explícito nos textos de Pufendorf. Contra Hobbes, o autor saxão se junta a Grotius na ideia de uma qualidade moral que se avalia no homem em vista de sua natureza racional, recusando assim ao direito natural uma potência física quantificável. Esta recusa é ainda mais explícita nas páginas *Do Direito Natural e das Gentes* que examinam a concepção de Spinoza formulada no capítulo XVI do *Tratado Teológico-Político*. Na visão de Pufendorf, a definição ali contida acabaria por sugerir o princípio da destruição

* Professor Associado da UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ - UFC.

¹ PUFENDORF, S., *Gesammelte Werke*, Band 4.1: *De jure naturae et gentium (Liber primus – Liber quartus)*, Herausgegeben von Frank Böhling, Berlin: Akademie Verlag, 1998, II, II, §3.

do direito natural, pois o termo “direito” não significaria uma lei sobre a qual deveríamos nos reger, mas unicamente a faculdade de agir. A lógica da argumentação jurídica aqui não permitiria uma boa inferência dos direitos, mediante a qual cada indivíduo deveria fazer tudo o que teria direito de fazer. Haveria por esta lógica uma temerária redução do direito ao poder físico. Na perspectiva de Pufendorf, ao fazer do direito uma qualidade física mediante a qual cada coisa produz as suas operações de modo único e determinado, o próprio conceito de direito encontrar-se-ia estendido ao conjunto dos seres que povoam a terra, compreendendo assim todos aqueles que são desprovidos da razão. O direito perderia a consistência ao deixar de designar a qualidade moral unicamente aos seres morais.

A própria definição de natureza contida no *Tratado Teológico-Político* sofreria de graves imprecisões. Quando Spinoza diz que o direito da natureza se estenderia tão longe quanto o seu poder e este seria o próprio poder de Deus, não haveria aqui uma tendência lógica à conclusão equivocada? Um resultado do falso princípio? O poder da natureza seria o poder dos indivíduos? Teria sido essa a intenção da definição, além da ironia não economizada (“ast ego non puto haec consequi”), não seria justamente o contrário: o indivíduo teria certa parte determinada do direito que não poderia alcançar a parte dos direitos dos outros indivíduos no Universo? Limitação que teria a finalidade de preservar o direito natural atribuindo-lhe uma definição mais precisa? Seria preciso recordar aqui alguns passos decisivos à constituição do direito natural de Pufendorf.

No capítulo *Do Direito Natural e das Gentes* dedicado às leis naturais, por exemplo, os argumentos explicariam que o homem, refletindo sobre a sua natureza e constituição física, descobriria imediatamente e de modo claro e evidente a necessidade de por um freio à ilimitada liberdade de que possui no estado de natureza. A liberdade aqui se revelaria ao mesmo tempo inútil e danosa. Para cumprir tal finalidade, porém, ele precisa recorrer à razão, a qual impõe as leis naturais, formulando assim a regra básica do agir humano. As leis naturais fundamentais que orientariam o homem no

estado de natureza – que permitiriam deduzir todas as normas práticas – nos imporiam: primeiro, o respeito à pessoa do outro (“ninguém deve ofender os outros salvo se é provocado”); segundo, o respeito à propriedade de outrem (“a cada um deve ser permitido usufruir seus próprios bens”); terceiro, o respeito aos pactos (“cada um deve manter a promessa empenhada”); e quarto, o respeito aos interesses alheios (“cada um deve promover com ânimo feliz a vantagem de outrem nos limites do possível e segundo as obrigações mais rigorosas que nos atribuímos”).² A fundação racional das leis naturais não comportaria, todavia, uma solução inata, aliás, duramente criticada por Pufendorf: as leis naturais não seriam, portanto, impressas na mente do homem no instante de seu nascimento, mas, ao contrário, elas seriam o produto de uma reflexão madura e dependeriam de um processo árduo de aprendizagem.³

Pufendorf também insistiu na distinção entre o estado de natureza (*status naturalis*) e o estado acessório (*status adventitius*), que corresponderia aqui ao estado moral propriamente dito. Esta distinção permitirá compreender também a condição humana em oposição à condição animal. Como *persona moralis*, o homem teria condições de impor-se *entia moralia*, concretizando-as em ações livres.⁴ Ações morais que responderiam

² PUFENDORF, S., *Gesammelte Werke*, Band 4.1: *De jure naturae et gentium (Liber primus – Liber quartus)*, II, II, §9.

³ PUFENDORF, S., *Gesammelte Werke*, Band 4.1: *De jure naturae et gentium (Liber primus – Liber quartus)*, II, III, §13.

⁴ Pufendorf explica nos capítulos primeiro a quarto do livro primeiro *Do Direito Natural e das Gentes* que os seres morais se formam por “instituição” (*imposition*): dependem da “vontade dos seres inteligentes” e “devem unicamente sua existência a determinação de seres livres”. A origem deles não pode ser vislumbrada de “nenhum princípio interno” da substância das coisas, mas da criação humana que busca aperfeiçoar a natureza. Se as coisas são criadas, os seres morais são inventados. Eles não designam os homens em si mesmos, mas o que os homens são capazes de instituir enquanto conjugam os poderes da natureza e da liberdade. Segundo Pufendorf é nessa capacidade de instituição que reside a diferença fundamental entre os seres inteligentes, os homens, e os seres físicos determinados pela natureza. Em outras palavras: são entidades morais ontologicamente diferentes das entidades físicas. Estes são efeitos das causas físicas cujo Criador é a causa primeira. Aqueles surgiram por *imposition*. É um ato de vontade realizado por uma autoridade (**CONTINUA**)

ao princípio de *imputation* cujo equivalente não poderia ser encontrado na natureza e seria fundamental em matéria de moral, pois significaria que “somos responsáveis por todas as ações cuja existência ou não estariam em nosso poder”.⁵ Seriam ações especificamente humanas.⁶ E enquanto tais, nós poderíamos “agir ou não agir, suspender nossos movimentos e regulá-los como acharíamos apropriado”.⁷ Os animais, por sua vez, estariam presos à lógica da repetição puramente instintiva que as leis da natureza imporiam conforme as regras do determinismo causal. Às suas ações não recairiam as regras da imputação e responsabilidade morais. Os animais não seriam livres para agir, seriam criaturas que “seguiriam unicamente as impressões da natureza”.⁸ Spinoza assim teria sido impreciso ao definir o direito a partir da potência ou força natural. O direito como qualidade física de indivíduos físicos inviabilizaria, portanto, a noção mesma do direito.

(CONTINUAÇÃO DA NOTA 4) superior. A *imposition* de Deus cria um tipo especial de ser moral: a obrigação moral. Sua vontade, expressa geralmente em leis, ou regras de conduta, determina as nossas obrigações morais. Mas, considerados como partes simples da natureza, como entidades físicas – *objetos* com suas propriedades e eventos e *ações* com suas causas e efeitos –, são moralmente indiferentes.

⁵ PUFENDORF, S., *Gesammelte Werke*, Band 4.1: *De jure naturae et gentium (Liber primus – Liber quartus)*, I, V, §5.

⁶ Segundo Simone Goyard-Fabre: “les analyses que donne Pufendorf de l'imputabilité des actions morales e de la responsabilité des agents moraux montrent qu'il s'agit bien pour lui de cerner la place et le sens de la liberté par rapport à la nature et, partant, d'ouvrir le monde humain à horizon axiologique qui, sans défier les forces immanentes de la nature, en indique l'insuffisance dès que l'on s'interroge sur ce que les choses humaines ont de spécifique” (GOYARD-FABRE, S., *Pufendorf et le droit naturel*, p.55). Em nota, Goyard-Fabre também chama a atenção para o fato da perseguição do prazer não pertencer ao rol das ações morais, mas sim do movimento natural das coisas. “Pufendorf est parfaitement clair: ce qui fait la moralité du choix dont la liberté a la charge n'est pas qu'il s'oppose au plaisir, mais qu'il recherche le bien dans la mesure où il concerne les rapports entre les hommes” (ibidem, nota 8).

⁷ PUFENDORF, S., *Gesammelte Werke*, Band 4.1: *De jure naturae et gentium (Liber primus – Liber quartus)*, I, I, §2.

⁸ PUFENDORF, S., *Gesammelte Werke*, Band 4.1: *De jure naturae et gentium (Liber primus – Liber quartus)*, I, I, §2.

Pufendorf ainda deixou surpreendentemente claro a contingência fundamental da moralidade implícita no conceito voluntarista. Embora a vontade de Deus seja, em certo sentido, a base da moralidade, em outro sentido a moralidade não teria base alguma. Ela não teria racionalidade inerente. Não se basearia em princípios auto-evidentes. Não seria eterna nem necessária. Seria tão contingente quanto à constituição do mundo criado. Para Pufendorf, embora Deus tenha condições de fazer mais por nós, a sua mensagem foi clara: devemos confiar nesta vida uns nos outros. A “ajuda mútua dos homens” estaria na base de todas as vantagens adquiridas, pois a razão nos mostraria as instruções mais gerais de Deus e o “resto” dependeria unicamente de nossos atos.⁹ E o “resto” seria praticamente tudo em se tratando da ação dos homens no mundo.

Já a tese de Pufendorf acerca dos direitos como correlatividade exige a retomada dos argumentos de Grotius e Hobbes.

Rompida a bela unidade do conceito de direito, como sinônimo de medida, dois sentidos claramente distintos se impõem à representação inevitável da equivocidade semântica do termo.¹⁰ Francisco Suárez não hesitou nem um pouco ao afirmar que o direito apresenta simultaneamente o sentido de lei (*legem*) e de poder (*potestas*) ou quase poder (*dominium vel quasi-dominium*).¹¹ Hugo Grotius também o fez e reconheceu três sentidos à palavra direito: ora significa o justo, ora é uma qualidade moral, ora diz respeito à lei. Como Suárez, Grotius ressalta que dois sentidos dominam o conceito: o poder e a lei. No *O Direito da Guerra e da Paz* encontramos a

⁹ PUFENDORF, S., *Gesammelte Werke*, Band 2: *De officio*. Herausgegeben von Gerald Hartung, Berlin: Akademie Verlag, 1997, I, III, § 11.

¹⁰ Cf. GOYARD-FABRE, S., *Les embarras philosophiques du droit naturel*, Paris: PUF, 2002, p.7.

¹¹ Cf. SÉRIAUX, A., *Le droit naturel*, 2 ed., Paris: PUF, 1999, p.67. Suárez também apresenta no *De Legibus* os principais sentidos do termo *ius* e sua relação com *lex*. São três: o *ius* como *iustum*, o *ius* enquanto *facultas*, e o *ius* como gênero e a *lex* como uma de suas espécies (neste caso, em geral, segundo Suárez, “*ius prout legem significat cum illa convertitur et tanquam synonyma reputantur*”, SUÁREZ, F., *De Legibus ac Deo Legislatore*, I, De Natura Legis, Madrid: C.S.I.C., 1971, I, II, §7, p.28).

sua caracterização do direito e definição dos sentidos e graus de importância: “A palavra *direito* nada significa mais aqui do que aquilo que é justo. Isto, num sentido mais negativo que afirmativo, de modo que o direito transparece como aquilo que não é injusto. Ora, é injusto o que repugna à natureza da sociedade dos seres dotados de razão”.¹² “Há um significado de direito diferente do anterior, mas que dele decorre e que se refere à pessoa. Tomado neste sentido o direito é uma qualidade moral ligada ao indivíduo para possuir ou fazer de modo justo alguma coisa”.¹³ “Há um terceiro significado da palavra direito, segundo o qual o termo é sinônimo da palavra lei, tomado no sentido mais amplo e que indica uma regra das ações morais que obrigam a quem é honesto”.¹⁴

Em suma, os juristas modernos tomam aos estoicos a idéia que faziam do direito natural. Para eles, o direito natural é um direito comum a todos os homens e pode ser conhecido pela luzes da reta razão, pois está inscrito no princípio da sociabilidade. Segundo Grotius: “o direito natural nos é ditado pela razão que nos leva a conhecer que uma ação, dependendo se é ou não conforme à natureza racional, é afetada por deformidade moral ou por necessidade moral e que, em decorrência, Deus, o autor da natureza, a proíbe ou a ordena”.¹⁵ As máximas do direito natural são desse modo as obrigações, os preceitos e as regras de moral que a reta razão deduz da “natureza racional e sociável” do homem.¹⁶

No entanto, Pufendorf vai mais longe e propõe algumas correções ao transitar pelas teses ora de Grotius ora de Hobbes. Pufendorf questionou e corrigiu, assim, uma série de detalhes e pontos importantes de seus antecessores. Retomemos inicialmente o exemplo de Hobbes, e imediatamente após, o de Grotius.

Um dos pontos em que Pufendorf questionou Hobbes diz respeito à falta de rigor na atribuição de direitos aos homens no estado de natureza. Ele argumentou que o princípio mais importante do direito natural está no dever de cultivar e preservar a sociabilidade;¹⁷ esta obrigação implica a existência dos deveres numa tripla dimensão: diante de Deus, diante de si mesmo e diante dos outros homens.¹⁸ Mais ainda, enquanto indivíduo, todo homem deve observar que as suas ações produzem efeitos em outras pessoas, e mediante essa tríade de obrigações ele deve atuar de modo a se chegar à condição de elemento útil à sociedade. O primeiro dever de quem vive coletivamente está na busca incansável de todos os meios possíveis e imagináveis para não causar dano a nenhum outro. O homem também precisa eliminar os meios e as ocasiões propícias a provocar uma reação anti-social, isto é, devem atuar visando aos outros, respeitando a dignidade e a igualdade de cada um, e evitar qualquer tipo de injúria e dano aos demais: “que cada um estime e trate o outro como naturalmente igual a ele ou como igualmente homem”.¹⁹ Esta possibilidade de

¹² GROTIUS, H., *O Direito da Guerra e da Paz (De Jure Belli ac Pacis)*, Introdução de António Manuel Hespanha (Trad. de C. Mioranza) Ijuí: Editora UNIJUÍ/Fundazione Cassamarca, 2004, I, I, §3, p.72-73.

¹³ GROTIUS, H., *O Direito da Guerra e da Paz (De Jure Belli ac Pacis)*, I, I, §4, p.73.

¹⁴ GROTIUS, H., *O Direito da Guerra e da Paz (De Jure Belli ac Pacis)*, I, I, §9, p.78.

¹⁵ GROTIUS, H., *O Direito da Guerra e da Paz (De Jure Belli ac Pacis)*, I, I, §1, p.79.

¹⁶ Retomemos as teses principais de Grotius. As três inovações do jurista foram, portanto, as seguintes: tratar a justiça como uma questão de observância e exercício de direitos individuais; separar da teologia o estudo dos direitos; desvincular a filosofia política da busca pela forma ideal de governo graças ao reconhecimento da possibilidade de existência de formas diversas e igualmente legítimas, criadas por diferentes povos, no exercício de seus direitos em diferentes circunstâncias. No entanto, Grotius (**CONTINUA**)

(**CONTINUAÇÃO DA NOTA 16**) foi um defensor da sociabilidade humana, o que levou a afirmar que a natureza não estabelece apenas as leis da justiça, mas também a “lei do amor”. A observância desta lei, embora não seja “perfeitamente obrigatória e impositiva”, é louvável, e sua desobediência talvez seja digna de reprovação. Grotius faz mesmo uma distinção entre direitos *perfeitos* e *imperfeitos* que expressaria bem a tese: os direitos perfeitos são impostos por meio de processo legal e do reconhecimento de sua necessidade pelo próprio indivíduo, os direitos imperfeitos por sua vez não são direitos absolutos sobre aquilo que é “meu”, mas antes uma espécie de merecimento que faculta a um indivíduo receber assistência ou atenção.

¹⁷ PUFENDORF, S., *Gesammelte Werke*, Band 4.1: *De jure naturae et gentium (Liber primus – Liber quartus)*, II, III, §20.

¹⁸ PUFENDORF, S., *Gesammelte Werke*, Band 2: *De officio*, I, IV e I, V.

¹⁹ PUFENDORF, S., *Gesammelte Werke*, Band 2: *De officio*, I, VII, §1.

convivência social ordenada, no entanto, só é possível se reconhecemos que nem toda aptidão natural para a realização de determinadas tarefas caracteriza-se propriamente como um direito, mas apenas “aquela que tenha algum efeito moral”. Uma “aptidão natural”, tal como a capacidade de colher ou de caçar, somente se torna um “verdadeiro direito” quando tem um efeito moral sobre outras criaturas da mesma espécie. Da mesma forma, não faz sentido atribuir a um ser humano o direito de colher as castanhas, a menos que essa atividade afete a situação moral de outros seres humanos de maneira que outros homens não possam impedi-lo, ou competir com ele, contra a vontade dele, no uso de tais objetos. Obviamente, seria absurdo tentar designar como um direito a aptidão cujo exercício todos os outros homens têm o direito de impedir. Que tipo de efeito, então, é necessário para que o exercício de uma aptidão dê margem ao surgimento de um direito? A resposta de Pufendorf é que nenhum “direito propriamente dito” pode surgir sem que os outros estejam submetidos a uma obrigação para com o suposto detentor do direito.

Pufendorf foi, portanto, um dos primeiros a perceber um aspecto importante dos direitos – ao menos dos direitos “verdadeiros” ou “propriamente ditos” –, a que podemos chamar de *correlatividade entre direitos e deveres* (na ciência jurídica, esta concepção é especificamente conhecida como *bilateralidade do direito*). Nenhum direito pode ser atribuído a uma pessoa sem que se atribua a outras, ao mesmo tempo, certos deveres correlativos de não-interferência. No que concerne aos direitos de propriedade, imediatamente vem à tona a pergunta: de onde vem esse dever de não-interferência? Pufendorf responde que, devido à “igualdade natural dos homens”, tal dever ou obrigação não pode surgir sem o consentimento dos outros, seja este “expresso ou presumido”. A propriedade é definida como um direito em que a substância da coisa pertence ao indivíduo de tal modo que ela não pode pertencer a nenhuma outra pessoa da mesma maneira.

Além de confirmar o trabalho de redução terminológica iniciado por Grotius, Pufendorf apresenta também alguns limites às teses do jurista holandês. No *Do Direito Natural e das*

Gentes, ele defende que a comunidade originária tem um caráter *negativo*, pois o mundo não pertenceu na origem a ninguém e estava à disposição de todos, isto é, a “comunidade negativa” dos bens não excluía de antemão o uso das coisas contidas no mundo. Assim sendo, cauteloso em fundar na natureza os direitos de convenção, Pufendorf sublinha a existência de um direito natural, no qual correspondem às obrigações humanas, que se aplica ao direito de propriedade nascido do consentimento. Segundo o autor: “O direito do homem sobre as coisas, antes de todo ato humano, não deve ser concebido como um direito exclusivo, mas somente como um direito indeterminado, isto é, que naturalmente ninguém possui uma porção particular e pode se apoderar de tudo em detrimento dos outros”.²⁰

A diferença em relação a Grotius está no fato de Pufendorf acreditar categoricamente que a propriedade só pode ser instituída convencionalmente – a divisão inicial deve ser considerada como consensual, em vez de natural. Para ele, o direito de propriedade supõe um ato humano, uma convenção que exprime a vocação do homem na condução das coisas do mundo. A noção de propriedade é um direito subjetivo excludente que se opõe a terceiros; um direito pleno sobre a substância da coisa que passa a pertencer à pessoa e não pode mais ser usufruído simultaneamente por várias outras. “Ora, da propriedade flui um direito, pelo qual a substância, por assim dizer, de alguma coisa pertence tanto a um que não pode da mesma maneira pertencer totalmente a outro”.²¹ Por esse motivo, a existência do acordo é fundamental, sem ele não seria possível conceber aos olhos de Pufendorf a redução lógica da propriedade à posse privada.

O domínio pressupõe, portanto, um ato e um acordo (*coetus*) tácito ou expresso dos homens. Se os homens têm o poder de amealhar

²⁰ PUFENDORF, S., *Gesammelte Werke*, Band 4.1: *De jure naturae et gentium (Liber primus – Liber quartus)*, III, V, §3.

²¹ PUFENDORF, S., *Gesammelte Werke*, Band 4.1: *De jure naturae et gentium (Liber primus – Liber quartus)*, IV, IV, §2. Cf. TULLY, J., *A Discourse on Property. John Locke and his adversaries*, Cambridge: Cambridge University Press, 1982, p.72 e TUCK, R., *Natural Rights Theories*, p.156-162.

os recursos naturais para a sua sobrevivência, tal como os animais, esse poder, porém, só se converte num “verdadeiro direito” (um “direito propriamente dito”) quando é capaz de *criar um efeito moral* sobre o resto da humanidade sem causar danos irreparáveis e disputas sem fim. “Um direito capaz de criar um efeito moral sobre o resto da humanidade, de modo que os outros homens não possam usurpar ou concorrer contra as suas vontades, pode surgir apenas por meio de um pacto firmado pelos homens sobre a divisão ou distribuição dos bens”.²² Esse primeiro acordo tácito que consistia no estabelecimento da propriedade privada mediante a ocupação foi seguido de outros mais detalhados e precisos. A comunidade negativa que a lei natural havia estabelecido originariamente extingue-se progressivamente na medida em que a razão orientou os homens à formação de sistemas de propriedades mais evoluídos que asseguravam a paz no estado de natureza.²³ Os acordos surgiram na medida em que os pactos prévios se tornaram insuficientes para assegurar a paz que exigia a lei natural.²⁴

Desse modo, há uma boa razão para que as coisas pertençam a determinadas pessoas e não a outras, razão que Pufendorf atribui, a exemplo de Locke, ao trabalho. No entanto, diferentemente do autor inglês, o seu efeito de exclusão (não-interferência) de terceiros exige, para que possa surtir plenos efeitos morais, a confirmação de um pacto entre os envolvidos. Mesmo que seja um pacto tácito ou presumido.

Como conclusão desta breve apresentação das leituras e teses de Pufendorf, apresento em linhas gerais o alcance e lugar da realização dos direitos para o autor: na *civitas*.

Enquanto para Grotius os homens são sociáveis por natureza, a visão de Pufendorf, como a de Hobbes, é menos otimista.²⁵ Mas isso não o impediu de ver no desejo humano de segurança uma compensação para nossa predisposição inata para o vício, uma vez que, para garantir sua segurança, é necessário que o homem seja sociável. Esta conclusão lançou as bases daquilo a que ele chamou de “lei natural fundamental”: preservar e cultivar a sociabilidade. Mas cultivar a *socialitas* significa ultrapassar a

²² PUFENDORF, S., *Gesammelte Werke*, Band 4.1: *De jure naturae et gentium (Liber primus – Liber quartus)*, III, V, §5.

²³ PUFENDORF, S., *Gesammelte Werke*, Band 4.1: *De jure naturae et gentium (Liber primus – Liber quartus)*, IV, VI-VII.

²⁴ Para Pufendorf, o emprego desigual do trabalho na obtenção das coisas necessárias para a sobrevivência dos indivíduos engendrou numerosas disputas, por isso a necessidade de outras formas negociadas para a estabilização das relações e restabelecimento da ordem segura das coisas. Uma vez que a maioria das coisas requer trabalho e cultivo, o homem que não gastou o mínimo de energia necessária para transformá-las em objetos de uso, não poderia reivindicar os mesmos direitos do indivíduo que contribuiu com a sua força de trabalho em torná-las bens consumíveis. Desse modo, as fórmulas contratuais estabelecidas pelos homens deviam aproximar-se paulatinamente do reconhecimento do *status* de propriedade que melhor se acomodasse a essa realidade, pois a propriedade era antes de tudo uma instituição cujo fim devia facilitar a preservação da paz. Pufendorf, assim, apreciou a importância do trabalho no desempenho do processo de geração do domínio privado, mas não foi capaz de reconhecer-lhe também o efeito moral que tornava possível articular uma justificação autônoma da propriedade (cf. BUCKLE, S., *Natural Law and the Theory of Property. Grotius to Hume*, Oxford: Clarendon Press, 1991, p.101). Sua crença **(CONTINUA)**

(CONTINUAÇÃO DA NOTA 24) no pacto é demasiado forte para deixá-la de lado, uma vez que apenas a vontade pode criar um verdadeiro direito, um poder com efeitos morais que fizesse frente aos outros homens no âmbito do estado de natureza (cf. PUFENDORF, S., *Gesammelte Werke*, Band 4.1: *De jure naturae et gentium (Liber primus – Liber quartus)*, IV, IV, §6).

²⁵ Aqui, porém, cumpre ressaltar a importância da filosofia política de Hobbes e o influente papel desempenhado por ela no pensamento de Pufendorf. Vários trabalhos dão conta disso, senão para defender a condição de discípulo direto (posições de PALLADINI, F., *Samuel Pufendorf Discepolo di Hobbes. Per una reinterpretazione del giusnaturalismo moderno*, Bologna: Società Editrice Il Mulino, 1990, MANCINI, O., Diritto naturale e potere civile in Samuel Pufendorf, in DUSO, G. (org.) *Il Contratto Sociale nella Filosofia Politica Moderna*, 2ª ed. Milano: FrancoAngeli, 1998, p.109-148, SCATTOLA, M. Thomas Hobbes, Samuel Pufendorf e l'insegnamento del diritto pubblico universale, in FERRONATO, M. (org.) *Dal “De Jure Naturae et Gentium” di Samuel Pufendorf alla Codificazione Prussiana del 1794*, p.61-92) ao menos como um leitor atento que propôs retificá-lo sem se afastar do universo político do filósofo de Malmesbury (BRUFAU PRATS, J., *La Actitud Metódica de Pufendorf y la Configuración de la “Disciplina Juris Naturalis”*, 1968, FIORILLO, V., *Tra Egoísmo e Socialità. Il Giusnaturalismo di Samuel Pufendorf*, Napoli: Jovene Editore, 1992).

condição de igualdade natural e sair do estado em que nos encontrávamos numa relação pré-política. Significa criar as condições necessárias de sua plena realização no estado civil onde impera a ordem política e as suas instituições básicas.

Desse modo, o Estado (*civitas*) é constituído para superar a situação de guerra em que se degenerou o estado de natureza e oferecer segurança aos homens. É preciso construir a proteção entre eles e para eles: “Portanto, a causa genuína e principal que levaram alguns pais de famílias perdidos em sua liberdade natural a constituírem os Estados, foi para protegerem dos males provenientes do homem que ameaçavam o homem”.²⁶ É nos Estados que “se encontra um remédio imediato, bem ajustado às características dos homens”.²⁷

Pufendorf defende o Estado moderno como a realização perfeita do desenvolvimento moral da humanidade, o lugar certo da superação do afastamento entre a sociedade civil artificial – construída pelos homens segundo suas necessidades e interesses – e a necessidade moral. O Estado deve ser entendido como criado para nossos fins, nossa proteção e defesa. Pode-se dizer que a adequação dessa forma de organização, como também de suas correspondentes formas de socialização, é determinada pelo seu sucesso em satisfazer nossos fins. Mas também enobrece a união dos homens e de seus esforços em instaurar e efetivar o direito natural. Sua origem está em Deus e sua finalidade em governar a humanidade. O Estado no sistema de Pufendorf é o ponto final da sociabilidade, sua realização plena, e como tal exige um direito que regule e ordene o comportamento dos cidadãos.²⁸ Aqui, porém, o autor saxão parece se afastar completamente de Spinoza. Não há mais espaço a retomada dos direitos naturais originários, a

sociabilidade foi arduamente construída nas relações dos homens entre si sob a égide do soberano.²⁹



²⁹ O autor buscou equilibrar dois extremos no exame do homem na natureza. Nem Grotius, nem Hobbes, mas um equilíbrio entre os dois perfis, eis a tese de Brufau Prats: “Estas mismas referencias de Pufendorf, repetidas luego en su obra capital, nos muestran un hecho decisivo: el intento de asimilación sintética de dos dimensiones al parecer no tan fáciles de combinar: el naturalismo empirista de Hobbes y el racionalismo grociano. [...] Nos encontramos, pues, ante una antropología que bebe en dos fuentes diversas, pero que quiere desembocar en una armonización sintética, haciendo de la ‘socialitas’ y de la ‘imbecillitas’ dimensiones ontológicamente radicadas en la naturaleza del hombre” (BRUFAU PRATS, J., *La Actitud Metodica de Pufendorf y la Configuración de la “Disciplina Juris Naturalis”*, p.56). Tese semelhante é defendida por Pierre Laurent. Se ele tem razão ao defender a tese de um “antropocentrismo moderado” na doutrina de Pufendorf, pode-se falar então que a sociabilidade, no seu sentido mais profundo, vincula estreitamente “l’être individuel de l’homme à son être en relation” (LAURENT, P., *Pufendorf et la loi naturelle*, Paris: Vrin, 1982, p.109). Por princípio, Pufendorf recusaria um tratamento da condição humana a partir da sua individualidade absoluta, ela teria somente um valor relativo na medida em que dependeria da sociedade. Algumas passagens da obra de Pufendorf parecem corroborar as suspeitas de Brufau Prats, Laurent e vários outros comentadores.

²⁶ PUFENDORF, S., *Gesammelte Werke*, Band 4.2: *De jure naturae et gentium (Liber quintus – Liber octavus)*, Herausgegeben von Frank Böhling, Berlin: Akademie Verlag, 1998, VII, II, §1.

²⁷ PUFENDORF, S., *Gesammelte Werke*, Band 2: *De officio*, II, V, §9.

²⁸ PUFENDORF, S., *Gesammelte Werke*, Band 4.2: *De jure naturae et gentium (Liber quintus – Liber octavus)*, VII, III, §2.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BRUFAU PRATS, J. **La Actitud Metodica de Pufendorf y la Configuracion de la “Disciplina Juris Naturalis”.** Madrid: I.E.P., 1968.

BUCKLE, S. **Natural Law and the Theory of Property.** *Grotius to Hume.* Oxford: Clarendon Press, 1991.

FIORILLO, V. **Tra Egoísmo e Socialità. Il Giusnaturalismo di Samuel Pufendorf.** Napoli: Jovene Editore, 1992.

GOYARD-FABRE, S. **Pufendorf et le droit naturel.** Paris: PUF, 1994.

_____. **Les embarras philosophiques du droit naturel.** Paris: Vrin, 2002.

GROTIUS, H. **O Direito da Guerra e da Paz (De Jure Belli ac Pacis).** Introdução de António Manuel Hespanha. Tradução de Ciro Mioranza. Ijuí: Editora UNIJUÍ/Fondazione Cassamarca, 2 volumes, 2004.

LAURENT, P. **Pufendorf et la loi naturelle.** Paris: Vrin, 1982.

MANCINI, O. Diritto naturale e potere civile in Samuel Pufendorf. In Giuseppe Duso (org.) **Il Contratto Sociale nella Filosofia Politica Moderna.** 2ª ed. Milano: FrancoAngeli, 1998, pp. 109-148.

PALLADINI, F. **Samuel Pufendorf Discepolo di Hobbes.** *Per una reinterpretazione del giusnaturalismo moderno.* Bologna: Società Editrice Il Mulino, 1990.

PUFENDORF, S. **Gesammelte Werke.** Band 2: *De officio.* Herausgegeben von Gerald Hartung. Berlin: Akademie Verlag, 1997.

_____. **Gesammelte Werke.** Band 4.1: *De jure naturae et gentium (Liber primus – Liber quartus).* Herausgegeben von Frank Böhling. Berlin: Akademie Verlag, 1998.

_____. **Gesammelte Werke.** Band 4.2: *De jure naturae et gentium (Liber quintus – Liber octavus).* Herausgegeben von Frank Böhling. Berlin: Akademie Verlag, 1998.

SCATTOLA, M. Thomas Hobbes, Samuel Pufendorf e l'insegnamento del diritto pubblico universale, in FERRONATO, M. (org.) **Dal “De**

Jure Naturae et Gentium” di Sameul Pufendorf alla Codificazione Prussiana del 1794, p. 61-92.

SÉRIAUX, A. **Le droit naturel.** 2 ed., Paris: PUF, 1999.

SUÁREZ, F. **De Legibus ac Deo Legislatore,** I, *De Natura Legis,* Madrid: C.S.I.C., 1971.

TUCK, R. **Natural Rights Theories.** *Their origin and development.* Cambridge: Cambridge University Press, 1979.

TULLY, J. **A Discourse on Property.** *John Locke and his adversaries.* Cambridge: Cambridge University Press, 1982.



ALCÂNTARA NOGUEIRA [PARTE 2]

NOÉ MARTINS DE SOUSA *

4. CAPÍTULO II: A AUTORREFLEXÃO EM SPINOZA

Alcântara Nogueira, no segundo capítulo de seu livro, procura fazer uma espécie de radiografia do intelecto de Spinoza, para determinar-lhe o sentido, a orientação e o caráter de sua filosofia.

Spinoza parte da afirmativa de que filosofar é aprender a viver, ao contrário do que teria dito Sócrates (o Sócrates platônico), para quem filosofar é aprender a morrer. É que Sócrates acreditava numa imortalidade não apenas do ente alma, mas numa imortalidade pessoal, vivendo em consequência e em função desta.

Spinoza, como não aceitava uma imortalidade de caráter pessoal, como muitos líderes religiosos, rejeitou também qualquer espécie de sobrenaturalidade em seu sistema. É neste sentido que Alcântara Nogueira diz que Spinoza **humanizou** o pensamento filosófico. Em seu sistema não há lugar para a transcendentalidade de Deus, como também para a criação *do nada* (*ex nihilo*). Criar do nada significa criar alguma coisa que para existir não supõe nada antes dela, a não ser Deus. Ora, o Universo e Deus são uma só e mesma coisa e não são coeternos porque não são duas coisas, mas uma só e mesma unidade inseparável. Daí por que tanto a criação instantânea (um *Big Bang*, por ex.)³⁵ quanto a

criação emanentista (= coeternidade), que dão ideia de dualidade, não se adéquam ao pensamento de Spinoza. O filósofo holandês naturalizou Deus e humanizou a Natureza – humanizou não no sentido antropomórfico, mas no sentido de que rejeitou a forma de sobrenaturalismo ou transcendentalidade de um Deus, aceitando o Universo como autor de si mesmo. O mundo é autossuficiente. O mundo é pai e filho de si próprio, Deus e o Mundo são uma só e mesma coisa.

Por consequência, esse naturalismo do pensamento spinoziano é contrário a qualquer intervenção nas leis da natureza (daí a rejeição do “milagre”, por ser contrário às leis de Deus), porque admite – como o próprio filósofo o diz – a “ordem fixa e imutável da natureza ou concatenação das coisas naturais”, que Spinoza chama “governo de Deus” (apud. A. Nogueira, 1976, p. 49).

Por isso, Alcântara Nogueira houvera resumido em dois os fundamentos maiores que predominam no sistema spinoziano:

[...] primeiro, o sentido naturalista, incompatível com toda e qualquer idéia de sobrenaturalidade, visando conceber o universo como realidade identificada com Deus e dele inseparável, o que permite afirmar ser o panteísmo spinoziano dotado de uma estrutura, cujos termos essenciais se explicam numa equipolência; e segundo, a compreensão dessa unidade ou o que dela decorre, através da valorização do entendimento, oferecendo à razão não apenas a condição de elemento imprescindível, mas, igualmente, instrumento que permite considerar o intelecto como expressão dinâmica, capaz de progresso ou aperfeiçoamento (1976, p. 47).

A este último fundamento se prende o método spinoziano, que é a verdadeira espinha

* 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.

³⁵ A teoria do *Big Bang*, que era admirada pelos religiosos, por ser compatível com a posição metafísica ou religiosa da criação instantânea, começou a perder credibilidade a partir de 1998, quando foram descobertos dados contra as bases científicas dessa teoria, passando a ter aceitação na comunidade científica a “teoria de um universo eterno” (Veja-se o livro do físico brasileiro Mário Novello, “Do Big Bang ao Universo Eterno”, Rio de Janeiro, Zahar, 2010).

dorsal de seu sistema: a razão como capaz de progredir, de se aperfeiçoar, de se historicizar.

A seguir, o autor cearense tece várias considerações a respeito do pensamento de Spinoza e as relaciona à sua vida concreta, pois, como frisamos anteriormente, o filósofo holandês viveu o seu pensamento e o seu pensamento brotou de sua vida.

Depois, o autor cearense mostra aspectos decisivos do sistema spinoziano no campo político, salientando o seu caráter popular. Não é um representante das elites burguesas da época ou representante do liberalismo eclodido no seio da burguesia dos séculos XVII-XVIII e filiado ao racionalismo clássico; pelo contrário, Spinoza liga o poder ao povo, considerando a massa elemento primordial na organização da sociedade política. Realça que é pelo trabalho que os homens alcançam o seu conforto, especialmente a minoria, que se ufana de ser autora das realizações do povo, a quem imputa a culpa de ser estúpido, sem inteligência, a fim de se manter segura em seus privilégios. Spinoza é partidário da democracia e da forma republicana de governar.

Spinoza chega mesmo a querer que, na Monarquia, o rei perca o direito de deixar o Estado (*Imperium*) ao filho por herança, salvo com o consentimento do povo. Isto significa na prática o mesmo que exigir uma monarquia eletiva e, logo, sua ruína. A razão disto é que a natureza é a mesma para todos; o que diferencia é o poder e a cultura. E também porque a soberba é própria de todos que dominam. Por isso defende a existência de um Conselho, com membros eleitos periodicamente (no máximo 5 anos) para limitar o poder do monarca, considerando a monarquia a pior forma de governar o Estado.

Alcântara Nogueira termina este capítulo mostrando que o sistema de Spinoza caracteriza-se como a filosofia que busca a compreensão da vida em toda a sua plenitude e não da morte, alcançando uma ética “biofílica” onde o bem é tudo o que conduz à vida e o mal tudo o que leva à morte, rejeitando a ética “necrofílica”, atribuída a Sócrates. Na verdade, a vida é a solução dos problemas, e não a morte, que é o fim de todos eles.

5. CAPÍTULOS III E IV: AS RAÍZES DO PENSAMENTO DE SPINOZA

É tema por demais polêmico determinar as raízes do pensamento spinoziano. Aqui, Alcântara Nogueira discute quase tudo o que disseram quase todos os estudiosos de Spinoza acerca dos problemas e das influências concernentes à filosofia do pensador holandês.

A respeito do caráter místico ou religioso de Spinoza, é mostrado que nem no médico Lucas nem no pastor J. Colerus³⁶, os primeiros autores a se pronunciarem sobre a personalidade do filósofo, encontra-se qualquer informação que justifique esse misticismo.

Como diz Alcântara Nogueira, a suposta religiosidade de Spinoza não é tese nova. Em 1690, o alemão Johan Georg Wachter ao visitar Amsterdam encontrou outro alemão chamado Speet que se convertera à Lei Mosaica na comunidade portuguesa, trocando o nome para Moisés Germanus, o qual lhe falou que os cristãos adoravam um Deus extra-mundo, enquanto que os judeus adoravam um Deus que se manifesta na natureza e/ou na sua ação. Disto, Wachter concluiu que o spinozismo se confunde com o judaísmo e que o próprio Spinoza era filiado ao “cabalismo”³⁷. Começa a partir de então uma série de interpretações que colocam o spinozismo como uma doutrina filiada em caráter e objetivo ao judaísmo, ao misticismo, à religião.

Carl Gebhardt segue esta linha de intérpretes e inclusive vincula Spinoza não só aos “colegiantes”, como a Buda, Lao-tsé e Plotino,

³⁶ Colerus escreveu uma biografia de Spinoza, que foi traduzida para o português por João Lúcio de Azevedo, sob o título de *Vida de Bento de Espinoza* e publicada em Coimbra em 1934. Lucas também escreveu uma biografia de Spinoza.

³⁷ A “Grande Enciclopédia Delta Larousse” (Editora Delta, Rio de Janeiro, 1972-3), em seu volume 3 apresenta um longo verbete sobre “Cabala”, do qual transcrevemos alguns trechos para facilitar a compreensão do leitor: “Doutrina judaica esotérica sobre Deus e o universo, segundo a qual o texto da Bíblia encerra um sentido oculto, além do sentido direto explícito. (Ela se revela ao emprestar a cada letra um sentido esotérico e divino. A mais antiga exposição dessa teosofia encontra-se no *Sefer Ietzirah* [*Livro da Criação*], atribuído comumente a Akiba.). Arte de comunicação com os espíritos e entes sobrenaturais.” Diz-se que surgiu por volta **(CONTINUA)**

afirmando que “era seu destino de marrano³⁸ ter que buscar sua religião” (Nogueira, 1976, p. 69). Alcântara Nogueira retruca que se o objetivo de Spinoza fosse a religião, por que se colocou contra o judaísmo ou por que não ingressou em uma das inúmeras seitas protestantes liberais da Holanda de seu tempo? Ou por que não fundou ele próprio uma nova religião? Não consta em nenhum documento histórico que Spinoza tenha exercido o sacerdócio – como, pois, teria fundado uma nova religião?

Os objetivos do Spinozismo não eram os mesmos dos colegiantes, embora em ambos a liberdade de pensamento fosse tema comum. Spinoza elege a natureza como poder supremo (Deus e Universo são uma só e mesma coisa) e

(CONTINUAÇÃO DA NOTA 37) do ano 200 a. C. e circulou secretamente até o final do século XV, quando começou a causar preocupação à erudição do Cristianismo. “Análises equilibradas consignam o panteísmo da cabala. A existência de um único ser evoluindo eternamente sob formas diversas, retirando de sua substância, numa sequência infinita de emanações, não apenas o universo e tudo aquilo que contém, mas a própria força que o criou com todos os seus atributos, assim é, em essência, a visão cabalista, bastante próxima do spinozismo [...]. Com efeito, apesar da distinção geralmente admitida pelos cabalistas entre o mundo da emanação (*olam atzilut*), composto das *sefirot*, o mundo da criação (*olam briaah*), formado pelas almas e puros espíritos, o mundo da formação (*olam ietzirah*), ocupado pelos corpos celestes e, finalmente, o mundo puramente terrestre da ação (*olam assiah*), não é menos verdadeiro que, segundo a crença, tudo emerge igualmente de Deus, em graus diversos, de acordo com a distância entre causa e feito. Disso deriva que a concepção cabalista não traz o pessimismo intrínseco a outros sistemas orientais (gnosticismo, filosofia alexandrina, misticismo indiano), em que a geração dos seres é encarada como uma proscricção, o mundo, uma obra maldita, a vida, um suplício. Na cabala, a criação é um ato de amor. Ninguém, nada é integralmente mau nem maldito, nem mesmo o arcanjo do mal. Virá tempo em que Deus o receberá de novo. O inferno desaparecerá, transformando-se em lugar de delícias: porque no fim dos tempos, não haverá castigos nem provações dos culpados. E a vida será uma festa eterna, *shabatot* sem fim.” Na biblioteca de Alcântara Nogueira encontra-se o livro *A Cabala*, de Henri Serouya, trad. Portuguesa de Neila Cecílio, Difusão Européia do Livro, São Paulo, 1970, além de outros livros do mesmo autor, em francês, sobre *Maimonide, Spinoza, Kabbale*, etc.

³⁸ Marrano: judeu batizado (como cristão) na Península Ibérica (Portugal e Espanha); pejorativamente: porco.

aproxima o homem do próprio homem, para quem nada existe de mais útil do que seu próprio semelhante. Deus não é o espaço metafísico de todas as coisas, mas a essência ativa, dinamismo – “Deus sive natura”. Deus é o mesmo que a natureza. Nisto se resume o caráter de seu humanismo e de seu pensamento.

O teólogo Étienne Gilson se situa naquela linha religiosa referida, para quem Spinoza era um “ateu religioso”. Somente Isaac Deutscher, recentemente, faz uma interpretação exata ou quase exata do sentido do Deus spinoziano, afastando-o do judaísmo: Spinoza conceberia um Deus que permanece judeu, mas uma vez decifrado deixaria de ser judeu. Certamente Alcântara Nogueira fala assim com base nessa passagem do livro de Deutscher (publicado postumamente por sua viúva) e que o filósofo cearense lista na bibliografia de seu livro, e que citamos:

A ética de Spinoza não era mais judaica, mas a de um homem sem amarras, assim como o seu Deus já não era mais o Deus dos judeus. Seu Deus, unido com a natureza, derramava sua divina identidade separada e distintamente. O Deus e a ética de Spinoza, de certo modo, permaneciam judeus, mas, o monoteísmo o levou a conclusão lógica e o Deus universal judeu foi decifrado. E, uma vez decifrado, deixou de ser judeu (*O judeu não-judeu e outros ensaios*, p. 32, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1970)³⁹.

Por outro lado, Gebhardt ainda faz uma interpretação barroquiana do spinozismo, ligando-o ao Renascimento e aproximando-o de Rembrandt quanto ao caráter religioso ou à divinização do dinamismo e da infinitude, aspectos característicos do barroco. Ora, Nogueira considera tal interpretação como puramente fantasiosa.

Outro grande intérprete de Spinoza é Von Dunin-Borkowsky, que considerou, como Gebhardt, o spinozismo perante o barroco, mas segundo Alcântara Nogueira, não logrou êxito. Seus argumentos mais parecem alegorias do que interpretação.

Spinoza ainda é acusado de ter recebido influência dos comentadores hebreus, como Filon

³⁹ Isaac Deutscher, marxista e historiador (biógrafo de Trotski) de origem judaica, nasceu na Polônia em 1907 e faleceu em Roma a 19 de agosto de 1967.

de Alexandria, Abengabiral (Salomão bem Yehudi ibn Gebirol), Maimonides (Moses Maimou) Ibn Gerson (Gersonides), especialmente através de: Hesdai (Chasdai) Creskas, Ibn Ezra, Saadia bem Joseph (ou Saadia Gaon), Bahya ibn Pakuda, Leon Hebreu (ou Leon Abiabanel), etc.

Filon de Alexandria ainda é um neoplatônico que interpreta o judaísmo alegoricamente. De imanente só aceita os “intermediários” (como as “razões seminais” dos estóicos), que em Filon se identificam com os anjos do judaísmo. É neste sentido que Deus cria ininterruptamente, porém permanece transcendente. Essa transcendência de Deus e essa direção mística são suficientes para afastar Filon de Spinoza.

Por ter sido um intérprete da Bíblia, Spinoza é acusado de ser místico. Spinoza realmente foi um intérprete da Bíblia, mas num sentido crítico-histórico, e não místico-religioso, com alegorias e outros artifícios, como o faziam os rabinos ou quase todos os exegetas hebreus. Abengabirol certamente tentou ultrapassar o dualismo, mas em vista a um monismo místico, o que não era o caminho de Spinoza. Não há, pois, uma influência direta, já que as intenções são diversas. Os dois pontos se tocam como coincidências, não como continuação.

Quanto a Maimonides, Spinoza, na interpretação da Escritura (Bíblia) se mantém em oposição a ele, pois seus métodos são opostos. Para Maimonides, a Bíblia deve ser interpretada não por ela mesma (como defende Spinoza) mas deve acomodar-se a uma natureza de ordem racional, um racionalismo suspeito como o de Maimônides que muitas vezes deságua no alegórico (cf. A. Nog., pp. 85-86). Neste sentido, também Spinoza difere de Alfakar, para quem a razão é serva da teologia⁴⁰. No íntimo,

⁴⁰ Cf. Diego Pires Aurélio, *in* op. cit., p. LXXV: “Os adversários mencionados do TT-P são Maimônides e Alphakar, dois comentadores judeus que sustentam, o primeiro, a racionalidade subjacente ao texto bíblico, como já tínhamos referido, e o segundo, a sua total inscrição nos domínios de uma fé inacessível ao conhecimento filosófico. Mais do que de duas leituras historicamente verificadas, trata-se aqui de duas atitudes exemplares em cujo âmbito não é difícil enquadrar, por um lado, a tradição católica representada por Santo Agostinho e São Tomás, por outro, a tradição reformista mormente **(CONTINUA)**

Maimônides tem a mesma finalidade de conciliar a razão com a fé, pois no “Guia dos perplexos” explica que as contradições entre uma e outra – que deixam perplexos os partidários da fé – são apenas aparentes.

Já León Roth, que pretende que Maimônides tenha influenciado Spinoza, não percebeu o sentido naturalista-realista do filósofo de Amsterdam, cujo método visava apenas alcançar a realidade como forma de conhecimento objetivo, e não como forma de sobrenaturalidade, o que se pode imputar a Maimônides.

Autores há que procuram influência de Saadia em Spinoza, que se existe é mínima. Baseiam-se no fato de que coincidem nos dois alguns pontos, como os infinitos atributos de Deus em Spinoza, e as propriedades divinas de Saadia, que formam uma unidade, por serem análogas; a ideia de que a alma pode ser senhora de suas ações, como falar ou calar (Spinoza) e a ideia de Saadia de que o homem pode falar ou permanecer em silêncio. Por isso, se existe influência, seria mínima.

Harry Austryn Wolfson, que encontra ou exagera essa influência, esquece que Saadia é um livre-arbitrista, o que é suficiente para afastá-lo de Spinoza, onde se encontra um determinismo ou, como se queira, um paralelismo psicofísico.

Ad. Franck, em relação a Gerson (Gersonides), diz que Spinoza está “visivelmente inspirado por suas doutrinas”. Nesta mesma linha de interpretação se acham Benzion, Kellerman e outros. Para distanciar Gersonides de Spinoza, basta que se grife, além de outras, essa oposição: a aceitação da predicação ou das profecias pelos sonhos ou astrologia, devidos à Providência, o que para Spinoza não tem sentido. Para Gersonides isso é possível e para ele o profeta é um homem que muito utiliza a razão, enquanto que para Spinoza, o profeta é o que menos utiliza essa faculdade. Spinoza é determinista e Gersonides procura salvar, ao mesmo tempo, a providência e o livre-arbítrio, livre-arbítrio este confundido ingenuamente pela religião com a liberdade humana. Por outro lado, o Deus de

(CONTINUAÇÃO DA NOTA 40) representada por Calvino. São, de fato, essas as duas grandes linhas de interpretação em confronto e é perante elas, conforme referem vários autores (Strauss, Tosel), que Spinoza vai definir seu próprio método.”

Gersonides é transcendente e a eternidade do mundo é falsa, já que teve começo. Em Spinoza, Deus é imanente e tudo o mais existe com ele. E, finalmente, Gersonides é místico e Spinoza naturalista.

De modo que se houve uma influência de Gersonides sobre o pensador holandês, não foi senão de modo genérico, sem qualquer profundidade digna de ser levada em grande consideração.

Outro judeu que supostamente teria exercido “enorme” influência sobre Spinoza foi o doutor Hesdai Crescas (ou Crescas), também chamado Chasdai (ou Chazdai) Crescas, o célebre autor de “Or Adonai” (*Luz de Deus*). Alcântara Nogueira admite que ambos os pensadores, às vezes, navegaram no mesmo barco, por algum tempo, mas cada um ia para destinos diferentes. Nesta viagem é possível que o autor de “Or Adonai” tenha chamado a atenção de Spinoza para este ou aquele conceito, mas afirmar, como H. Joël, que tudo que possa florescer na especulação spinozista pode ser discernido em Crescas é fazer uma afirmação bastante temerária.

Crescas diz que, conforme demonstração de Spinoza, se fizermos uma busca de causas até o infinito, todas as coisas da natureza são efeito de uma causa; portanto, nenhuma coisa pode existir necessariamente por sua própria natureza, já que cada uma é efeito de cada outra. Mas Spinoza retruca que este argumento não parte do princípio de que o infinito não possa existir em ato, ou ainda do princípio de que para aceitar-se a existência das coisas ter-se-ia de recorrer a uma busca infinita, mas do princípio de que coisas que não podem existir por sua própria natureza, não podem existir por causa de outra que existe por si mesma.

Spinoza distancia-se de Crescas ao aceitar a existência da substância (*res*) por sua própria natureza e a sua unicidade e indivisibilidade. Esta indivisibilidade se estende ao mundo corporal cuja extensão é vasta como um **campo contínuo de força** que rege o espaço, o que vem a negar a existência do vazio, ponto de vista que, em parte, coincide perfeitamente com a Física moderna – pelo menos no que se refere ao universo que conhecemos.

Por outro lado, o espírito de Spinoza não leva em conta a piedade, mas a devoção pela verdade; para o nosso filósofo, entre a fé (teologia) e a razão (filosofia) não há comércio nem afinidade. E seu amor a Deus é o amor ao conhecimento, inexistindo a piedade religiosa, como aconteceu com Crescas.

Se ambos caminham juntos para rejeitar a criação “ex nihilo” (*do nada*) é para abolir a ideia de que o nada seja capaz de gerar algo. Como já diziam os gregos, “nada pode sair do nada e nada por ser revertido ao nada”⁴¹. A partir desse ponto os dois se separam, pois Crescas se dirige para a fé e Spinoza para o conhecimento. Quer dizer, quando os dois pensadores se tocam, não se afinam. É como se de vez em quando seus caminhos se cruzassem, apesar de se dirigirem para cidades diferentes.

Outro autor que gozou da atenção de Spinoza foi Abraham bem Meier Abenesra (Ibn Ezra), de Toledo, que empregou a crítica histórica na interpretação da Bíblia. Mas como filósofo, Alcântara Nogueira considera duvidosa sua influência sobre Spinoza. Ezra é de inspiração neoplatônica e sua aceitação da ação de Deus sobre o mundo através de forças intermediárias é de procedência estoica. Dele é o famoso pensamento “o todo está no Uno em potência e o Uno encontra-se em ato no todo”, que Spinoza pode muito bem ter recolhido, embora não se possa provar que o filósofo holandês o haja conhecido, pois suas citações de Ezra são feitas no que se refere ao intérprete crítico-histórico da Bíblia e não ao filósofo. Spinoza, como já se disse, nega a aceitação do milagre como algo sobrenatural, porque isto contraria as leis da natureza (as leis de Deus), enquanto que Ezra não é claro como Spinoza, talvez temendo perseguições e prefere dizer que os milagres não devem ser aceitos de modo literal, podendo ser explicados alegoricamente. Ora, para Spinoza não há reticências e senões: o milagre não existe, porque pode ir **de** encontro às leis naturais (racionalis, leis de Deus), pois tudo o que é

⁴¹ Tradução para o latim, de Pérsio, *Sátira*, III, v, 83-84 – “*de nihilo, nihil, in nihilum nihil posse reverti*, expressão usada por Epicuro para dizer que o ser é eterno” (**in** *Dicionário de palavras e expressões latinas mais usadas*, compilação de Noé Martins de Sousa – Apostila inédita).

contrário à razão é absurdo e deve ser rejeitado. Binilla y San Martin, H. G. Wolfson e Leon Dujovne são alguns dos autores que procuram determinar a suposta influência de Ezra sobre Spinoza.

Paul Siwek, Karpe e Victor Brochard são outros intérpretes que tentam enxergar influência religiosa sobre Spinoza.

O jesuíta Paul Siwek diz que Spinoza teria desejado construir uma “Religião da Razão”, embora admita que em alguns casos seu sistema esteja em contradição formal com as exigências da Razão. Mas diz que Spinoza foi um contemplativo e um místico, embora um “místico *sui generis*”. Diz que seu panteísmo é naturalista místico e que sua moral é mal adaptada à natureza humana, além de oferecer paternidade ao bolchevismo (cf. com as obras do padre Siwek – *Spinoza et le panthéisme religieux, L’âme et les corps d’après Spinoza e Au coeur du spinozisme*, apud. A. Nogueira, 1976, p. 112). Alcântara Nogueira retruca que essa pretensa paternidade ao bolchevismo deriva de uma “confusão que a superficialidade de certos comunistas faz entre a sua doutrina e algumas ideias do humanismo marxista que Spinoza antecipou” (1976, p. 112)⁴².

Siwek ainda diz que o pensamento de Spinoza é uma derivação do sentimento religioso do judaísmo ou das ideias religiosas dos pensadores israelitas antigos. Apesar de receber a aprovação de Jacques Maritain (no prefácio do livro acima mencionada, *Spinoza et le panthéisme religieux*), Alcântara Nogueira chega à conclusão de que o padre jesuíta “interpretou o que não é o pensamento de Spinoza” (1976, p. 113). E a seguir, coloca suas objeções a esse tipo de interpretações.

Spinoza não tinha orientação mística ou religiosa porque sua vida, na afirmação exata de C. Gebhardt, “não tinha nada de sentimental” (apud. A. Nog., 1976, p. 113) e o sentimentalismo é um componente básico da religião. Ademais, Spinoza aceitava a humildade e o arrependimento

apenas como imperfeições do espírito e não como virtudes (positivas) da religião. Arrependimento, humildade, temor e esperança são usados pelos profetas apenas para levar temor e submissão ao povo, ao invés da libertação.

Por sua vez, Karppe afirma que no Deus *natura* de Spinoza o que existe mesmo é a divindade judaica: Iavé (Jeová). Mas é um Deus *sui generis*, aperfeiçoado ao longo do tempo por pensadores como Platão, Plotino, os panteístas do século XII e filósofos judaístas como M. Maimônides, Ibn Gerson (Levi bem Gerson ou Gersonides), Hasdai Crescas (Chasdai Creskas) e outros filósofos como Giordano Bruno, Descartes, etc., mas, “por muitos aspectos, é o Iavé bíblico”⁴³.

Alcântara Nogueira diz que os argumentos de Karppe não convencem, porque Iavé é ele mesmo ou não é. E Karppe empresta a Iavé traços humanos aperfeiçoados, caindo num antropomorfismo, o que é rejeitado por Spinoza. Este jamais *humanizou* Deus e a existência deste “afirma-se com a da Natureza, na mesma eternidade. Não são dois – Deus e Natureza –, mas um. Um que não *foi* nem *será*, porque *é*” (1976, p. 109).

Victor Brochard, conforme Alcântara Nogueira, estudou o mesmo problema, mas tirou conclusões nem sempre exatas⁴⁴.

Spinoza era um defensor irresoluto da razão e era um incrédulo, embora tenha falado respeitosamente da fé, que era considerada uma ideia inadequada, sinônimo de erro⁴⁵. Porém Brochard diz que Spinoza era um incrédulo que acreditava na revelação e tinha a “alma profundamente religiosa” (apud. Nogueira, 1976, p. 110), além de dizer que “em última análise, o Deus de Spinoza é um Deus pessoal” e

⁴³ Alcântara Nogueira utiliza o livro de S. Karppe, *Essais de critique et d’histoire de philosophie*, Felix Alcan, Paris, 1902, p. 124.

⁴⁴ Nogueira utilizou o livro de V. Brochard, *Études de Philosophie Ancienne et de Philosophie Moderne*, Philosophie Moderne, “Le Dieu de Spinoza”, IV, I, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1954, p. 347, *passim*.

⁴⁵ Victor Brochard, entretanto, escreveu um belo livro sobre o “Erro”. Nele, expõe a teoria do erro em Spinoza. Ver seu livro “Do Erro” (*De l’Erreur*), cap. IV, trad. para o português de Emanuel Angelo da Rocha Fragoço/Jean-Marie Breton, Fortaleza, EdUECE, 2006 (existe também uma tradução portuguesa desta obra publicada em Coimbra, pela Atlântida Editora, em 1971).

⁴² Esse tema do spinozismo em relação ao marxismo, A. Nogueira o desenvolve em seu livro “Poder e Humanismo” (que veio a lume postumamente). Este livro trata do Humanismo em Spinoza, em Feuerbach e em Marx (Porto Alegre, Sergio Antonio Fabris Editor, 1989).

que “o Deus de Spinoza é um Jeová muito melhorado” (idem). Alcântara Nogueira diz que seus argumentos anteriores refutam totalmente a interpretação de Brochard.

Recentemente, Diogo Pires Aurélio, em seu substancial estudo introdutório de sua tradução portuguesa do “Tratado Teológico-político” de Spinoza, também contesta a interpretação de Brochard, que considera um fracasso. Diz ele (op. cit., p. XXXII):

Um [...] explicação [errônea] consiste em assinalar uma contradição entre a *Ética* e o *Tratado Teológico-Político*, entre o *Deus sive natura* e este Deus personalizado que deteria a ciência e a comunicava fragmentariamente aos homens. Ter-se-ia, afinal, Espinoza reconciliado com a tradição judaico-cristã, heterodoxamente embora? Impossível, já que toda a correspondência da altura e mesmo posterior no-lo apresentam fiel à doutrina da *Ética*. É isso que condena ao fracasso a tentativa feita por V. Brochard (1926, pp. 332-70, cit. Préposiet, 1967, p. 57)⁴⁶ no sentido de encontrar a hipotética síntese que traduziria o Deus específico de Spinoza: um ‘Jeová melhorado’ que estaria presente nas duas principais obras do autor.

Enfim, contra os argumentos dos que pretendem ver em Spinoza influência religiosa, Alcântara Nogueira (1976, p. 113, *passim*) apresenta as seguintes objeções:

- Spinoza nada tinha de sentimental (Gebhardt) e o sentimento é um dos componentes básicos da religião.
- A humildade e o arrependimento são fundamentais na religião e, em Spinoza, imperfeições do espírito.
- A meditação sobre a morte é tema supremo na religião; o pensamento spinoziano é adverso a essa preocupação. Porque cogitar da morte é forma de escravidão e, ao contrário, meditar sobre a vida é caminho de libertação.

Pollock, por outro lado, mostrou a separação entre o pensamento spinoziano e os

princípios da cabala, por terem objetivos e processos de formação e desenvolvimentos que se opõem rigorosamente (por exemplo, é comum à cabala a doutrina da emanção, do poder intermediário de Deus, e da transmigração das almas). Segundo ele, a filosofia de Spinoza não tem nenhuma ligação com a cabala (cf. A. Nog., 1976, p. 117)⁴⁷.

Ademais, como se pode ver na *Ética* (segunda parte, escólio da proposição VII), Spinoza liberta-se da concepção transcendente de Deus, que leva à confusão. Para Spinoza, o entendimento de Deus e as coisas entendidas por Ele são uma só e mesma coisa⁴⁸ (há semelhança com o que dissera o próprio Aristóteles, na *Metafísica*, ao afirmar que Deus pensa o próprio pensamento – *noesis noéseos*). Se a verdade sobre as coisas e o conhecimento dessa verdade são coisas diferentes e, por outro lado, se Deus conhece toda verdade (com sua onisciência), então a proposição “Deus conhece toda verdade”, se é verdadeira, não está dentro do entendimento de Deus. E se não está, então não é verdade que “Deus conhece toda verdade”. E se continuarmos nessa linha de raciocínio, dizendo que “é verdade que *Deus conhece toda verdade*”, cairíamos numa progressão infinita, afirmando que “*é verdade que Deus conhece toda verdade é uma proposição verdadeira*”, etc. Embora esse problema seja seríssimo para quem gosta de raciocinar para além do infinito, em Spinoza ele não existe porque o filósofo holandês rejeitou a transcendentalidade de Deus. E fazendo isso, não houve mais separação entre Deus e as coisas, desaparecendo conseqüentemente o dualismo entre as coisas e o conhecimento sobre elas, isto é, entre a verdade e o conhecimento da verdade. Portanto, em Deus,

⁴⁷ No *Tratado Teológico-Político* (trad. Diogo Pires Aurélio, op. cit., p. 164), Spinoza diz: “Li também e conheci até pessoalmente alguns desses impostores e cabalistas, cujos delírios nunca cheguei a admirar” (cf. Maria Luíza Ribeiro Ferreira, *Ateu de sistema ou louco embriagado de Deus? O Deus/Natureza de Bento Espinoza*, in CONATUS, p. 74, vol. 2, n. 4, dez. 2008, Fortaleza, EdUECE).

⁴⁸ Veja-se a *Ética*, Proposição VII: “A ordem e a conexão das idéias é a mesma que a ordem e a conexão das coisas” (“Espinoza”, p. 228, in “Os Pensadores”, São Paulo, Editora Nova Cultural Ltda, 2000).

⁴⁶ Diogo Pires Aurélio se refere à obra de J. Préposiet, *Spinoza et la Liberté des Hommes*, Paris, Gallimard, 1967.

conhecimento e verdade são uma só e mesma unidade⁴⁹.

Alcântara Nogueira ainda faz diversos confrontos entre outros pensadores e Spinoza, dentre os quais Descartes, que teria sido o pensador que mais o provocou e estimulou na formulação de seu sistema, embora entre ambos haja uma verdadeira oposição.

Por fim, diz Alcântara Nogueira:

[...] diante dessas considerações, podemos concluir dizendo que, assim como as águas de inumeráveis rios, alimentadas por outras tantas correntes líquidas, das mais variadas procedências, que primeiro estiveram individualizadas, para depois se unificarem indissolúvelmente, na constituição das grandes massas oceânicas, também em Spinoza as inspirações que teve, originárias de diferentes fontes, se fundiram fortemente, na unidade de pensamento, sem mais se confundir com os elementos primitivos, para dar nascimento, na formulação total e última, a uma nova doutrina vigorosa e original (1976, p. 136).

Para continuarmos a imagem de Alcântara Nogueira, podemos dizer, por exemplo, que a água é composta por dois elementos que em nada se parecem com ela (hidrogênio e oxigênio), tendo esses elementos propriedades gasosa e inflamável, mas uma vez unidos num todo, este assume propriedade qualitativamente diferente, formando uma organicidade de nível superior. Em suma, a doutrina de Spinoza não é um ecletismo, uma colcha de retalhos, mas um **sistema**, e sistema coerente e original, distinto de cada influência em particular que absorveu.

⁴⁹ Estar certo e saber que se está são uma única e mesma coisa; pois, se já estamos certos de uma coisa, como sabemos nós disso? A consciência que temos da certeza supõe que a possuímos (E2P43S). Se esta consciência fizesse a certeza, não deveríamos também ter consciência desta consciência? (TIE, p. 367), e como sair deste progresso infinito? – Não é necessário, para saber, que eu saiba que sei. Não se ascende então à certeza; ela é um ponto de partida e não um ponto de chegada. Podemos distingui-la de outros estados do espírito (é justamente nisso que consiste o método), mas só se pode distinguir algo que se possua; precisamos estar no coração do ser e da verdade para conhecê-la. Também não há critério *Veritas norma sui et falsi* (E2P43S). Uma vez conhecida, a ideia verdadeira é “um instrumento natural” que permitirá avançar a ciência (TIE, p. 368). (V. Brochard, “Do Erro”, p. 88, trad. brasileira já mencionada. Obs.: a tradução da frase latina é esta: “A verdade é norma de si mesma e do erro”).

6. CAPÍTULO V: RAZÃO DINÂMICA E DIALÉTICA EM SPINOZA

É comum dizer que Spinoza foi um racionalista puro, mero continuador do racionalismo cartesiano. Racionalismo este igual ao dos iluministas dos séculos XVII- XVIII e/ou ainda como o de Platão que não passa de um pensamento separado da realidade histórica, concreta, produzida pelo homem. As ideias de Platão, por exemplo, eram algo anterior ao mundo sensível (físico), o qual não passava de uma projeção no espaço-tempo de uma Ideia ou Espírito acabado, feito e perfeito. A razão é tida como algo fixo, independente (do real, concreto) e incapaz de progresso. O homem não participa do progresso, do evoluir histórico. Todo progresso em verdade não é progresso do homem ou da razão humana, mas etapas de **manifestação** de um Espírito ou Razão extra-mundo, no tempo, na realidade. Este é o racionalismo puro, que exige apenas as condições lógicas para algo ser real. Veja-se o que afirma Alcântara Nogueira:

Em todas as épocas o que se chamou de racionalismo no sentido rigoroso da expressão, procurou alcançar o conhecimento através da concepção de que o mais poderoso argumento se encontrava estruturado como forma de raciocínio que dispensava limitações condicionadas aos dados da ciência e especialmente ao tempo como fator necessário ao aperfeiçoamento (e evolução) desse conhecimento. Quer dizer que o raciocínio, desde que atendesse a regras que não pecassem contra a lógica, bastava para atingir o que o conhecimento aspirava, estando tudo o mais apenas como ajuda complementar. O raciocínio, portanto, não pressupunha outro instrumento que não o seu próprio poder criador em torno do qual tudo teria que acomodar-se ou explicar-se (1976, p. 166).

Além de não ser um racionalista puro, Spinoza também é dialético em seu pensamento, como diz Engels, ao citar a conhecida frase: “toda determinação é uma negação” (*Omnis determinatio est negatio*; Engels faz esta citação em seu livro *Anti-Dühring*. Tal afirmação está, originalmente, numa carta de Spinoza a seu

amigo Jarig Jelles, datada de Haia, de 02-06-1674)⁵⁰. Todo ente real é limitado e, portanto, envolve negação, uma separação deste ente, dos demais entes que o cercam. Quando digo “isto é uma árvore”, implicitamente **nego** que seja homem, gato, pedra, ave, etc. Por isso, não há ser finito que não traga em si sua própria negação (limitação, determinação).

A seguir, Alcântara Nogueira faz um estudo de vários pensadores marxistas, a respeito de Spinoza, como Lidia I. Akselrod, Plekhanov, etc., onde observa que poucos conseguiram penetrar mesmo de leve no cerne do pensamento de Spinoza. Os marxistas russos, em geral, concordam que o spinozismo é um materialismo, porém não mais progridem sobre a definição desse materialismo. Plekhanov, por exemplo, foi um dos poucos que se aproximaram de uma exata compreensão do pensamento spinoziano:

Dos intérpretes marxistas de Spinoza, o mais sagaz foi talvez G. V. Plakhanov. Para referir-se a essa condição de Plekhanov, G. Kline assinalou que ‘partindo do conjunto histórico concreto e dos fatos que modelaram a filosofia de Spinoza a essa posição [spinozismo como materialismo] na história do pensamento e sua influência no curso subsequente da civilização européia, encontramos maior concordância entre os críticos marxistas’. E acrescentou: ‘o revisionista Valentinov, contudo, objetou fortemente a tentativa de Plekhanov relacionar o spinozismo, histórica e filosoficamente, ao Marxismo. Escrevendo em 1908 acentuou que o sistema de Spinoza se aproximava mais do empiriocriticismo de Avanarius e Mach que do Marxismo de Plekhanov’ (1976, p. 151)⁵¹.

⁵⁰ Carta no. 50, **In** “Espinoza”, pp. 557-8, São Paulo, Nova Cultural, 2000, op. cit.

⁵¹ Alcântara Nogueira continua a criticar Valentinov (op. cit., pp. 152-3), que não passa de um machista disfarçado, pois este diz que Spinoza era um falso monista, pois apenas tentou se livrar do dualismo cartesiano, introduzindo um terceiro elemento, que chamou de Deus, natureza, substância: “Valentinov, insistimos [= A. Nogueira], considerou formalmente o processo metodológico de Spinoza, dando-lhe, por isso, caráter puramente mecânico. Daí porque (sic) tentando comparar o procedimento de Plekhanov em face de Spinoza, disse que o primeiro ‘fazendo experiência monística, reduz fenômenos a matéria, como fator primacial, enquanto que a solução oferecida pelo segundo foi completamente exteriorizada’, pois ele estaria convicto da ‘irreducibilidade (**CONTINUA**)

Em verdade, Valentinov engana-se em sua interpretação, ao tentar **reduzir** o spinozismo ao falso materialismo de Mach, que no fundo é um idealismo e contra o qual Lênin escreveu em 1908 o seu famoso livro *Materialismo e Empiriocriticismo*, onde ele acusa Mach e Cia. de reduzirem o materialismo ao idealismo subjetivista de Berkeley e seus epígonos.

7. CAPÍTULO VI: PROGRESSO SOCIAL E HISTORICIDADE EM SPINOZA

Aqui, o filósofo cearense – após estudar alguns autores em relação ao pensamento historicista de Spinoza e de indicar Rodolfo Mondolfo⁵² como um dos primeiros a apontar ligeiramente esta orientação do pensamento de Spinoza – procura então determinar a verdadeira natureza desta historicidade.

O racionalismo de Spinoza é apenas um método, o uso da razão para alcançar o conhecimento, porém sem desprezar a experiência, a historicidade do homem em seu todo cultural. É o que ele diz em seu “Tratado político” (cap. I, p. 54, trad. José Perez, Rio de Janeiro, Edições de Ouro – hoje, Ediouro – 1968):

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 experiência⁵³.

(**CONTINUAÇÃO DA NOTA 51**) e mutual conversibilidade dos atributos de extensão e do pensamento’. Em outras palavras, aduziu Kline, Valentinov ‘considerou o Marxismo de Plekhanov um materialismo redutível em oposição ao naturalismo não redutível de Spinoza” (De N. Valentinov, “A Construção Filosófica do Marxismo” – *Filosofstije postraniya marksiya* -, Moscow, 1908, pp. 89-90). Conclui Nogueira que “querer bitolar, em termos de materialismo, a concepção spinoziana só poderia resultar na distorção do pensamento do filósofo” (1976, p. 153).

⁵² Ver especialmente, de Mondolfo – *La contribución de Spinoza y la concepción historicista*, **in** “Homenaje a Baruch Spinoza”, Museu Judío de Buenos Aires, 1976. Ver ainda, sobre o mesmo assunto, de Mondolfo, *Estudios sobre Marx* (no original, “Marx y marxismo”), São Paulo, Editora Mestre Jou, 1976.

⁵³ Cf. “Espinoza”, coleção “Os Pensadores”, *Tratado político*, p. 440, São Paulo, Nova Cultural, op. cit.

Quanto à origem da sociedade civil, Spinoza não parte das doutrinas contratualistas e abstratas de um Hobbes, Locke ou Rousseau, que fazem os homens se tornarem civilizados de um momento para o outro, após a celebração de um alegórico contrato social. Segundo Spinoza, não há oposição entre o estado de natureza e o estado civil, mas continuação daquele neste. O homem permanece na sociedade civil guiado pelos mesmos ditames (egoístas) que o faziam agir no estado natural – **o esforço para autoconservar-se**, que faz parte do seu *conatus*⁵⁴. Quer dizer, Spinoza não rompe com o estado de natureza, mas o conserva na sociedade civil, onde cada homem deve lutar por vantagem própria, visando sua autopreservação. Como os homens, de modo geral, agem irracionalmente, existem conflitos na sociedade civil e cada um deve defender seus interesses; mas se agissem **racionalmente**, o interesse de cada um não será incompatível com o interesse do coletivo. “Logo – diz Nogueira – se o estado de natureza não se define pela razão (como pretendem Hobbes, Locke⁵⁵ e Rousseau,

reafirmemos), no estado civil verifica-se o mesmo, sendo que o direito do homem será proporcional ao maior poder que ele obtenha quando se associar aos outros homens e, portanto, maior será a sua força” (1976, p. 193). Um homem só, isolado, não tem direitos, pois estes são de natureza social; ao viver em comunidade, o homem adquire direitos e tais direitos aumentam com o poder da comunidade. E o homem será tanto mais livre quanto mais racionalmente agir na sociedade.

(CONTINUAÇÃO DA NOTA 55) sobre o governo”, Locke diz expressamente: “O estado de natureza tem uma lei de natureza para governá-lo, que a todos obriga: a razão, que é essa lei, ensina a todos os homens que tão só a consultem, sendo todos iguais e independentes, que nenhum deles deve prejudicar a outrem na vida, na saúde, na liberdade ou nas posses” (cap. II, p. 36, **In** “Os Pensadores, São Paulo, Abril Cultural, 1978. Esta obra política completa de Locke, *Dois tratados sobre o governo*, foi publicada em São Paulo pela Martins Fontes, 1998). Em Locke, a passagem de um estado para o outro ocorre apenas porque o estado natural é muito frágil para assegurar os direitos dos homens, especialmente o direito de propriedade.

Spinoza, em carta a Jelles de 2 de junho de 1674, ao responder à pergunta sobre a diferença entre sua concepção política e a de Hobbes, diz: “a diferença consiste em que mantenho sempre o direito natural...” (**in** “Os Pensadores”, *Espinosa*, p. 557, São Paulo, Nova Cultural, 2000). Marilena Chauí, a tradutora dessa carta, na mesma página, faz a seguinte nota: “Uma tese muito difundida afirma que para Espinosa o estado natural é irracional e violento e que o estado civil é racional e pacífico. Como se vê claramente pelo texto, o estado civil é uma continuação do estado natural. Isto significa que para Espinosa ambos são violentos, pois se definem por relações de força. Não se pode dizer que um deles seja irracional e outro racional, pois isto contraria a tese espinosana da racionalidade universal. A confusão dos intérpretes vem do fato de que identificam razão e bem, irrazão e mau, e como o estado natural dificulta a sobrevivência, é considerado mau, donde irracional. Ora, para Espinosa racional significa necessário, isto é, determinado por certas leis que podem e devem ser conhecidas. Os estados natural e civil são racionais no sentido de que são consequências necessárias das leis que governam as paixões humanas. Poderiam ser chamados irracionais apenas no sentido de que não é neles que a essência singular de cada homem se realiza em sua plenitude, exceção feita para a democracia. A única diferença entre os dois estados é que no de natureza cada homem sente medos e tem esperanças diferentes dos outros homens e há uma guerra total; no estado civil os homens tem os mesmos medos e as mesmas esperanças e canalizam a violência para pontos bem determinados da vida coletiva”.

⁵⁴ Em latim, *conatus* significa, literalmente, esforço físico ou moral. Por extensão, significa também empenho, tentativa, empresa, impulso. E, por fim, inclinação, tendência. No contexto de Spinoza, recorreremos a Jonathan I. Usrael (op. cit., p. 278) para uma explicação mais detalhada: “Ao explicar sua teoria das emoções, Espinoza nos lembra de que a mente e o corpo não são uma interação, mas uma única identidade. Dessa forma, ‘o corpo não pode determinar que a mente pense, nem a mente fazer o corpo se mover, repousar ou qualquer outra coisa (se houver outra coisa)’ (III, Prop. II). A doutrina central em torno da qual ele [Spinoza] organiza essa parte do seu sistema é o conceito de *conatus*, isto é, esforço natural ou inclinação, a tendência impulsionadora de todos os corpos que existem (III, Prop. IV) e ‘toda coisa, até onde puder, luta para preservar o seu ser’ [...] (III, Prop. VI). Isto é mais que o mero instinto natural de autoconservação. Em lugar disso, o que está implicado é a luta para persistir na sua própria essência ou natureza: ‘a luta por meio da qual todas as coisas lutam para preservar o seu ser não é nada além da verdadeira essência da coisa’ (III, Prop. VII). Isso implica que os seres e as coisas não são capazes de fazer nada além de seguir necessariamente sua natureza determinada. Assim, o apetite ou o desejo em um homem é simplesmente uma manifestação do *conatus*, o empenho da mente humana de preservar o seu ser”.

⁵⁵ Fazemos aqui um ligeiro reparo: Locke não diz que o estado de natureza é irracional. Pelo contrário, define este estado como sendo de igualdade, liberdade e racionalidade. No seu “Segundo tratado (**CONTINUA**)

Mas para compreender o homem, é preciso conhecê-lo em toda a sua extensão e uma dessas extensões é a sua História, “porque é nesta que verdadeiramente ele se encontra, realizando-a e modificando-a” (1976, pp. 193-4).

O pensamento historicista de Spinoza procura compreender o homem em todos os seus aspectos – a razão e a ação. Sua razão cresce com o aperfeiçoamento de seus instrumentos de ação, e estes com aquela, numa interação ou processo dialético que leva indiscutivelmente ao progresso humano. O intelecto por seu poder forma instrumento de trabalho, assim como acontece com as mãos humanas, que constroem seus utensílios. Assim explica Spinoza esse processo:

As coisas se passam neste caso como com os instrumentos materiais: em referência a eles seria possível argumentar do mesmo modo. Assim para forjar o ferro é necessário um martelo e para ter um martelo, é necessário fabricá-lo, para o que são necessários outros martelos e outros instrumentos, os quais, por sua vez, para que os possuíssemos, exigiriam ainda outros instrumentos e, assim ao infinito; e desta maneira se poderia, vãmente, querer provar que os homens não tem nenhum poder de forjar o ferro. Mas do mesmo modo que os homens, de início, conseguiram, ainda que dificultosa e imperfeitamente, fabricar, com instrumentos naturais, certas coisas muito fáceis e, feitas estas, fabricarem outras coisas mais difíceis, já com menos trabalho e maior perfeição e assim, progressivamente, das obras mais simples aos instrumentos, e dos instrumentos a outras obras e outros instrumentos, chegaram a fabricar com pouco trabalho coisas tão difíceis; assim também a inteligência pela sua força natural fabrica para si instrumentos intelectuais com os quais ganha outras forças para outras obras intelectuais” (*Tratado da reforma da inteligência*, pp. 30-31, trad. Lívio Teixeira, São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1966; cf. A. Nogueira, 1976, p. 177).

Esse trecho, muito citado por estudiosos de Spinoza, é considerado um “processo continuado do desenvolvimento histórico, que Marx chamará de processo da praxis que se subverte” (Mondolfo, *Estudos sobre Marx*, p. 93, op. cit.). Neste ponto, Spinoza antecipa Marx.

8. CONCLUSÃO

Spinoza, pois, com seu método racionalista, na verdade, não rompe com o passado, com a historicidade, com a “condição do gênero humano” e tampouco apela para um racionalismo puro, logicista, que despreza a experiência. O racionalismo spinoziano é apenas um método, o uso da razão para buscar o conhecimento (sendo o ápice dessa busca o conhecimento de Deus), porém sem deixar de lado o mundo prático, a historicidade do homem e a sua condição de membro participante de um todo cultural por ele criado. Neste ponto, como dissemos acima, Spinoza é um dos pioneiros a antecipar as idéias de Marx.

O trabalho de Alcântara Nogueira, sobre o qual acabamos de discorrer, é muito importante não só pela sua independência, originalidade e riqueza de fontes, como também e sobretudo por seu conteúdo e real contributo aos estudos de Spinoza e da filosofia, no Brasil e além fronteiras.



A ESPINOSIANA NATUREZA DO INFINITO: CARTA A L. MEYER (CARTA XII)

SYLVIA LEÃO *

Aenfrentar um diálogo acerca de Espinosa, sobre a natureza do Infinito, em seu Epistolário¹, primeiramente impõe-se esclarecer, acerca do que pretendo refletir, em quais cartas e o porquê.

Embora pareça grandiosa pretensão, intentei desfazer a grandiosidade do objeto intitulado, a apresentar dele, reflexão mais simples.

Contudo, atentemos para a **Carta 68**, a E. Oldenburg: “o Tratado Teológico-político é fundado no pressuposto que Deus e a Natureza, pela qual entendo uma massa ou matéria corpórea, seja uma só e mesma coisa.”

Convém observar, com informação colhida de Boyer (p. 270) que Newton enviou ao mesmo Oldenburg, secretário da *Royal Society*, embora fosse destinada a Leibniz, também correspondente de Espinosa, as duas Cartas de 1676, nas quais descreveu o teorema binomial, descoberto em 1664 ou 1665.

Em uma Carta anterior, de 1665, a **Carta 22**, ao mesmo Oldenburg, na qual Espinosa afirma que esse e o “caríssimo Boyle”, o “*exortam a filosofar*”², Espinosa adverte, em primeiro lugar, “*não atribuo a natureza nem beleza nem brutalidade, nem ordem, nem confusão [...] visto serem essas afirmações relativas à nossa imaginação.*”

De Boyle, lembremos ser químico e alquimista, que “*em 1670, fundou com seus colegas filósofos naturais uma sociedade que chamavam de Faculdade Invisível- colocou um pássaro em um vidro e aspirou o ar.*” (Kaplan, 168).

De forma ilustrativa, estamos diante, do problema do vácuo, do espaço vazio, que logo mais veremos como se enlaça à nossa reflexão sobre o Infinito. Aliás, não se enlaça, mas o resolve, posto *não haver vácuo na natureza*.

Assim natureza é massa ou matéria corpórea, sobre a qual é lançada a pergunta a Espinosa perquire como se pode entender “*a coesão do todo e das partes*”, já que sabemos ser gnosiologicamente impossível ao homem, conhecer o todo do universo, como cada uma de suas partes.

Contudo, entende Espinosa por “*coesão das partes*”, *não ser outro que as leis ou a natureza de uma parte se adequam (adaptam) com todas leis ou à natureza da outra, não contrastando com essa.*”

Isso quer dizer que “*não é certo que o homem tenha sido feito do nada. Pelo contrário, foi fabricado (fabrefactus) do grande mundo, e por esta razão também se acha nele. Assim existindo entre eles um nexus de dependência [...]. Essa afirmação não é de Espinosa, como poderia parecer, mas de Paracelso³ (1493-1541), em seu **A chave da Alquimia**.*”

A citá-lo, estamos a reconhecer que desde muito antes desse século XVII, e intensamente nele, a alquimia é a matemática, por que não afirmar, logo, a geometria da imaginação.

É próprio da razão relacionar. Trata-se de saber como as causas das relações são entendidas, que nos dará uma complexidade de sistemas teóricos, a formar os caminhos da teoria: metafísica, física, matemática, geometria,

Na mesma **Carta 22**, ao tratar do sangue e do movimento, afirma serem “*todos os corpos circundados de outros e são cada um deles em relação ao outro “reciprocamente determinados”.*”

* Professora de Filosofia da UNIVERSIDADE ESTADUAL DO CEARÁ -UECE.

¹ SPINOSA, B. Epistolario: a cura di A. Droetto. Einaudi editore: Roma. (p. 78).

² Id. (p. 68).

³ PARACELSO. A Chave da Alquimia (trad. Antonio Carlos Braga). São Paulo: Edit. Trê, 1983, p. 223.

Chegamos assim a uma expressão nuclear do conceito da natureza: à “determinação recíproca”, a dizer com Espinosa, “*que todo corpo deve ser considerado com parte do inteiro universo, convém com seu todo e conecta-se com todos os outros.*”

Dizendo o mesmo, na linguagem do século XV, de Paracelso: *pois não há dúvida de que todas as proporções humanas, divisões, partes e órgãos estão no grande mundo assim como o homem em sua totalidade.*⁴

Agora cabe distinguir, voltando a Espinosa, que a natureza do universo, não é como a do sangue, limitada, mas absolutamente infinita, as suas partes são governadas em infinitos modos dessa natureza de infinita potência.

São infinitas as variações.

Espinosa arrazoar, quanto ao corpo – o corpo humano é parte da natureza. E quanto à mente humana, faz essa ressalva: *ainda que eu a considero parte da natureza*, continua Espinosa, *enquanto afirmo que na natureza se dá também uma potência infinita do pensamento, a qual, enquanto infinita contém objetivamente toda a natureza e em seus pensamentos procedem do mesmo modo da natureza, que é o seu ideado.*

Chamamos a atenção, ao que nos interessa, na afirmação logo a seguir, de Espinosa: *afirmo pois que a mente humana é essa mesma potência, não enquanto infinita e compreensiva de toda a natureza, mas enquanto finita, isto é, enquanto compreende somente o corpo humano, nesse sentido digo que a mente humana é parte de um intelecto infinito.*⁵

O absolutamente infinito da natureza, como substância, e não como atributo, muito embora, a fazer da parte da natureza, vale dizer, ser partícipe do Infinito, não o é, conquanto a mente, embora infinita em potência, seja finita.

Complicado, não?

Mudemos mais uma vez o título da palestra: O Finito na Infinitude.

Em resposta à **Carta 83**, de Tschirnhaus, Espinosa ao ser arguido se da *extensão poder surgir uma infinita variedade de corpos*, visto o arguidor fazer referência à **Ética**,⁶ Prop. VXI,

Livro I, na qual se lê: – “*da definição de uma qualquer coisa dada por si posso deduzir mais propriedades, retorna a dúvida se não haveria de sê-lo, a coisa definida em relação a um a outra.*”, chegamos pois a um outro tema crucial, a concepção cartesiana de matéria como extensão.

Lembremos, brevemente com Koyré⁷, acerca do universo cartesiano: *o universo cartesiano, sabemos-lo mais do que bem, é construído com muito pouca coisa. Matéria e movimento; ou melhor – pois a matéria cartesiana, homogênea e uniforme, é apenas extensão –, extensão e movimento; ou melhor ainda – pois a extensão cartesiana é estritamente geométrica-, espaço e movimento. [...] A lei suprema do universo cartesiano é a lei da persistência. Aquilo que é, perdura. O que Deus criou mantém-o no ser. As duas realidades criadas, perduram eternamente. O espaço não muda; o que é evidente. Mas o movimento também não.*

Diante disso, observamos que a *res extensa* e a *res cogitans* cartesianas, tal como a sua *res infinita*, não são substâncias reais, são corpos geométricos.

Quer dizer, se é possível assim o fazer, são substâncias que não são substâncias, posto não existirem substâncias, na Geometria.

A geometria não é natural, física, é a suma abstração dos corpos reais e de qualquer entidade, sendo ou existindo, como substância ou como acidente.

Os corpos geométricos não são, nem existem; mas são verdadeiros.

Por isso o próprio Newton, em seu *Peso e Equilíbrio dos Fluidos*, ao destruir o *fundamento primordial da filosofia cartesiana*⁸ ao descrever, extensamente, a extensão, ao fazê-lo em relação à natureza do corpo, não o faz com a mesma certeza, como ele próprio o confessa: “[...] *todavia, uma vez que não tenho um conceito claro e distinto sobre este assunto, não ousarei afirmar o contrário; em razão disto sinto hesitação em dizer positivamente em que reside a natureza dos corpos. Assim sendo, prefiro descrever uma determinada espécie de ser, em tudo semelhante aos corpos [...]*”⁹

⁴ PARACELSO. *id.*, *ib.*.

⁵ Epistolario. (p. 170).

⁶ SPINOSA. *Ética*. (trad. e notas de Tomaz Tadeu). Belo Horizonte: Autêntica, 2007. (p. 331).

⁷ KOYRÉ. A. *Estudos Galilaicos*. Lisboa; Publicações Dom Quixote, 1986. (p. 400).

⁸ NEWTON. I. *O Peso e o Equilíbrio dos Fluidos*. (trad. De Luiz João Baraúna). Nova Cultural. São Paulo; 1987. (p. 220).

⁹ Newton. *id.* (p. 223).

Cá para nós, o *incomparável Newton*, como Locke assim o chamou, não saberia descrever a natureza do corpo? E ao fazê-lo, fá-lo-ia por analogia? Claro que não, penso eu. Os corpos são definidos, geometricamente, como *determinadas quantidades de extensão*. Mais uns parágrafos à frente, Newton conclui o temerário, para a época: *Além disso, se a distinção das substâncias em substâncias pensantes e extensas for legítima e completa, Deus não encerra eminentemente em si mesmo a extensão, e por conseguinte não pode criá-la; [...] ao contrário, se a extensão estiver eminentemente contida em Deus, ou no mais elevado ser pensante, certamente a ideia de extensão estará eminentemente contida na ideia de pensamento, e por conseguinte a distinção entre essas ideias não será tão grande, que ambas não possam convir à mesma substância criada, isto é, que os corpos possam pensar ou as coisas pensantes possam ser extensas.*¹⁰

E quanto a **Ética** espinosiana, declaradamente exposta segundo o *more geométrico*?

Mas que supostos contêm o modo geométrico? Ao que nos interessa, somente um: a destruição da positividade da substância. A substância não é o ser, é o não-ser.

Voltemos à exigência aristotélica, mais uma vez bem precisada, em Koyré¹¹ *seja preciso não confundir geometria com física: o físico raciocina sobre o real (qualitativo), o geômetra apenas se ocupa de abstrações*. Em nota n. 33, continua: *Aristóteles, é bem sabido, é muito hostil a qualquer confusão dos gêneros: o geômetra não tem que pensar como aritmético, nem o físico como geômetra*. E conclui, de forma irônica: *Exigência perfeitamente legítima: enquanto os “gêneros” subsistem não os podemos misturar. Mas podemos destruir.”*

A refletir, não teria Espinosa destruído os gêneros, ao afirmar que só há uma Substância Infinita? Se sim, assim como Descartes por abstração as vomitou pela goela da *Res Infinita*, Espinosa ao contrário, fez com que a *Res Infinita* as engolisse. Por isso Hegel ter afirmado que no sistema espinosiano, tudo entra, mas nada sai.¹² Mas isso é outra história.

Voltemos ao **Epistolário**.

¹⁰ Newton. *id.* (p. 227).

¹¹ KOYRÉ. *op. cit.* (p. 28).

¹² HEGEL. *Lecciones sobre la Historia de la Filosofia*. México: Fondo de Cultura Económica. (p. 290).

Ao ter escrito ao mesmo destinatário, Tschirnhaus, um mês antes, a **Carta 81**, de 1676, Espinosa nomeia a sua **Carta 80**, a anterior, dirigida a Lodovico Meyer, como *Carta sobre o Infinito*, e nela, assim se refere à concepção cartesiana de extensão, *como uma massa em repouso, não só é difícil, [...] mas é de todo impossível demonstrar a existência dos corpos*. Por isso, continua Espinosa, *não hesitei, um instante em afirmar que os princípios cartesianos da natureza são inúteis, para não dizer absurdos*.

A assinalar, pelo menos um pouco, da ambiência cultural-científica, que se respirava à época do nosso **Epistolário**, vejamos como médicos, alquimistas, astrólogos, físicos, químicos, religiosos, são igualmente arguidores das implicações, diríamos, teológico-políticas, da concepção do Infinito. Espinosa não é o primeiro a fazê-lo.

Já é sabido que quanto à concepção do Infinito, Espinosa seria herdeiro de Giordano Bruno, mas não o seria de Copérnico, cujo heliocentrismo, ainda supõe um centro ao universo, razão pela qual Bruno havia criticado Copérnico como sendo *um simples matemático*, visto Copérnico não ter extraído todas as consequências do próprio heliocentrismo.

Afirmamos qual seria: se se demonstra a falsidade do geocentrismo, estaria demonstrada a falsidade de qualquer teoria astronômica a ter no universo um centro.

O Olimpo de louros e o Hades de sementes de romãs, da cosmologia e cosmogonia grega, bem como o refrigério do Trono Celestial e o calor infernal da Geena medievais, simplesmente perdem o estatuto de verdade dos doutos e se tornam superstições do vulgo.

À indagação de se haveria um ponto legítimo de observação do universo que não fosse a terra, segundo o **As bases Metafísicas da Ciência Moderna**, apenas os matemáticos responderam que sim.

E, de então, a palavra verdadeira sobre o universo, não seria mais a palavra, o conceito, a filosofia, mas o número, a quantidade, a matemática, mais precisamente, já o sabemos, a Geometria. Galileu (1564-1648), em **O Ensaaiador**, já sentenciara que *se opor à geometria é negar abertamente a verdade*.¹³

¹³ GALILEU. *O Ensaaiador*. (trad. e notas de Helda Barraco). São Paulo: Nova Cultural; 1987. (p. 8).

No Intelecto, ao tratar-se da Quantidade, a investigação – que é comparativa, dá-se por meio da proporção.

Desta feita, cabe lembrar Nicolau de Cusa (1401-1464), que em **A Doutra Ignorância** (1440), logo no primeiro capítulo, afirma acerca do Infinito: *toda investigação cifra-se numa proporção comparativa fácil ou difícil. Eis a razão por que o infinito enquanto infinito, por subtrair-se a toda e qualquer proporção, é desconhecido.*¹⁴

Na mesma página, em Nota, n. 2, explicativa a esta passagem do Cusano, Ullmann concede, quanto a isso, razão à seguinte concepção da Física aristotélica: *Se o infinito, enquanto infinito, é incognoscível, então o número e segundo a grandeza, é uma quantidade incognoscível; e o infinito, segundo a forma, é uma qualidade incognoscível.*

Voltemos ao **Epistolário**, à **Carta 61**: respondendo a Boxel, quando este, comparativamente ao triângulo, arguiu se Espinosa tinha de Deus, a mesma clareza da ideia e imagem, que possuía do triângulo, Espinosa afirmou positivamente, quanto à clareza da ideia; contudo, não tinha de Deus, uma imagem clara, como aquela do triângulo.

Prossegue Espinosa, em afirmação máxima: *porque nós não podemos imaginar Deus, mas somente compreendê-lo.*¹⁵

E ainda acresce, o que para nós interessa, e nota bem que eu não disse de compreender inteiramente Deus, mas somente alguns de seus atributos. Alguns, não todos, e nem mesmo a maior parte. E é seguro que esta minha ignorância da maior parte desses atributos divinos não me impede de conhecer alguns.¹⁶

Ainda nesta **Carta 61**¹⁷, conhecimento é sinônimo da especulação. Distintos são os guias da especulação e da vida ordinária: *ali, na especulação, somos obrigados a seguir a verdade, enquanto naquela, na vida ordinária, somos obrigados a seguir o verossímil.* De volta ao Infinito: em conformidade com **Carta 54**, a Vontade, o Intelecto, a Essência ou a Natureza, em Deus, são uma só e mesma coisa.¹⁸

E do Infinito, à necessidade: mas não há de ser confundida a natureza divina com a natureza humana. Espinosa não atribui a Deus, os atributos humanos da vontade, da inteligência, da atenção, etc.. Conclui, pois, que há dito ser *o mundo um efeito necessário da natureza*, e que não o é, ao acaso.

De imediato, quem não há de lembrar da *natura naturans* e da *natura naturata*?

E se a palestra fosse sobre a *Naturação do Naturado*?

Em Carta responsiva a G. Bouwmeester, **Carta 37**, sobre a questão por este proposta – a de poder existir um método com o qual há de se proceder, *sem tropeçar, nem enfadar*, na consideração da coisa mais elevada, ou se, ao invés, os nossos pensamentos são *regulados pela sorte*¹⁹, Espinosa redarguiu que já respondida fora essa questão, ao haver feito a distinção, aliás, cara a todo filósofo, entre o Intelecto e a Imaginação: dá-nos a distinção, em relação à Quantidade: perceber abstratamente é obra da imaginação, perceber inteligivelmente, vale dizer, como substância, é obra do Intelecto.²⁰

À esta ocasião, Espinosa faz lembrado Bacon ou Locke, ao afirmar que não é necessário conhecer a natureza da mente, ou da percepção na sua *prima causa*, mas é suficiente descrever da mente, ou da percepção, as noções verdadeiras, e por elas, as falsas: na pena de Locke, saber do que o Entendimento pode pescar, como o faz o marujo, a partir da extensão da linha, não se tratando pois de alcançar a extensão da profundidade do oceano²¹; ou, na pena de Bacon, trata-se de saber das noções falsas, os *Idola*, que obstruem o Intelecto.²²

Lembremos pois, a partir de Espinosa, dos *Idola* baconianos, nos Aforismos 39-44: *os ídolos da caverna*, a dizer que tudo que estamos a conhecer, fazemo-lo inescapavelmente, conforme a maneira humana de conhecer, limitada e turvada de ensejos próprios; *os ídolos da caverna*, aos quais competem os enganos do indivíduo, tal a sua conformação peculiar; os

¹⁴ CUSA, N.de. *A Doutra Ignorância*. (trad., pref., introd. e notas de R. A. Ullmann) Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002. (p. 42).

¹⁵ Epistolário. (p. 243).

¹⁶ Epistolário. (p. 243/234).

¹⁷ Epistolário. (p. 242).

¹⁸ Epistolário. (p. 233).

¹⁹ Epistolário. (p. 185).

²⁰ Ética. *op.cit.* (p. 35).

²¹ LOCKE. *Ensaio Acerca do Entendimento Humano*. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978. (p. 141).

²² BACON. *Novum Organum*. 4. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1988. (p. 21-22).

ídolos do foro, concernentes ao mercado dialogal dos nomes, inequívoca fonte de erros; e, por fim, *os ídolos do teatro*, concernentes à tradição teórica- seja filosófica, teológica ou científica, que encenam a verdade, mas apenas oferecem o espetáculo do verossímil.

Vejamos que, como afirmou Bacon, os *ídola do foro*, são os mais perturbadores, visto dele se valerem todos os demais.

Poderíamos, com Espinosa, afirmar que seu grandioso intento do caminho verdadeiro à verdade, golpeou fundamento os *ídola do teatro*.

Já à luz do Infinito, enfrentemos os temas da Quantidade e da Qualidade.

Para Espinosa, qualidade e quantidade são distintos conforme a percepção do objeto se dê com o concurso dos sentidos, a imaginação, que concebe a substância como finita, ou, conforme o seja pelo intelecto, infinita. (**Ética I, Prop. XV**).

Após, iremos respectivamente relacionar a quantidade e a qualidade, ao mundo da circulação, no que tange ao dinheiro e no que tange ao Capital. Como diria Marx, eis o busílis!

Assim, aos poucos, teremos tecido um caminho espinosiano à elucidação da relação entre quantidade e qualidade, ou ainda, entre a “má infinitude”, como realização do preço da mercadoria, e a infinitude, como criação do valor, no caso, a mais valia relativa.

Na **Carta 09**, a De Vries,²³ Espinosa afirma já haver demonstrado à exaustão, que “o intelecto, ainda que infinito, pertence à Natureza *naturata*, e não, à Natureza *naturante* .

Podemos concluir, de imediato: o intelecto é infinito, mas não é.

E podemos concluir da imaginação, o contrário: a imaginação é finita, mas não é.

O garante da finitude da imaginação é a afecção dos sentidos, enquanto o garante da infinitude do Intelecto é prescindir da afecção.

Vendo mais de perto, como diria Hegel, seria exatamente o contrário: a imaginação torna-se infinita por possuir múltiplos, sem a terrível exigência da verdade. Até Kant, exclusivamente, tratar-se-ia da *adequação do intelecto às coisas*.

Enquanto a exigência da verdade e do caminho verdadeiro ao Entendimento, são a

fiança favorável ao progresso de si, do próprio pensamento: diria, pensar o próprio pensamento. De novo, a citar Hegel: a definição do infinito, em Espinosa, trata do conceito do conceito. Na **Carta 29**, está a distinção entre o infinito da imaginação e o infinito do intelecto, do que é realmente infinito, o ato infinito.²⁴

Já o atributo, por sua vez, *se diz com referência ao intelecto, que atribui à substância uma tal certa natureza*.

Atente-se: é o intelecto que atribui à substância uma certa natureza. Assim, o intelecto, por ser humano, atribui à substância aquilo que é o próprio e o impróprio do homem.

A dizer com a tradição moderna, extensão e cogitação, destarte atribui-se à substância somente aquilo que se pode conhecer humanamente, suposto antropológico.

E o que seria a substância, não seria tal para o homem?

Sim e não, respondo.

É claro, que a noção de substância só o é porque ficamos de pé e abstraímos, vale dizer, o universo era mudo e passou a ter a voz humana a dizer, apenas para si mesmo, do mundo e de si. Essa é a tese sofista, do homem-mesura.

A tese da própria substância, afirma-lhe sem antepostos antropológicos, a sua realidade – essencial e existencial. Eis o outro caminho, o do racionalismo dedutivo.

Mas, e eu, como entendo a substância? – Confesso, não a entendo! Pela razão logicamente posta já por Aristóteles: *diz-se daquilo que não se predica de um ser*; também posta por Anselmo, *o ser do qual não se pode pensar nada maior*.

Qual seria a implicação deste modo de pensar?

É muito simples, ousar dizer, tal concerne ao que é substância: a substância nada mais é do que resto, resíduo. Mas do quê?... Da substância, como resultado, à substância como postulado. Como resíduo da intelecção, o atributo; como resíduo da afecção, o modo.

Assim entendendo, a substância jamais é princípio, mas sempre resultado.

Resultado vitorioso do nosso conhecimento: realizado o conhecimento, determinadas as coisas, a negação do que não

²³ Epistolario. (p. 71).

²⁴ HEGEL. *op. cit.*, (p. 287-288).

foi determinado, ganha o estatuto de substância. Quanto mais se conhece, mais se conhece que se desconhece, mais se cristalizam os limites peculiaríssimos do único ser imanente e transcendente, o homem.

Poderia ser arguida: mas, como assim, saiu de Espinosa para Kant, com a ideia de substância como *coisa em si*? E eu responderia: – não, caríssimos, é muito mais grave!

Saí da noção espinosiana de substância à noção do dinheiro como realização do valor, no mundo da circulação. Diria da substância, como Marx disse do dinheiro: *é a cinza inorgânica de todo o processo*.

Tal feito, aquele de o intelecto atribuir à substância certa natureza, cale lembrar bem, que, além disso, o próprio da substância é ser continente exclusivo da eminência de todas as coisas.

Ao se tratar de substância, jamais esqueçam, pelo menos em Espinosa, de crescer o “*eminentemente*”. E aí, parece que tudo se resolve!

Segundo a **Carta 61**, a Boxel, Espinosa, ao afirmar que *se ao triângulo houvesse a possibilidade de falar, diria, do mesmo modo, que Deus é eminentemente triangular, e o círculo diria igualmente que ele é eminentemente circular, e toda coisa assinalaria a Deus os próprios atributos e far-se-ia símile a si, enquanto todo o resto lhe parece informe*.²⁵

A substância, diversas vezes definida, em muitas Cartas, como *o que em si e por si se concebe, ou seja, cujo conceito não implica o conceito de outra coisa*, tal a **Carta 09**, a De Vries,²⁶ tal o **Ética I**, Def.III, guarde-se, isto: aquilo cujo conceito não implica o conceito de outra coisa. Acrescente-se, exceto o homem que conceitua.

Portanto, agora, a questão do método.

Sobre o *vero método*, na **Carta 37**, já citada, Espinosa afirma “*não ser o nosso intelecto, como o corpo, exposto ao acaso*.”

Voltemos ao Intelecto e à Imaginação: aquele prescinde da afecção, não está portanto, exposto ao acaso, mas a si mesmo, à própria natureza. A imaginação, à base das afecções, é multiforme, conforme o é a contingência do poder ser percebido, ou não, pelos sentidos.

Assim afirma Espinosa que *a percepção “clara e distinta” que formamos, depende somente da nossa natureza e de suas leis certas e firmes (ou fixas). A depender pois da nossa potência, e não da fortuna*.²⁷

Mais um problema: o problema é que a nós, os homens, são desconhecidas e estranhas, a própria natureza e potência.

Qual seria a solução espinosiana? A solução é o “*vero método*”, e sobretudo, que nisso ele consista: *o conhecimento do puro intelecto, da sua natureza e de suas leis*.²⁸

Seria esta a tarefa precípua da filosofia, conforme a exatíssima **Carta 23**, a Blyenberg, na qual Espinosa distingue firmemente o “*falar filosoficamente*” sobre Deus, do Deus da teologia.

O grande esforço teológico, segundo Espinosa, é o de “*representar Deus como um homem perfeito*.” Mas na filosofia, os atributos concernentes à perfeição humana não se devem atribuir a Deus.

Aqui cabe retomar, mais uma vez, à ideia de substância, *ousía* grega ou *res* latina, própria à metafísica, ao embate medieval dos Universais.

À tradição posterior aos medievos, a da necessidade do fundamento, não poder ser de caráter antropológico, o que voltaria às teses sofistas da lei como necessidade contingente, a ser distinta da tradição, cara ao racionalismo, de fundamentar a contingência com necessária.

De novo, põem-se a firmeza do caráter de *res* ao nome, enquanto aos nominalistas é-lhes suficiente conceder ao nome, o caráter de *flatus voces*.

O nome é um nome, não é portador da objetividade por si. O nome nomeia, não firma a objetivação do ideado.

Os modos de pensar – a memória, a explicação, a imaginação, não são ideias das coisas, posto não possuïrem algum ideado que possa existir necessariamente. A existir necessariamente, não é modo, é substância.

Aos modos de pensar convém a retenção das coisas, em classes. Às matemáticas convém comparar as coisas, como tempo (a duração), número (quantidades discretas) e medida (quantidades contínuas).

²⁵ Epistolario. (p. 242).

²⁶ Epistolario. (p. 72).

²⁷ Epistolario.(p. 185).

²⁸ Epistolario. (p. 188).

A ordem das ideias, o pensamento, e a ordem da realidade extrínseca, são duas expressões da realidade absoluta, de onde, como já o é dito da *Ética II*, Proposição VII, “*a ordem e a conexão das ideias é idêntica à ordem e à conexão das coisas.*” Haja vista que a ordem das ideias não é simplesmente humana e a ordem das coisas não pertence simplesmente à natureza.

À inconferência do estatuto de *res* ao nome, estandarte do nominalismo, abre os olhos daqueles tempos, à percepção do estatuto dos particulares.

E com tal aviso, avisado também o são as formas primeiras do entendimento, no seu móvel abstrativo, como obras de limitação, de determinação: a indução e a dedução determinam, apenas.

Mas aquilo que se pode determinar por abstração, é simultaneamente a negação da própria determinação abstrata. Chegamos pois a conhecida afirmação da **Carta 50**, a J. Jelles: “*a determinação é negação.*”

De novo, aquilo que são os atributos-extensão e pensamento, nada mais são do que, a dizer com Malebranche, “*nous voyons toutes choses en Dieu.*”

Quem estar a ver somos nós, os homens. E, como homens, somos matéria e pensamento.

Nada mais de Deus podemos conhecer dos seus infinitos atributos, senão aqueles de cuja substância, somos e existimos naturalmente, como homens. A mais disto, resvala-se aos rodeios da imaginação. Inclusive, o fundamento disto.

Entender a natureza da natureza, seria conforme não a natureza, entendida como *res extensa*, mas ao contrário, conforme aquilo que não é próprio aos atributos, a serem concebidos humanamente.

Chegamos, enfim, à *res infinita*, muito mais respeitante ao que concerne ao infinito, do que à própria substância.

Esclareço: o estatuto de substância foi outorgado a inúmeras ideias fictícias, no decurso de toda a tradição filosófica e teológica.

Tanto o mais antigo racionalismo, quanto o mais moderno, à época de Espinosa, leia-se, Descartes, e ainda, tanto o monoteísmo mosaico, quanto o cristão, houve de imaginar a substância, antropomorfizando-a, ao terem por verdadeiro

o falso: em suma, a noção astronômica do universo finito.

Ali, a suma complexidade da *psyché*, na faculdade do intelecto; aqui, a excelência da criatura, que ao sexto dia da criação, fizera pela primeira vez, Deus soltar uma admiração superlativa: “E viu, que era muito bom.”

O universo como cosmos, à moda grega, ou como criatura, à moda judaico-cristã, pressupõe a finitude, muito embora, haja distinção a ser observada.

Aos gregos a natureza, como *physis*, implica a ordenação necessária, imutável e imanente, e nos grandes quadros exegéticos do monoteísmo judaico-cristão, também a natureza-como criatura, possui tal ordenação, mas cuja origem é transcendente. Ali, não há nada fora dos cosmos; não se sabe do espaço absoluto, só o concreto, ocupado por corpos reais; aqui, do nada, fez-se o universo. E, em ambos, a grandiosa peleja entre necessidade e liberdade: primeiro, por terem a necessidade, como instância da extensão, e a liberdade, como instância da razão.

De onde, cabe excetuar, a intrigante posição agostiniana, a dar a entender que ontologicamente, quanto ao Sumo Bem, como fim único e último do homem, não há eleição. Essa recai sobre os meios. Tal o Aquinate, de modo igual, afirmar-se-á.

A eleição pois dos bens imutáveis requer severa disciplina sobre a contínua solicitude das afecções. No mundo das coisas transitórias, temporais, o por as coisas sob o aspecto da eternidade, vê-se constringido às urgências das glórias humanas, todas vãs.

Semelhante a tal, vê-se logo nas primeiras linhas do *Tratado da Correção do Entendimento*, como são as incomodidades que se adquirem pela honra, pelas riquezas, pela concupiscência, visto causarem a distração da mente.

Portanto, na “qualidade do objeto ao qual aderimos por amor”, a ser ele, “o amor de uma coisa eterna e infinita”.

Precisamos lembrar a essa ocasião, de um dos herdeiros de Nicolau de Cusa, Giordano Bruno, de quem Espinosa, seria também, um de seus excelentes herdeiros. “*Mens ínsita, mens super omnia*”: a mente está em tudo e acima de tudo.

De onde a crucial diferenciação de G. Bruno, em relação ao *todo infinito* (universo e Deus) e ao *totalmente infinito* (Deus).

Indaga, Giordano Bruno, na boca de Filóteo: “Que razão nos convence que um agente, podendo fazer um bom infinito, o faça finito? E se o faz finito, porque devemos acreditar que o pode fazer infinito, sendo nele a mesma coisa, o poder e o fazer?”²⁹ E mais, “não é tarefa de Deus ocupar lugares vazios”.

Podemos agora retomar à natureza do Infinito, segundo a **duodécima Carta**: a crer em Espinosa, a “dificílima” questão do Infinito, reside em não se fazer mais distinção, entre: 1) o que resulta infinito por sua natureza, isto é, em virtude da sua definição, e aquilo que não possui limites, não por sua essência, mas com referência à sua causa; 2) o que se diz infinito porque não tem limites, e isto cujas partes, por serem compreendidas entre um máximo e um mínimo, não se pode, contudo, fixar e exprimir com um número; 3) entre aquilo que se pode somente entender e não imaginar, e aquilo que, ao contrário, se pode também imaginar.

Segue Espinosa, a expor, brevemente, quatro conceitos: o de Substância, o de Modo, o da Eternidade e o da Duração, a partir dos quais, se seguirá a resolução do problema. Pelo menos, espera-se que assim o seja.

Sobre a Substância, são três as considerações: primeiro, à sua essência convém a existência, isto pois, só da sua essência e definição segue que essa existe; segundo, como consequência, a substância não é múltipla, mas nela existe uma só de igual natureza; terceiro, que toda substância não se pode entender, senão como infinita.

Sobre o Modo, Espinosa o diz como as afecções da substância; portanto, enquanto não é a definição da substância mesma, não pode implicar alguma existência e, conquanto existente, podemos conceber o modo como não existente. Conclui, então, que se atentamos somente à essência dos modos, e não à ordem total da Natureza, não podemos concluir do fato que atualmente existem, que em seguida continuarão ou não a existir, não que são ou não são existidos também primeiramente.

Espinosa crava na distinção do conceito de existência entre substância e modo, a

diferença entre a Eternidade e a Duração. E ainda, ao afirmar que por meio da Duração, podemos explicar somente a existência dos modos; enquanto a existência da Substância se explica por meio da Eternidade.

Sabemos que a *natura naturata* é o próprio dos seres como modos, modificações dos atributos da *res infinita*. Modificar, implica portanto, durar, e a finitude é o seu arremate.

Daí que investigar a natureza das coisas – *ratio rerum*, é o proceder diverso da investigação dos modos pelos quais percebemos as coisas. Então, mais uma distinção, entre o ente fictício (não-ente), que por ser conjugação volitiva, casualmente pode ser verdadeiro, e o ente real, que por sua natureza, existe necessariamente (a substância) ou não envolve a existência, senão possivelmente (o modo).

Não se vai do modo ao atributo e deste à substância, por indução. Seria o desvão das múltiplas formas de falsear o verdadeiro.

Uma vez que a verdade é *index sui*, o caminho verdadeiro à verdade, não é outro senão a própria verdade, exposta em método genético: da *causa sui*, infinita, à necessária causação universal, modificada de forma vária.

Mesmo porque, segundo a Ética II, proposição 44, “é da natureza da Razão considerar as coisas não como contingentes, mas como necessárias.”

Assim, da verdade necessária ao caminho necessário à verdade, procedemos a entender como a explicação da substância procede através da Eternidade.

Mas como Espinosa diz da Eternidade, nessa Carta? Segundo ele, “a eternidade é a fruição infinita do existir ou, a despeito dos latinistas, do ser (*essendi*)”.

Não podemos, nessa ocasião, esquecer que Agostinho, em sua **Carta a Proba**, sobre a Felicidade, já distinguira pelo par *uti-frui*, o uso da fruição. *Só se se deve fruir de Deus, a fruição da divindade da eternidade*.

Ainda quase a concluir: *O termo hebraico Ada, prosseguir, atravessar, provavelmente é raiz, dos termos perpetuidade, eternidade, bem como de até, até quando, enquanto, durante.* (cf. Harris, et alli, (p. 1077). *Observa então que em hebraico não existe nenhuma palavra para designar tempo, nem palavras específicas para passado, presente,*

²⁹ BRUNO. *op. cit.*. (p. 40).

futuro, eternidade. Comparado com o vocábulo Olam, é empregado somente em associações com preposições, como um acusativo adverbial ou como numa relação construta. [...] Ad, também é usada com referência a Deus, sua existência é eterna (Is. 57.15).

Já o adê, é uma forma poética especial, tendo a função tanto de preposição como de conjunção. Indica o espectro de uma ação, começando pelo seu ponto de partida, passando pelo seu movimento de progressão e chegando até à sua conclusão. É usada no sentido espacial e temporal, também comparativo.

Em se tratando de espaço, pode-se saber que se refere ao deslocamento de um lugar ao outro. Em se tratando de tempo, significa permanecer, prosseguir, perseverar.

Então, podemos afirmar: o perseverar no próprio ser, supõe a possibilidade de ser. Em sendo, a tendência é o se manter. Não há eleição quanto ao ser, o ser já é, em sendo extensão ou atributo. Perseverar no ser é tendência, inclinação, possibilidade. Se cumprida, ou não, o fim da tendência, mais cedo ou mais tarde, é a própria morte.

Mas, isso é Espinosa ou Schopenhauer? Se for Espinosa, é a fruição finita do existir, a qual acresce a eternidade, *como fruição infinita do existir.*

Se for Schopenhauer, é assim mesmo, *a morte é o gênio inspirador da filosofia. Não há pois o que invejar nos mortos.*

E, se for Platão? Aí é que verdade mesmo, *a filosofia é preparação para morte.*

E para nós, que antes de sermos filósofos, somos homens do senso comum, como enfrentamos tal tema, o do Infinito?

Penso ser do mesmo quilate, do que se diz por aí, pelo meio da rua, apenas de forma diferente: perseverar, além do não poder ser mais, chame-se de eternidade, de imortalidade, do para sempre, do eterno enquanto dure, ou como quiserem, é simples, ensina o senso-comum: plante uma árvore (agir-ethos), escreva um livro (pensar-logos), ou tenha um filho (amar-eros)!

Vale dizer, a cada um cabe a escolha de como perseverar, se assim o achar por bem, na qualidade de bem. Ou de mal, é imaginação mesmo!

Para concluir acerca do Infinito, já que não apresentei, nem ousaria, nada de conclusivo, saio imediatamente da filosofia e me despeço com as mais encantadoras palavras que já li sobre *O Infinito, do Leopardi:*

*Sempre me foi cara esta colina
Erma e esta sebe, que de extensa parte
Dos confins do horizonte o olhar me oculta.
Mas, se me sento a olhar, intermináveis
Espaços para além, e sobre-humanos
Silêncios e quietudes profundíssimas.
Na mente vou sonhando, de tal forma
Que quase o coração me aflige. E, ouvindo
O vento sussurrar por entre as plantas,
O silêncio infinito à sua voz
Comparo: é quando me visita o eterno
E as estações já mortas e a presente
E viva com seus encantos. Assim, nessa
Imensidão se afoga o pensamento:
E doce é naufragar-me nesses mares.*



DESEJO E BEATITUDE EM SPINOZA

WELLINGTON LIMA AMORIM *

SÉRGIO RICARDO GACKI **

INTRODUÇÃO

Este artigo tem a pretensão de analisar os conceitos de desejo e beatitude em Spinoza. Em um primeiro momento é necessário nos depararmos com vários pensadores que nos ajudam a compreender a Filosofia de Spinoza. É desta maneira que nos deparamos com a diferenciação de transcendentalidade e transcendente e que nos ajudará a entender a problemática que envolve o conceito de imanência. Por isso, em um momento posterior será possível analisar essas diferenças e semelhanças entre os transcendentais, que são conjuntos de atributos que co-participam em diferentes graus e hierarquizações e o conceito de transcendência, e analisar a possibilidade de dar uma nova interpretação aos atributos de beleza, bondade e verdade, que na escolástica foram compreendidos como vindos de um Deus único, um ato puro. Por fim, concluiremos este artigo analisando o conceito de *Conatus* em Spinoza, que nesta análise pode significar aquilo que se expande e que constrói a individualidade através de uma posição ativa diante do real movida pelo desejo, contendo em si uma força para se autopreservar realizando por assim dizer uma ação, atingindo a beatitude.

1. A FILOSOFIA DE SPINOZA

Quando se aprofunda nas pesquisas de Hegel e Schelling descobre-se que estes dois pensadores elaboraram o primeiro projeto de sistema sob a total influência de Fichte e quando se busca o denominador comum entre esses

mestres se despontam também Kant e Spinoza¹. Para compreender o pensamento hegeliano e o fato da contingência ser suprimida em Hegel, é preciso levar em consideração dois aspectos: a) o sujeito livre de Kant; b) o conceito de substância de Spinoza. A conciliação de ambos constitui o projeto de Filosofia de Hegel, como ele o expressa no Prefácio da Fenomenologia do Espírito: “*Em minha opinião, que só pode ser justificada pelo sistema, o ponto central consiste em pensar e expressar a verdade não só como Substância, mas também como sujeito*”². Assim descobrimos a importância de Spinoza para a História da Filosofia, em especial para a filosofia hegeliana.

Para iniciar a analisar o pensamento spinozista é necessário compreender no que consiste o conceito de Substância para Spinoza. Para este, tudo é governado por uma necessidade lógica absoluta. A ordem da natureza é geométrica. Nada há que ocorra por acaso no mundo físico. Tudo o que acontece é uma manifestação da natureza imutável de Deus. Conforme esse pensamento, a ideia de substância é a de um Ser que se identifica inteiramente com a natureza e com Deus, *Deus sive natura*. As coisas acontecem sempre mecanicamente. O mecanismo é a razão que movimenta e organiza o mundo, que é a natureza. Essa natureza é divina. “*Da necessidade da natureza divina podem resultar coisas infinitas em número infinito de modos, isto é, tudo o que pode cair sob um intelecto divino*”³.

¹ SPINOZA, Baruch. **Oeuvres complètes**. (Trad. diversos). Paris: Gallimard, 1954.

² HEGEL, vol. 3, *PhG*. p. 22-23: “*Es kommt nach meiner Einsicht, welche sich nur durch die Darstellung des Systems selbst rechtfertigen muss, alles darauf an, das Wahre nicht als Substanz, sondern ebenso sehr als Subjekt aufzufassen und darzustellen*”.

³ ESPINOSA, Baruch. *Ibidem*, Ética. Prop. XVI. (cf. tradução em **Os Pensadores**. (Org. M. CHAUÍ, trad. diversos). São Paulo: Abril Cultural, 1983. (p. 92).

* Doutor em Ciências Humanas pela UNIVERSIDADE FEDERAL DO MARANHÃO - UFMA.

** Doutor em Educação e Professor do Complexo Superior de Ensino de Cachoeirinha do Rio Grande do Sul.

Segundo o filósofo, a substância divina existe necessariamente. Cada coisa que existe é um modo, uma manifestação da substância divina. *'Natura naturans'* é a própria substância, Deus em sua essência infinita; *'Natura naturata'* são os modos e as manifestações da essência divina: o mundo. A natureza naturante, isto é, Deus, prolonga-se na matéria como modo de manifestação de Deus; este basta a si mesmo no processo de automanifestação contínua como Natureza Criadora de si mesma. Já que toda a natureza decorre necessariamente da essência de Deus, não existem imperfeições nela. Assim, na natureza, o poder pelo qual as coisas existem e atuam não é outro senão o poder eterno de Deus. Existir, ser e agir são a mesma coisa, e tudo o que existe é necessário. Não há contingência no universo. *"Na natureza nada existe de contingente; antes, tudo é determinado pela necessidade da natureza divina a existir e a agir de modo certo"*⁴.

Para Spinoza, tudo o que existe depende da substância divina; sem ela nada pode ser concebido. Entretanto a natureza produz, desdobra-se e atua de diferentes modos. Assim, segundo o conceito de substância na natureza, tudo é bom, pois Deus é bom. No entanto, o que se vê no mundo concreto não é o necessário, mas o contingente. Mesmo esse ser contingente, porém, pertence à substância única, uma vez que nada é estranho à Natureza divina, tudo está previsto no poder da substância criadora.

Esse modo de pensar conduz à visão de natureza que é apenas um sistema de causas mecânicas. A multiplicidade dos modos (de Deus) não é contrária à unidade, pois é subsumida no ser e no agir pela ordem unitária de Deus. Por outro lado, as emoções não estão separadas da natureza, são naturais e, conseqüentemente, sujeitas às leis da natureza. A natureza (Deus ou substância) age em virtude da necessidade pela qual existe. Não há fins na natureza que lhe sejam externos, apenas a necessidade intrínseca.

Para que o homem se compreenda e entenda os fatos e as situações em que se envolve, é necessário relacionar os acontecimentos com a ideia de substância divina, que é Deus, já que

tudo é parte deste Deus. Desse modo, para manter o equilíbrio, o homem deve obedecer a essa ordem necessária. Entretanto, o homem é apenas uma parte da natureza, e esta, evidentemente, não está restrita às necessidades humanas, mas há infinitas outras leis que se estendem à totalidade da natureza. O homem não é causa necessária de sua existência; logo, pode sofrer mudanças exteriores em sua natureza. A natureza é pensante, e esse *pensar* é a própria essência de Deus. Os atributos de Deus se fundamentam na unidade. A natureza é uma; qualquer coisa, qualquer atributo de Deus resulta necessariamente de sua natureza absoluta. Assim, qualquer que seja a concepção de natureza, seja como extensão ou pensamento, sempre se encontra uma só ordem, uma única união de causas, uma só realidade: essa realidade é o mesmo que Deus.

Conforme Espinosa, Deus é a própria natureza, esta é perfeitíssima e boa, porque o poder da natureza é o próprio poder de Deus; o direito natural é o poder que Deus exerce sobre todas as coisas. É somente pela liberdade absoluta desse poder que todo ser da natureza tem a capacidade de existir e de agir. Deus, entretanto, não é criador, pois isso faria supor um limite ao seu ser. Ele é a manifestação necessária da essência. É sua própria causa a substância essencial, absoluta, única, infinita, a partir da qual tudo está determinado, tanto em sua essência quanto em sua existência. Ou seja, Deus se manifesta no existente, na totalidade da natureza, e esta manifesta a totalidade da existência e a potência de Deus como causa eficiente e imanente. A existência do mundo é a manifestação eterna, infinita e absoluta da essência de Deus: *"A Natureza inteira é um só indivíduo cujas partes, isto é, todos os corpos, variam de infinitas maneiras, sem qualquer mudança do indivíduo na sua totalidade"*⁵.

2. SOBRE A IMANÊNCIA EM SPINOZA

É bem provável que para se compreender a Filosofia de Spinoza e os conceitos de desejo e beatitude, seja necessário especificar com precisão o que significa imanência em Spinoza. Já se deixou claro neste artigo de que para

⁴ ESPINOSA. Ibidem, **Ética**. Prop. XXIII.

⁵ ESPINOSA. Ibidem, **Ética**. Prop. XIII, escólio.

Spinoza existe um “*mundo*” no qual Deus é imanente, não estando fora, não sendo uma entidade exterior que se coloca separada do real, ou seja, o Deus spinozista não é uma entidade transcendente. Na concepção spinozista as concepções de espaço e tempo não são entidades transcendentais, não são condições a priori da existência que determinariam qualquer experiência empírica na realidade.

Assim, o primeiro pressuposto para se entender o que significa imanência para Spinoza é conceber imanência e a noção de causa como coisas que estão juntas, interligadas e sendo assim inseparáveis. Desta forma, é preciso retomar a concepção aristotélica de que o conceito de causa se expressa de quatro maneiras: a) material; b) formal; c) eficiente d) final. A primeira observação a realizar é que as duas primeiras concepções de causa para Aristóteles difere da concepção de causa para a modernidade. Na modernidade a causa é sempre vista como um fundamento último de um efeito, sendo uma relação entre eventos e ações, entre fatos geradores e seus respectivos efeitos.

Diferentemente, Aristóteles concebe a causa com aquela coisa que esta em relação com outra coisa, sendo elementos que são co-partícipes em suas origens e formações, não há linearidade entre os elementos que estão em jogo, é o que Aristóteles denomina de causa material e formal. A matéria é aquilo em que a coisa é feita e por sua vez, seu padrão e sua forma, está em relação com a outra, nas palavras de Aristóteles o comprimento proporcional da corda de um determinado instrumento musical é a causa de uma ser a oitava da outra.

É bem provável que a terceira concepção aristotélica é que crie condições para entendermos melhor o que os modernos concebem como causa. A causa eficiente ou motriz, para Aristóteles, é sempre aquela causa que provoca uma mudança ou transformação, que acaba com o repouso e coloca algo em movimento, como por exemplo, um filho que nasce, a decisão de uma pessoa ou de um povo, ou seja, é algo que possui um sentido, inicia-se um processo de linearidade. Por fim, a causal final nos remete a justificação de alguma coisa, por exemplo, por que tenho saúde? Justifico: devido ao exercício físico e a boa alimentação, sendo a saúde a causa, o motivo,

sendo o fim último, o objetivo final, o que justifica o fazer, é a explicação que damos para justificar a boa condição física e a boa saúde que temos, existindo por portanto, uma teleologia. Esta forma de pensar é o que direciona muitos físicos e biólogos, desde Darwin e Newton e que prevaleceu em detrimento das outras causas que uma coisa possa ter.

Diferentemente dos modernos, Spinoza assume estas quatro causas em sua concepção de substância única e imanente do universo, sejam as causas internas, como a material e a formal, sejam as externas como a eficiente ou motriz e a final, tudo se dá na imanência do mundo, não existindo separação, não existindo transitividade, tudo permanece como está. Para isto é necessário compreender que a concepção de imanência se opõe a ideia de transitividade, no entanto, não se opõe a ideia de transcendentalidade (transcendental), que difere do conceito de transcendente. É possível que a concepção de transcendência teve seu início no pensamento platônico e na distinção entre o mundo inteligível e sensível, que nos coloca diante da noção de transposição, ir para além de uma realidade ordinária, um plano superior. Por outro lado, a imanência consistiria exatamente na posição contrária, tudo está no mundo, tudo se remete a sensibilidade, assumindo a qualidade própria das coisas e dos seres. Mas o termo transcendental tem um sentido muito mais interessante, sempre utilizado no plural, transcendentais. O que significa este conceito de transcendentalidade? Transcendentais é aquela qualidade que pode ser afirmada a qualquer coisa e que está em uma relação de independência quanto a sua origem.

Os transcendentais possuem a característica de generalidade e universalidade, estão para além das 10 categorias aristotélicas, mas, não são transcendentais. É um conjunto de atributos, que co-participam em diferentes graus e hierarquizações. Tendo como exemplo, os atributos de beleza, bondade e verdade, todas as coisas em algum grau participam destes atributos, e tudo se dá na imanência do mundo, do real, não havendo nenhuma forma de transcendência, mas de transcendentalidade. Este conceito é que deu origem ao pensamento kantiano. Nesta concepção, o mundo é achatado, um plano fixo, geométrico, não havendo

propósitos, objetivos, ou finalidades, existe apenas o aqui e o agora, estamos entregues as contingências do mundo, que por mais paradoxal que possa parecer, todas as contingências são extremamente necessárias.

2.1 O CONTRAPONTO EM ARISTÓTELES E ESCOLÁSTICA MEDIEVAL

Dentro deste raciocínio Hegel está, em sua Ciência da Lógica, especificamente na Dialética das Modalidades, mais perto de Aristóteles e da transcendentalidade do que da escolástica medieval e do transcendente. Em Aristóteles, todos os binômios como ato e potência, substância e acidente, necessidade e possibilidade são sempre opostos que se constituem mutuamente. Um dos pólos constitui o outro, e vice-versa, de maneira que jamais um pólo possa existir ou ser pensado isoladamente. Assim o ato é determinado e delimitado pela potência correspondente; a potência é atualizada pelo ato, sem o qual ela não existe no mundo dos fatos reais. A substância é sempre pensada como o substrato, no qual os acidentes estão ínsitos; os acidentes como que repousam e se apóiam sobre a substância. A necessidade sempre se determina por sua oposição à possibilidade e à contingência (acidentalidade). Percebe-se claramente que os binômios são sempre pensados por Aristóteles como dois pólos que se constituem mutuamente, de sorte que nunca um deles pode existir ou ser pensado sem o outro. Pois, um determina o outro; em ambas as direções da relação.

Hegel não está muito longe desta concepção estritamente relacional. Cada um dos opostos é sempre determinado pelo outro. Um não pode existir sem o outro. Por isso, o absoluto em Hegel é, ao mesmo tempo, substância e modo (acidente), necessidade e contingência. Cada um dos pólos determina o outro. Por isso nenhum deles pode existir ou ser pensado sozinho. Na escolástica medieval encontramos uma concepção completamente diferente. Embora eles assumam de Aristóteles os binômios de ato de potência, substância e acidente, pensam – na opinião de Hegel, erroneamente – que o ato pode existir sem potência como ato puro, a substância pode existir sem acidentes, como a substância simples de Deus. O absoluto é pensado como ato sem potência nenhuma, como substância sem nenhum acidente. Isso porque eles pensam que

potência e acidente significam sempre uma imperfeição. Ora, o absoluto como ser perfeitíssimo, não pode ter nenhuma imperfeição. Por isso o Deus escolástico é ato puro e substância simples.

A posição do pensamento escolástico parece, entretanto, conter uma contradição. Pois, como eles mesmos ensinam, existe um mundo contingente que foi criado por um ato livre de Deus. Entretanto, este ato livre mediante o qual Deus decide criar o mundo, ao invés de não criá-lo, é um ato de decisão que é interno a Deus e se identifica com substância divina que é necessária. Como em Deus não há acidentes nem potência, o ato pelo qual Deus decide criar o mundo é tão necessário quanto sua essência ou substância. Assim sendo, este ato não é uma decisão livre, mas uma necessidade lógica e ontológica. O ato livre de decisão pressupõe sempre que ele possa decidir assim ou diferentemente; exatamente isso é a contingência. Ora, como o ato de criar o mundo é idêntico à substância necessária de Deus, ele não é livre e, por consequência, o mundo é necessário.

3. O DESEJO E A BEATITUDE

A partir deste cenário é necessário refletir dois conceitos importantíssimos para a filosofia spinozista, são eles: desejo e beatitude. Mas o que é desejo para Spinoza? O que é beatitude? Como se dá transição de um estado para o outro? É o que se pretende esclarecer. Para compreender o que significa desejo na concepção spinozista é necessário analisar o que significa *Conatus*. Etimologicamente a palavra *Conatus* significa esforço da nossa essência para perseverar na nossa existência, uma força interna positiva, afirmativa, ilimitada, nas palavras de Spinoza: “*Toda coisa, enquanto está em si, se esforça por perseverar no seu ser*”.⁶

Este conceito é analisado por Espinosa na parte III de sua *Ética*, onde o mesmo trata da problemática que envolve os afetos. O filósofo holandês descreve as ações e apetites humanos, bem como expõe as diversas questões que envolvem a passividade e a atividades da mente e do corpo, sendo nas palavras aquilo que há de mais essencial em cada ser, são potências, existindo várias formas de sua efetivação. O

⁶ ESPINOSA. *Ibidem*, **Ética III**. Prop. VI.

Conatus em Spinoza pode ser compreendido como sendo aquele que se esforça para se expandir, que busca aprimoramento, perfeição, um constante esforço para aumentar a sua potência. E a partir deste raciocínio que nasce dois importantes conceitos: tristeza e alegria. É necessário descobrir como o nosso *Conatus* pode ser um esforço constante na direção da excelência, da busca pela perfeição, sendo cada vez mais alegres. Sendo assim, para que isto ocorra é necessário buscar sempre aquilo que nos é útil. Para Spinoza o bom é sempre aquilo que nos é útil, e o mau sempre o obstáculo que impede a realização ou o desfrute de algo que consideramos bom. Conclui-se deste fato, que o bom é sempre aquilo que é direcionado pelo Desejo, ou melhor, que é capaz de aumentar nossas potencialidades, que nos tirará da tristeza e trará alegria, enfim a beatitude. No entanto, cabe lembrar, que para Spinoza o nosso *Conatus* deve estar sempre a serviço da razão para que seja bem sucedido, caso contrário as nossas paixões nos submeterão a inconstância. O nosso desejo deve estar submetido a nossa razão, ou melhor, é preciso pensar adequadamente, somente desta forma seremos cada vez mais ativos, causa adequada de nossas decisões, não estando submetidos a ações exteriores, atos livres, auto-determinados:

Em outros termos, um desejo só se encontra em nossa alma ao mesmo tempo que a idéia da coisa desejada. Na paixão, a coisa desejada surge na imagem de um fim externo; na ação, como idéia posta internamente por nosso próprio ato de desejar e, portanto, como algo de que nos reconhecemos como causa, interpretando o que se passa em nós mesmos e do desejado. E é no interior do próprio desejo que esse desenvolvimento intelectual acontece⁷

É importante aqui delimitar nossa linha de interpretação. Para Spinoza o *Conatus* é um esforço que por um lado pode se apresentar como auto-preservação, por outro lado de expansão e aprimoramento. Esta passagem de um estado para outro tem um elemento essencial: Desejo. Este esforço, traduzido pelo ato de desejar, pela busca da perfeição e da excelência, consiste em

uma ética da virtude, no próprio exercício da liberdade. Para que haja a conciliação entre a preservação e aprimoramento de um Ser, é preciso lembrar que para Spinoza a potência de Deus é a própria essência de Deus, estando diretamente ligado aos seus modos, sendo sempre um Deus que causa, a potência de cada Ser é na verdade a manifestação da potência divina, que no exercício constante de sua manifestação demonstra a sua auto-suficiência, sendo causa de si mesmo, existindo uma interdependência entre a essência ou potência com os diversos modos finitos, que se apresentam como essências individuais. Existe no pensamento espinosista uma ruptura com a tradição, quando o mesmo afirma que não se pode falar de essência universal, mas somente de essências singulares.

Conclui-se desta maneira que o *Conatus* pode ser definido como uma essência atual, que possui uma dimensão física e metafísica. Não se esquecendo de que tudo se dá na imanência, o Ser está sempre concorrendo com forças necessárias (autopreservação) e contingentes (expansão) dependendo do indivíduo manter a proporção entre estas forças concorrentes. Para Deleuze, as essências singulares de Spinoza são graus de potência e podem ser afetados por outros entes singulares. Este poder de afetar tem uma íntima relação com a proporção entre as várias forças que concorrem entre si, sendo este o que permanece constante. Por sua vez o que varia são os afetos passivos e ativos, tristeza e alegria e esta transição se dá através do ato de desejar. No entanto somente os afetos ativos, são aqueles submetidos à razão, e somente estes se dão de forma adequada. E neste momento que se compreende o conceito de indivíduo para Spinoza. O indivíduo somente se constitui como indivíduo e se autoconserva como indivíduo, quando conserva sua atividade, constituindo a sua individualidade, sempre se esforçando para aumentar sua potência, ou seja, sua atividade. Em todo este processo o Desejo possui um papel central na filosofia de Spinoza, pois é na transformação do Desejo que o Ser se afirma como indivíduo, transitando da auto-conservação para o aprimoramento, perfeição, excelência, ou ainda, da tristeza para alegria, do passivo para o ativo, enfim, atingindo a beatitude: “*Todos os demais apetites e afetos são derivados ou variantes*

⁷ Chauí, Marilena. **Espinosa: uma filosofia da liberdade**. Ed. Moderna. São Paulo, 1995, p. 69.

dos três originários: desejo, alegria e tristeza”⁸ ou ainda,

No corpo o Conatus se chama apetite; na alma desejo. Eis porque Espinosa afirma que a essência do homem é desejo, consciência do que, no corpo, se chama apetite. Assim, dizer que somos apetite corporal e desejo psíquico é dizer que as afecções do corpo são afetos da alma. Em outras palavras as afecções do corpo são imagens que, na alma, se realizam como idéias afetivas ou sentimentos. Assim, a relação originária da alma como o corpo e de ambos com o mundo é a relação afetiva⁹

Sendo assim, partindo de uma interpretação de Deleuze, as paixões alegres não nascem da razão, todavia estão para a razão, o que tornam as alegrias passivas capazes de formarem ideias adequadas, sendo que com esta atividade ocorre o aumento de sua potência, decisivo para a formação da autonomia, que é uma alegria ativa.

CONCLUSÃO

Este artigo analisou os conceitos de desejo e beatitude em Spinoza. Foi necessário executar um breve histórico de alguns pensadores que nos ajudaram a compreender a Filosofia de Spinoza. É desta maneira que analisamos e diferenciamos os conceitos de transcendentalidade e transcendente e que nos ajudou a entender a problemática que envolve o conceito de imanência. Por isso, foi possível entender as diferenças e semelhanças entre os transcendentais e o conceito de transcendência, dando uma nova interpretação aos atributos de beleza, bondade e verdade, que na escolástica foram compreendidos como vindos de um Deus único, um ato puro. Por fim este artigo analisou o conceito de *Conatus* em Spinoza, que significa nesta análise aquilo que pode se expandir e que constrói a individualidade através de uma posição ativa diante do real, tendo como motor deste processo o desejo, contendo em si uma força que para se autopreservar realiza por assim dizer uma ação, atingindo a beatitude.



REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- CHAUÍ, M. de S. **Espinosa: uma filosofia da liberdade**. São Paulo: Moderna, 1995.
- _____. **Política em Espinosa**. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.
- DESCARTES, R. **Princípios da Filosofia**. Lisboa: Edições 70, 1997.
- DELBOS, V. **O Espinosismo**. *Curso proferido na Sorbonne em 1912-1913*. São Paulo: Discurso, 2002.
- GLEIZER, M. **Espinosa e a afetividade humana**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.
- LÉVY, L. **O autômato espiritual – a subjetividade moderna segundo a Ética de Espinosa**. Porto Alegre: LPM, 1998.
- SPINOZA, B. **Oeuvres complètes**. (Trad. diversos). Paris: Gallimard, 1954.
- _____. **Ética**. (cf. tradução em **Os Pensadores**. (Org. M. CHAUÍ, trad. diversos). São Paulo: Abril Cultural, 1983.
- _____. **Correspondência**. *In Os Pensadores: Spinoza*. São Paulo: Abril Cultural, 1980.
- _____. **Ética**. Belo Horizonte. Autêntica, 2007.
- _____. **Tratado Teológico-Político**. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- _____. **Pensamentos Metafísicos – in Os Pensadores: Spinoza**. São Paulo: Abril Cultural, 1980.



⁸ Chauí, Marilena. **Espinosa: uma filosofia da liberdade**. Ed. Moderna. São Paulo, 1995, p. 65.

⁹ Chauí, Marilena. **Espinosa: uma filosofia da liberdade**. Ed. Moderna. São Paulo, 1995, p. 64.

RESENHA: SPINOZA. SER E AGIR

BERNARDINO ORIO DE MIGUEL *

FERREIRA, Maria Luísa Ribeiro; AURÉLIO, Diogo Pires; FERON, Olivier (Coord.). **Spinoza. Ser e agir**. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2011, 271 p.

Este volumen recoge las comunicaciones presentadas a la conferencia celebrada en la ciudad de Évora los días 28-30 de octubre de 2010, organizada por la universidad de esta ciudad, las de Lisboa y la colaboración del Seminario Spinoza de España. Con el permiso de los editores y autores de este hermoso libro, que he leído despacio en su integridad, pero ante la imposibilidad de hacer aquí una síntesis mínimamente fiable de tantos y tan serios estudios, que haga justicia a sus autores, me limitaré esta vez a algunos breves comentarios un tanto personales, por si en algo sirve mi pequeña contribución, siquiera sea “post limina”.

Confieso que soy un viejo y asiduo lector de Spinoza desde los tiempos ya remotos en que hube de abordarle el día de mi promoción profesional. Desde entonces, y dedicado fundamentalmente a desentrañar los vericuetos de su llamado “adversario” Leibniz, la figura de Spinoza se me ha ido agigantando como filósofo total por encima de cualquier otra en el universo moderno que, digamos convencionalmente, se inicia con Galileo y Descartes. Honesto e incorruptible hasta la soledad, a mitad de camino entre una sinagoga ritualista, montaraz e intolerante y una tradición cristiana envejecida, rota y ciega, que a duras penas le perdonaba la vida, Spinoza construyó frente a unos y otros una visión del mundo holístico-divina extraordinariamente matizada y sutil, pero que hunde sus raíces más profundas, a veces contra las propias palabras convencionales del filósofo,

en algunos aspectos de la tradición neoplatónica, en el *Sefer Yetsirah*... hasta Saadia Gaon, Leon Hebreo, Moses Cordovero o Cohen Herrera... “Dios es todo lo que hay, pero todo lo que hay es no Dios” (Cordovero; E1p15). Toda la mística heterodoxa de los cabalistas, hebreos y cristianos, alquímicamente depurada de adherencias espurias como si fuera una lente a pulir por la razón, está paradójicamente en la *Ética* en una suerte de deconstrucción racional implacable de la tradición, como no se había conocido en la historia de la cultura occidental.

El *Deus sive Natura*, esto es, la inmanencia de lo divino o divinización de la materia, el determinismo más estricto hasta la ausencia de Bien, de Mal y de Pecado y, al mismo tiempo, la libertad como consciencia del ser=potencia de la razón que moldea sin destruir los afectos a la búsqueda asintótica de la felicidad, que no puede ser, al fin, sino la virtud misma: el *amor Dei intellectualis*, la unión espiritual con el ser; todo esto, si no me equivoco, es el precipitado denso y esclarecido de infinitas variaciones que los escondidos *sabios* de Israel habían soñado cuando, libres de dogmatismos y prejuicios rituales, no anhelaban sino la comunión con el Ser, con la Vida, con el inescrutable *Ein-Soph* y sus infinitas manifestaciones sefiróticas, de las que ellos se sentían parte y expresión consciente al mismo tiempo. Spinoza es, en mi opinión, más que otra cosa, la culminación de este proceso, el hebreo místico de la razón, el punto de llegada de vagas intuiciones que él purifica en implacables consecuencias revolucionarias tanto metafísicas como históricas y políticas. El pequeño e inicial peaje que Spinoza hubo de pagar al Cartesiano así como aquel convencional “more geometrico” asfixiante, que puede distraernos (la matemática empezaba a ser ya el último bastión del saber), no deberían hacernos olvidar que, si bien hasta los afectos se producen con las mismas reglas que las líneas,

* Doctorado en Filosofía por la Universidad Complutense. Catedrático de Filosofía de Institutos Nacionales de Enseñanza Media.

los planos o los cuerpos (E3prol.), la ausencia de contingencia en la determinación estrictamente causal de los procesos mundanos del universo spinoziano (E1p16) no afecta para nada en el decurso “razonable” de nuestras vidas y, lo que es más, ha de contemplarse desde más arriba, “ora desde el modo de la extensión, ora desde el modo del pensamiento [¿ora desde los dos a la vez?], “cosa que algunos hebreos ya vieron como entre tinieblas cuando afirmaban que Dios, el entendimiento de Dios, y las cosas por él entendidas, son una y la misma cosa” (E2p7e).

Cuando Oldenburg, tras la publicación del *TTP*, comunica a Spinoza el escándalo producido entre los “modernos” cristianos por la identificación de Dios y la Naturaleza, el filósofo invoca a Pablo, a los “antiguos” filósofos y a “algunos hebreos”, para afirmar que “todas las cosas están en Dios y se mueven en Dios” (cartas 71 y 73). Y en E2p13e, antes de ofrecernos en su provisional “pequeña física” su teoría de los cuerpos simples, de los compuestos y, prosiguiendo al infinito, del conjunto de todos ellos, la naturaleza como individuo total, señala que no sólo los hombres sino “todos los individuos, aunque en diversos grados, están animados”. Ahora bien, si la Esencia Actuosa de la Substancia se expresa en los modos, y si la esencia de los modos consiste en su *conatus* o esfuerzo – se supone interno – para perseverar en su ser, en su actuar, ¿no será que, a pesar de que los cuerpos se distinguen cartesianamente por el movimiento y el reposo, la rapidez y la lentitud (E2p13, lema 7e), cada cuerpo se distinguirá realmente de los demás según el distinto grado de sofisticación y complejidad de su *conatus*, según el grado en que expresa la Esencia Divina Actuosa (E2p3e)? ¿No será, entonces, que el grado en que cada cuerpo “es afectado” por los demás, esto es, el mecanismo geométrico determinista que medimos en el cálculo, remite sólo a los fenómenos externos de nuestras medidas y deja intacta – lo diré – la vida, el *conatus sive potentia* de cada corpúsculo, de cada cuerpo, de cada hombre, de cada grupo humano, de cada *potentia multitudinis*, de la naturaleza toda? No se trataría ya de la razón contra la vida, ni de la absorción de ésta por aquélla o a la inversa, sino de entender el mundo ora desde el pensamiento, ora desde la extensión, ora desde

ambos distinguiendo niveles pragmáticos de conocimiento, y ésta última sería la función de la expresión, donde encontraríamos a Spinoza en la misma encrucijada que Leibniz y heredero de la misma tradición, no precisamente la escolástica o la cartesiana. Por eso, tanto el uno como el otro, aunque resolvieran el problema de diferente manera, tuvieron que alejarse del Cartesianismo. Para Spinoza, como para Leibniz, la “vida divina” no es uno de los infinitos atributos de la substancia, como son la extensión y el pensamiento, sino la substancia misma: “La fuerza por la que Dios persevera en su ser no es nada más que su esencia, y por eso hablan muy bien quienes llaman vida a Dios”: “vita sive potentia sive conatus essendi, id est, agendi”, tanto en Dios como en los modos, tanto en los seres llamados vivos como en todos los cuerpos (CM II, VI, ed. A. Dominguez, p. 275).

Esta tensión entre la vida, que explota infinita, y la razón, que trata de ahorrarla (¿qué otra cosa podría hacer?), tensión de la que derivan algunas otras tensiones en el pensamiento de Spinoza, parece haber suscitado una amistosa pero interesantísima polémica entre los organizadores del simposio de Évora a la hora de poner el frontispicio de su reunión y de dar título a este libro, tal como nos cuenta **MARIA LUÍSA RIBEIRO** al comienzo de su hermosa y documentada exposición (“*Espinoza, uma filosofia da vida, uma filosofia de vida*”, p. 61-76), de quien he tomado prestadas, siento que deshilvanadas, algunas consideraciones del párrafo anterior. Siendo lógicas las naturales reservas para colocar a Spinoza entre los así llamados “filósofos de la vida” (de los idealistas y románticos a Nietzsche), todos ellos, obsérvese, posteriores a él, habría sido una reunión apasionante y profundamente original haber concentrado todas las ponencias en torno al término “vida” precisamente porque es éste un vocablo que no predomina en el léxico spinoziano cuando se hace de él una lectura convencional *a posteriori*, pero que daría mucha luz si se escarba por debajo de este término en torno a la semántica que le rodea en el *corpus* spinoziano.

Así lo ha hecho también **PATRICIA PALERMINI** (“*Le projet éthique de Spinoza entre mécanisme et finalité*”, p. 87-98) en su estudio del *conatus* humano, que rompe con la inercia

mecanicista cartesiana, y sugiere el finalismo *interno* de los seres vivos, que no estaría incluido en el rechazo del finalismo *externo* popular y supersticioso tan duramente vapuleado por Spinoza en el apéndice al Libro I de la *Ética* y en el prefacio del *TTP*. Aquel *hiatus*, del que tanto se ha hablado, entre el Libro I y el V de la *Ética* podría salvarse mediante el proceso desde la unidad *dada*, la Substancia, a la unidad *en construcción*: la historicidad de los modos, tanto a nivel singular como colectivo o político, se comprendería dentro de la eternidad de la Substancia, sería el proceso de llegar a ser lo que necesariamente se es.

Así quiero interpretar igualmente el trabajo de FRANCISCO JOSÉ MARTÍNEZ (*“Essentia Actuosa”*, p. 153-159) cuando identifica esencia, potencia, acción y libertad de Dios con su inmanencia (panenteísmo/panteísmo) y la ausencia de todo voluntarismo. “Espinoza – concluye el autor – da un fundamento ontológico al predominio que la *vida activa* va tomando en el mundo moderno desde sus orígenes barrocos actuando, como siempre, a partir del legado clásico que la escolástica de su época pone a su disposición pero subvirtiéndolo dicho legado en dirección a un pensamiento ontológico constituyente inmanentista puesto al servicio de un *ateísmo total* en el plano religioso y de un republicanismo radical en el plano político” (p. 159). Ignoro yo en qué consiste un “ateísmo total” y si existe algún “ateísmo parcial” o si el “ateo virtuoso”, como se calificaba a Spinoza en su época con una noción muy peculiar de “ateo”, es reproducible en los actuales materialismos sin alguna clase de anacronismo. Pero éste sería otro amistoso debate.

Incluso, como ya he sugerido más atrás, cabría pensar, siguiendo E2p7e, no en una “alternativa” sino en una “alternancia” entre pensamiento y extensión; no se trataría “de esto o de aquello” sino de “también de este modo... y también de este otro modo”, o de los dos a un tiempo según niveles o estrategias de comprensión epistémica. El individuo, señala CHANTAL JAQUET (*“Corpo e Mente: a logica da alternância em Spinoza”*, p. 11-20) tanto puede ser bien pensado en cuanto cuerpo como en cuanto mente. Se da la identidad ontológica entre las dos series formalmente distintas. ¡Qué lejos de un paralelismo estricto!

En torno a la necesidad y la libertad, eje cardinal de todo el pensamiento spinoziano, señalo dos trabajos específicos. EMANUEL ANGELO DA ROCHA FRAGOSO (*“A Liberdade na Ética de Benedictus de Espinoza”*, p. 175-184), y HOMERO SANTIAGO (*“Por uma teoria espinosiana do possível”*, p. 77-86). Aquí se nos muestra, por una parte, el lado fuerte de la doctrina, y por otra, aprendemos a leer E1p16, 22-29 y otros textos con relativa tranquilidad. Una cosa es la *necesidad* que se deriva inexorablemente de la naturaleza de una ley o regla, como la cuarta proporcional en el cálculo, y otra es la *determinación* de las cosas por sus causas, también inexorable de forma que lo no determinado es imposible, según Spinoza; pero la determinación afecta precisamente sólo a la secuencia *en sí* de la serie, no a nuestro *acceso* a su inteligibilidad; es esta secuencia racional la que es necesaria y, por lo tanto, nuestra creencia en la contingencia, si por tal se entiende lo no determinado, es originariamente una ilusión, una ignorancia. No obstante, en el modo finito humano, tal determinación está sometida a las *modalidades* de nuestro conocimiento, y en el orden práctico de las acciones humanas podemos y debemos jugar con lo posible y lo contingente en la medida en que la experiencia y la matemática nos enseñan a liberarnos del “orden” y del “refugio a la voluntad de Dios”, pero, al mismo tiempo, nos colocan en el terreno de la búsqueda siempre interminada de las esencias, de las propiedades de las cosas y de sus ideas adecuadas, como se nos enseña en el Apéndice al libro I de la *Ética*. Y en este caminar estaría la consideración de lo posible como el bloque esencial de nuestras vidas: “Nosotros ignoramos completamente la coordinación y concatenación misma de las cosas; por lo que, para el uso de la vida, nos es *mejor* e incluso *indispensable* considerar las cosas como posibles” (*TTP*, VI, ed. A. Domínguez, p. 137). Sería, pues, la “razonabilidad conquistable” de nuestros actos, no la “razón estricta”, la guía de nuestras vidas. A ver si, al fin, va a resultar que la concatenación inexorable de los hechos del mundo podría ser sólo el horizonte infinito que nos permitiría entender nuestra libertad, no como una “indiferencia de voluntad o libre arbitrio” (como creían vulgarmente algunos escolásticos y la

gente en general), sino más bien como la *consciencia de nuestros determinismos*, los cuales a veces nos son conscientes, pero en la mayoría de los casos pugnan variados en nuestro inconsciente interior sin dejar, por ello, de actuar sobre nosotros, tal como Leibniz defendía en su teoría de las “*petites perceptions*”. No existiría ciertamente una facultad llamada “voluntad”, distinta del conocimiento precario de los hechos, sino la adhesión natural a aquello que experimentamos como “mejor”, esto es, como “más útil”, a saber, nuestro “*conatus* o potencia vital”, que decía Spinoza, y que Leibniz llamaba “bien”. Y me sorprende que Spinoza se rebelara ferozmente contra el vulgo y no nos haya dejado ninguna referencia, que yo sepa, a tantos determinismos que pudo encontrar en la tradición esotérica de su pueblo, por ejemplo, en algunos tratados del *Sefer Zohar* o en los cabalistas lurianos, que él conocía bien.

Estas tensiones entre razón determinista y experiencias imprevisibles, entre intelecto e imaginación, entre mecanismo y finalismo, entre unidad y multiplicidad, entre lo dado y lo realizable, entre la utilidad inmediata y el difícil proceso a la virtud, entre el conocimiento de Dios y el conocimiento de nosotros mismos en Dios, entre nuestra potencia de obrar que incrementa nuestra felicidad y la debilidad ante el acoso de los afectos o, incluso, el temor a la muerte... “los dos ojos de Spinoza”, preocupan también a **LUIS MACHADO DE ABREU** en su exquisito y emotivo estudio (“*Os dos olhos de Spinoza ou o sistema e a vida*”, p. 51-60).

El otro polo de las tensiones, o mejor, la tensión o “ruptura” misma, la despiadada crítica de Spinoza a toda la tradición convencional, hebrea y cristiana, está excelentemente expuesta por **ANDRÉ TOSEL** (“*Spinoza ou l’autre critique*”, p. 241-266) en un magnífico discurso que muy bien podría ser el manual del spinoziano ortodoxo, si se me permite benévolamente esta expresión. *La vida sometida a la razón como motor de la crítica*: de la crítica bíblica, tanto interpretativa como histórica y política, a la crítica de la metafísica con la destrucción de la noción de Bien y de Mal y de todo Voluntarismo divino; una antropología y una ética basadas en la potencia de obrar, que tiene su expresión social más acabada en el terreno político, la *potentia*

multitudinis frente a la versión contractualista de la época: en una palabra, toda una deconstrucción para una nueva y estrictamente racional construcción.

Un ejemplo de esta “construcción racional” nos lo ofrece **MARÍA LUISA DE LA CÁMARA** (“*Defensa de la razón por Spinoza*”, p. 161-174) en su minucioso relato de la paciente respuesta de Spinoza (carta 76) a la insensata misiva del joven holandés Albert Burgh (carta 67), que, convertido al catolicismo, acusa al filósofo de soberbia y le invita a abjurar de sus errores y emprender el mismo camino. ¡Poco adversario para tanto hombre!, concluye la autora; pero la carta 76 “deja al descubierto las claves culturales de la doctrina spinoziana e ilustra de modo paradigmático el compromiso de Spinoza con la racionalidad, tanto en el plano teórico de los argumentos como en la dimensión performativa de quien enseña el valor de la razón *razonando*” (p. 172). Pues la razón spinoziana no es una realidad sustantiva, ni es ajena al deseo o a los afectos, como lo era para Descartes; la razón es “proceso vivo” consciente de sus limitaciones; pero, sobre todo, la razón es el modo finito del atributo pensamiento, que expresa la *potentia essendi et cogitandi* de la Substancia y se manifiesta en la virtud bajo el juego de los afectos: conservar el ser bajo la guía de la razón (E4 def.8, p.24). Así que la razón – se entiende, “la razón *in fieri* – es también “meditación de la vida y norma de la vida”. (Permítaseme, de pasada, recordar que Leibniz había leído, y comentado para su patrón, el duque Johann Friedrich, la carta 76 [AA II, 1, n. 134, p. 466-474]. “Pour Spinoza, tout ce que la raison ne dicte pas doit passer pour superstition (*superfluum*, dit il, *et consequenter ex sola superstitione institutum*). Il n’est pas tousjours à nous de juger de ce qui est superflu ou nécessaire”).

Vienen luego, *last but not least*, en el libro que comentamos las comunicaciones sobre derechos naturales, la “*potentia multitudinis...*, *qui una velut mente ducitur*” y tiene tanto derecho como poder (TP, 3.2), los Estados como “individuos”, el *sui juris esse* y la necesaria cooperación, la guerra y la paz, etc. **ANDRÉ SANTOS CAMPOS** (“*Imanência e Inerência nos Direitos Naturais em Spinoza*, p. 109-128).

MAURÍCIO DE ALBUQUERQUE ROCHA/FRANCISCO DE GUIMARAENS (“*Spinoza, as Luzes radicais e o fim do finalismo: considerações sobre os impactos éticos e jurídico-políticos da filosofia spinozana*”, p. 203-228). **FRANCISCO JAVIER ESPINOSA** (“*Être une multitude et agir comme une seule âme*”, p. 129-151). **DIOGO PIRES AURÉLIO** (“*O conceito de potestas na filosofia de Espinosa*”, p. 35-49). **JAVIER PEÑA** (“*Los Estados, la guerra y la paz en Spinoza*”, p. 21-33). **RICARDO CAPORALI** (“*Spinoza et la guerre*”, p. 99-108). No me es posible glosarlos aquí cada uno, excelentes todos ellos y algunos minuciosamente trabajados. El proyecto spinoziano de “la vida”, esto es, ser= obrar, que era el *leitmotiv* de la reunión de Évora, está presente también en todos ellos de forma implícita con todos los presupuestos ontológicos anteriormente señalados, que fundamentan la vida social y política según aquel bellísimo y emocionante escolio de E4p18, que, para resumirlos todos, no me resisto a recordar: “Que el fundamento de la virtud es el mismo conato de conservar el propio ser y que la felicidad consiste en que el hombre puede conservar su ser (...); que la virtud debe ser apetecida por sí misma, y que no existe nada que sea más digno y nos sea más útil que ella (...); que nunca podemos conseguir que no necesitemos nada exterior (...); que nada hay más útil para el hombre que el hombre; nada, digo, pueden los hombres desear más valioso para conservar su ser, que el que todos concuerden en todo, de suerte que las almas y los cuerpos de todos formen como una sola alma y un solo cuerpo (...). De donde se sigue que los hombres que se rigen por la razón, esto es, los hombres que *buscan* su utilidad según el orden de la razón, no apetecen nada para sí mismos, que no lo deseen también para los demás, y que, por tanto, son justos, fieles y honestos” (ed. A. Dominguez, p. 196s).

Un poco fuera del contexto anterior, **LUIS ANTÓNIO UMBELINO** (“*O Corpo Perseverante. Maine de Biran leitor e crítico de Espinosa*”, p. 228-239) nos recuerda las tribulaciones psicofísicas de este filósofo francés, que se sentía lector de Spinoza. Tras aborrecer las ideas absolutas anticorpóreas del *pienso, existo* cartesiano, Biran encuentra refugio en el *conatus* spinoziano a través del juego de los afectos de la IV parte de la *Ética*, que él identifica con el esfuerzo corporal: pensar

el cuerpo, pensar con el cuerpo las cotidianas oscilaciones entre la alegría y la melancolía (E4p42-45). Probablemente, como dice el autor, Maine de Biran malinterpretó la “corporeidad” spinoziana. Pero a mí me permite llamar la atención sobre este aspecto del pensamiento de Spinoza, que merecería un capítulo aparte, y bien señalado, de este libro sobre la vida, o de algún otro: me refiero a la dimensión “corporalista” de toda la espiritualidad cabalística, que sólo en parte recogió, y de mala manera, la tradición convencional cristiana, y que Spinoza elevó a categoría suprema: *anima est idea corporis* (E2p11-13), sin lo corporal, no hay realidad posible-pensable, ni siquiera el tercer género de conocimiento, donde precisamente se conoce lo *singular, lo corpóreo, sub specie aeterni* (E5p30).

Esta consideración mía, quizás extemporánea, me lleva a la comunicación final de Évora. **GUADALUPE GONZÁLEZ** (“*Claves para la Gramática Hebrea de B. Spinoza*”, p. 185-202). Hemos de agradecer a la autora la edición y traducción castellana del *Compendio de Gramática de la Lengua Hebrea*, Ed. Trotta, Madrid, 2005, de cuya introducción general es un resumen, con algunas variantes, esta comunicación. Libro inacabado y fragmentario, el *Compendio* es poco conocido y, por ello quizás, poco valorado; y sin embargo, como dice muy bien la traductora, nos proporciona una perspectiva lingüística nueva sobre algunos aspectos importantes del pensamiento de Spinoza: la tradición caraíta, la oralidad del hebreo, el problema de los masoretas, la interpretación de la Escritura desde la Escritura misma, la razón y la imaginación, la diferencia entre el valor de verdad de una proposición y su significado así como la definición generativa de las ideas adecuadas, etc.

En resumen, es éste un libro esclarecedor precisamente porque, a lo largo de su lectura, uno comprende que la disyuntiva entre un Spinoza como “filósofo de la vida” o un Spinoza como “filósofo de la razón” queda perfectamente integrada en el “ser y obrar” y, cada una a su modo, las distintas comunicaciones, sean de carácter metafísico o político, lo dan bien a entender. Desde este punto de vista, la amistosa polémica inicial ha sido aquí extraordinariamente fructífera.

No obstante, me gustaría señalar un par de observaciones para terminar. Echo en falta

en la bibliografía hispano-portuguesa spinoziana algún tratamiento más preciso de la tradición hebrea heterodoxa, que Spinoza recibe. Él mismo es parco, e incluso a veces despectivo, a este respecto, como es bien sabido. Y cuando trata de fustigar las creencias vulgares y supersticiosas o la interpretación de la Escritura, no hace demasiadas distinciones entre cristianos y rabinos, entre la Iglesia y la Sinagoga. Sin embargo, por debajo de sus palabras, cuando nos enfrentamos a su noción de “vida” o a la idea de “ser y obrar”, a la función decisiva del “conatus”, la “inmanencia divina” o la noción de libertad, uno no puede por menos que recordar, no tanto el creacionismo cristiano o rabínico o la consabida Escolástica, sino más bien el despliegue necesario de las potencias divinas, que él ciertamente modifica bajo su noción de Substancia, pero que podemos encontrar, *mutatis mutandis*, por citar sólo un ejemplo, en las primeras proposiciones del libro primero del *Puerta del Cielo*, de Cohen Herrera, etc. Yo sé que estas cosas han sido estudiadas por Scholem, Tishby, Altmann, Goodman, Idel, Jonas, Popkin, y otros muchos; pero desearía ver algo más entre nosotros. Puedo asegurar que el campo es inagotable.

Una segunda observación se refiere a la función que Spinoza atribuye a la matemática. Identificar la necesidad del “cálculo finito” de la matemática con la “necesidad de los hechos del mundo” podría ser una exageración y es, en todo caso, una “*petitio principii*” que sólo matemáticamente podría demostrarse; o, si se quiere, podemos tomar la afirmación como un axioma en el sentido de la matemática formal actual. El “*more geometrico*” de la *Ética* es sólo una analogía convencional para advertirnos de la exigencia de un orden racional y riguroso en nuestras demostraciones abstractas. Afortunadamente, nos ha enseñado Spinoza en este libro, la inexorabilidad de los acontecimientos es irrelevante para nuestras vidas, que han de guiarse por la “razonabilidad” de nuestros cálculos “utilitario=virtuosos” en la convivencia con los demás seres humanos. Sea lo que fuere el *Deus sive Natura*, estamos configurados para el “bien subjetivo”, para la “utilidad subjetiva”, y sólo en la medida en que “esclarecemos nuestra mente” en la amplitud de la mirada, esto es, en la búsqueda de las ideas adecuadas de las cosas, descubrimos y

ampliamos nuestra libertad. No hay “indiferencia de voluntad”, naturalmente: estamos destinados a “elegir” lo mejor. ¿Y no es esto lo más hermoso a lo que podemos aspirar?

Finalmente, tras la publicación del excelente libro de Mogens Laerke, *Leibniz, lecteur de Spinoza. La genèse d'une opposition complexe*, Champion, Paris 2008, 1095 p., verdadera enciclopedia y estudio riguroso, me gustaría sugerir a quienes tienen poder académico entre nosotros la conveniencia de un nuevo encuentro sobre estos dos grandes filósofos, tan opuestos y, a la vez, tan próximos.

MADRID, SEPTIEMBRE DE 2011
BERNARDINO ORIO DE MIGUEL



CARTA¹ XX² (16 DE JANEIRO DE 1665)

AO ILUSTRÍSSIMO SENHOR
B. D. S.

Willen van Blijenbergh³

Resposta à precedente⁴

VERSIO⁵

TRADUÇÃO E NOTAS:

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

Meu Senhor e caríssimo amigo⁶,

Logo que me foi entregue tua carta e rapidamente a li, não somente tive a intenção de respondê-la sem demora, como também a de refutar muitas coisas. Contudo, quanto mais lia, menos encontrava matérias a

objetar, e quanto maior era meu desejo de lê-la, maior era o prazer que experimentava lendo-a. Antes de pedir-lhe que resolva algumas dificuldades é necessário que saiba primeiro que tenho duas regras gerais pelas quais procuro sempre filosofar. A primeira regra é o conceito claro e distinto do meu entendimento [*verstand/*

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

** Mestranda em FILOSOFIA no Curso de Mestrado Acadêmico em Filosofia da UECE e Bolsista CAPES.

¹ A correspondência entre Blijenbergh e Spinoza compreende oito cartas, quatro de cada um, no período compreendido entre dezembro de 1664 e junho de 1665. As cartas foram escritas originalmente em holandês. Nossa tradução foi feita a partir da versão inglesa de A. Wolf [W], cotejada com as traduções francesas de Madeleine Francès [MF] e Charles Appuhn [CA]; com as traduções espanholas de Atilano Domínguez [AD], Florencio Noceti e Natascha Dockens [FN] e Oscar Cohan [OC]; com a versão holandesa das OP [NS] e com o original holandês e a versão latina (*versio*) de Carl Gebhardt [CG], que apresenta a *versio* e o original holandês na mesma página. Nas cartas enviadas por Blijenbergh, na parte de cima da página está o original em holandês e na parte de baixo, a *versio*. Para as cartas enviadas por Spinoza, ele inverte: em cima a *versio* e embaixo o original holandês. As páginas são numeradas como 96 (parte de cima) e 96b (parte de baixo).

[W] **THE CORRESPONDENCE OF SPINOZA**. Translated and edited with introduction and annotations by A. Wolf. New York: Lincoln Mac Veagh, The Dial Press, 1927. Letter XX, p. 152-1171. Annotations, p. 407-408.

[MF] **SPINOZA ŒUVRES COMPLÈTES**. Texte traduit, 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 XX*, p. 1127-1145, *Notes de la Lettre XX*, p. 1518.

[CA] **Œuvres de Spinoza**. Traduites et annotées par Charles Appuhn. Paris: Garnier, [ca. 1950]. Reimpressão, Paris: Garnier-Flammarion, 1964-6, 4 v. *Lettre XX*, v. 4, p. 186-203. (CONTINUA)

(CONTINUAÇÃO DA NOTA 1)

[AD] **SPINOZA - CORRESPONDENCIA**. Introducción, traducción, notas y índice de Atilano Domínguez. Madrid: Alianza, 1988. Carta 20, p. 173-191.

[FN] **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 III [XX], p. 31-61.

[OC] **Spinoza Obras Completas**. Prologada por Abraham J. Weiss y Gregorio Weimberg, traducciones de Mario Calés y Oscar Cohan. Buenos Aires: Acervo Cultural, 1977, 5v. *Epistolario*, v. IV, p. 63-335. Carta XX: p. 148-165.

[NS] **De Nagelate Schriften van B. d. S.** [Amsterdã: J. Rieuwertsz], M. DC. LXXVII [1677], *Drieendartigste Brief*, p. 536-551.

[CG] **SPINOZA OPERA**. Im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften herausgegeben von Carl Gebhardt. Heidelberg: Carl Winter, 1925; 2. Auflage 1972, v. IV, Epístola XX - Original em holandês (p. 96-125) e versão latina ou *versio* (p. 96b-125b).

² Corresponde à Carta XXXIII das *Opera Posthuma* [OP] * e à *Drieendartigste Brief* da versão holandesa das OP, *De Nagelate Schriften* [NS].

* **B. d. S. Opera Posthuma, Quorum series post Praefationem exhibetur**. [Amsterdã: J. Rieuwertsz], M. DC. LXXVII [1677], Epístola XXXIII, p. 482-497.

³ Na versão da OP está: Guilielmus de Blijenbergh (Caso nominativo) e na versão holandesa da NS está apenas W. v. B.

⁴ Só tem na OP.

⁵ Idem.

⁶ Esta saudação só tem na OP. Na versão holandesa da NS está: *Myn [mijn] Heer en waarde Vrient [vriend]* (Meu Senhor e valioso Amigo).

intellectus]; a segunda é a palavra revelada de Deus [*geopenbaerd Woort/Verbum Dei revelatum*] ou a vontade de Deus⁷ [*wil van God/voluntas Dei*]. Conforme a primeira, procuro ser um amante da verdade, porém, conforme ambas procuro ser um filósofo cristão. E se alguma vez, após um longo exame, meu conhecimento natural, ou parece se opor a esta palavra, ou não convir tão bem com ela, então, essa palavra tem tanta autoridade sobre mim que prefiro suspeitar dos meus conceitos que eu imaginava tão claros, do que colocá-los acima e contra a verdade que creio me foi prescrita no livro. E o que há nisso de extraordinário? Pois quero crer firmemente que aquela palavra é a palavra de Deus, isto é, que provém do supremo e mais perfeito Deus, que contém muito mais perfeições das que eu posso entender. E talvez quisesse expressar de si mesmo e de suas ações mais perfeições do que eu posso entender até hoje; digo até hoje, com meu entendimento finito. Pois pode ser que, com minhas ações, eu mesmo me tenha privado de maiores perfeições e por isso, se eu tivesse a perfeição de que estou privado pelos meus próprios atos, talvez fosse capaz de entender que tudo o que nos é proposto e ensinado nesta palavra concorda com os mais sãos conceitos de minha mente [*geest/Mentis*]. Mas na verdade suspeito que por contínuos erros eu mesmo esteja privado de um estado melhor, e como você afirma na proposição 15 da primeira⁸ parte dos *Princípios*⁹, nosso conhecimento conquanto claríssimo, ainda inclui imperfeições, prefiro me inclinar para essa palavra, ainda que sem razão, apoiado no fundamento de que foi revelada pelo mais perfeito (isto certamente eu suponho, porque aqui não é o lugar de prová-lo ou seria demasiadamente longo), e, por conseguinte, devo aceitar. Se agora eu fosse julgar sua carta segundo a minha primeira regra, excluindo a

segunda, como se eu não a tivesse ou ela não existisse, então teria que conceder (tal como faço) muitas coisas e admirar¹⁰ [*admireren/suspiendi*] seus sutis conceitos. Mas minha segunda regra me obriga a dissentir de você mais profundamente. Assim, à medida que avance a carta, examinarei seus conceitos mais detidamente segundo uma e outra regra.¹¹

Em primeiro lugar, conforme a primeira regra estabelecida, eu tinha perguntado: posto que segundo seu ponto de vista, criar e conservar são uma só e mesma coisa, e Deus faz com que não só as coisas, mas também o movimento e os modos das coisas perseverem em seu estado, isto é, que concorre com eles, parece seguir-se daí que ou *não existe mal algum* ou que *Deus mesmo faz o mal*.¹² Apoiava-me na regra de que nada pode acontecer contra a vontade de Deus, já que de outra forma ou bem haveria coisas que podem ocorrer contra a vontade de Deus, o que implicaria uma imperfeição, ou bem as coisas que Deus faz (entre as quais parece que se encontram em particular aquelas que chamamos más) devem também ser más, o que encerra uma contradição. E como por qualquer meio que tentasse eu não conseguia me livrar da contradição, precisei recorrer a você, que poderia explicar da melhor forma seus próprios conceitos. Você disse em sua resposta que persiste em seu primeiro pressuposto, a saber: especificamente que nada ocorre ou pode ocorrer contra a vontade de Deus. Porém como a isto se opõe a dificuldade de que Deus tampouco faz o mal, você diz que *o pecado não é algo positivo, que não podemos, exceto muito imprópriamente, dizer que pecamos contra Deus* e no Apêndice¹³, Parte I, Capítulo VI, você diz “*malum autem absolutum nullum datu, ut perse est maifestum*”¹⁴ [que não há mal absoluto algum, como é autoevidente]¹⁵.

⁷ FN assinala em nota (Nota 1, p. 31) que Blijenbergh a partir desta carta, ao contrário do que fez na primeira, passa a escrever a palavra “Deus” com letra minúscula “imitando o seu interlocutor e talvez para congregar-se com ele”. De nossa parte, acompanhando a tradição em língua portuguesa, seguiremos escrevendo com maiúsculas apenas o termo “Deus”.

⁸ Em OC está *parte II*. (Op. Cit., p. 149).

⁹ **Renati Des Cartes Principiorum Philosophiæ** (Pars I, & II). **Cogitata Metaphysica**. Amstelodami: Johannem Riewerts, 1663.

¹⁰ OC (Op. cit., p. 150), acompanhando a versão latina [*suspiendi*], traduz por *desconfiar*. CA traduz como *admetre* (Op., cit., p. 187).

¹¹ Adotaremos o sistema de parágrafos da OP, reproduzido por Carl Gebhardt [CG].

¹² Cf. grifo original da versão holandesa (CG, p. 98 e NS, p. 537) e latina (CG, p. 98b).

¹³ Trata-se dos **Pensamentos Metafísicos** (CM).

¹⁴ Em latim no original em holandês (CG, p. 99 e NS, p. 538).

¹⁵ A esse respeito remetemos ao capítulo XXV da Parte II do **Korte Verhandeling** [*Breve Tratado*] intitulado *Van de duyvelen* [*Sobre os diabos*].

Porque 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 coisa¹⁶; 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 essência¹⁷ [wesen] e desta forma fica claro que pecados que não denotam nada mais do que imperfeições não podem consistir em nada que expresse essência¹⁸. Se o pecado, o mal ou o erro, ou qualquer nome que se escolha dar, não é nada mais do que a perda ou a privação de um estado mais perfeito, então parece que se segue daí que o existir não é um mal ou uma imperfeição, mas que de um existir pode chegar a surgir um mal. Porque o que é perfeito não pode perder ou ser privado de um estado mais perfeito por uma ação igualmente perfeita, mas apenas se nos inclinarmos a algo mais imperfeito, porque não empregamos suficientemente a força que nos foram dadas. Parece que a isto você chama *não de mal, mas de um bem menor, porque as coisas consideradas em si mesmas implicam certa perfeição*. E, ademais, como você diz, *às coisas não compete mais essência*¹⁹ do que a que o entendimento e o poder divino lhes atribuem e de fato lhes concede, e desta forma não podem manifestar em suas ações mais perfeição²⁰ do que a essência que receberam²¹. Por isso, se não posso realizar ações mais ou menos perfeitas do que recebi em essência, é impossível pensar em privação de um estado mais perfeito. Pois, se nada acontece contra a vontade de Deus e o que ocorre corresponde exatamente à essência dada, então, como pode surgir o mal, a que você chama privação de um estado melhor? E, como pode

alguém perder ou ser privado de um estado mais perfeito através de uma ação assim constituída e dependente? Por isto me parece que você deve admitir uma destas duas coisas: ou bem que existe algo mal, ou que, se não existe, tampouco pode existir privação de um estado melhor. Pois que não exista nenhum mal e que se produza privação de um estado melhor, me parece uma contradição. Entretanto, você irá dizer que através da privação de um estado mais perfeito caímos em um bem menor, mas não no mal absoluto. Mas você mesmo me ensinou (Apêndice, Parte I, Capítulo 3) que não se deve discutir sobre palavras e por isso não discuto agora se isto deve ser chamado mal absoluto ou não, mas apenas se esta queda de um estado melhor para um estado pior não se chama ou não se deveria, justamente, ser chamado de um estado pior ou um estado que é mal. Todavia, replicaria você que esse estado mal ainda contém muito bem. Mas eu pergunto se ao homem que por qualquer ação imprudente provocou sua privação de um estado mais perfeito, e que por isso mesmo é agora menos do que era antes, não deve ser chamado mal.

Mas de forma a escapar da objeção precedente, uma vez que você parece ainda ter algumas dificuldades a respeito, você diz que *o mal de fato existe, e que o mal de fato existiu em Adão, mas não é algo positivo, e só se chama assim respeito a nosso entendimento e não ao entendimento de Deus; e que com respeito ao nosso entendimento é “privatio” [privação] (“sed tantum quatenus eo optima libertate, quae ad nostram naturam spectat, et in nostra potestate est, nos nosmet privamus”)*²² [mas somente enquanto nós mesmos nos privamos da melhor liberdade que concerne à nossa natureza e está em nosso poder] *mas isso no que diz respeito a Deus é “negatio”*²³ [negação]. Mas agora examinemos aqui o que você chama de mal, ainda que o seja apenas em relação a nós, se não seria então um mal; e depois, se é mal, como você sugere, deve ser considerado apenas *negatio* [negação] em relação a Deus. Até certo ponto, creio ter respondido a primeira questão acima. E mesmo

¹⁶ Cf. grifo original da versão holandesa (CG, p. 99 e NS, p. 538) e latina (CG, p. 99b).

¹⁷ AD (p. 175) e FN (p. 33) utilizam o termo *esencia* [essência]. CA (p. 188) e MF (p. 1128) utilizam *essence* [essência].

¹⁸ Cf. grifo no original holandês (CG, p. 99 e NS, p. 538) e na versão latina (CG, p. 99b).

¹⁹ AD (p. 175) utiliza *perfección* [perfeição]. FN (p. 34) e OC (p. 151) utilizam o termo *esencia* [essência]. CA (p. 189) e MF (p. 1129) utilizam *essence* [essência].

²⁰ AD (p. 175) e OC (p. 151) utilizam o termo *existencia* [existência]. FN (p. 34) utiliza *perfecto* [perfeito]. CA (p. 189) e MF (p. 1129) utilizam *existence* [existência].

²¹ Cf. grifo no original holandês (CG, p. 100 e NS, p. 538) e na versão latina (CG, p. 100b).

²² Em latim no original em holandês (CG, p. 101 e NS, p. 539). Corresponde ao capítulo 15 da Parte I do PPC.

²³ Cf. grifo no original holandês (CG, p. 101 e NS, p. 539) e na versão latina (CG, p. 101b).

que eu admita que seja menos perfeito que outro ser, não poderia supor que haja algum mal em mim, porque não posso reclamar ao criador por não ter me dado um estado melhor ou por ter-me dado somente diferenças de grau, não poderia por isto conceder que não seja algo pior, se por minha própria culpa sou agora menos perfeito do que fui antes. Repito que, se eu me considerar como era antes de cair na imperfeição e me comparar com outros que possuem maior perfeição que eu, então essa minha menor perfeição não é um mal, mas um bem de menor grau. Entretanto, se após ter caído de um estado mais perfeito e de ter sido dele privado por minha própria imprudência, eu me comparar com a minha condição primeira com a qual fui agraciado pelas mãos do meu criador, quando era mais perfeito, então devo julgar que sou pior do que antes disso; pois não foi o criador, mas sim eu mesmo que me conduzi a esse estado – como você mesmo admitiu –, uma vez que eu tinha poder suficiente para rechaçar o erro.

Quanto à segunda questão, a saber: se o mal que, como você afirma, consiste na privação de um estado melhor (que não só Adão, mas todos nós perdemos por causa de uma ação demasiado apressada e desordenada), é em relação a Deus somente uma negação. Todavia, para examinar corretamente este ponto, devemos ver como concebe você ao homem e como o faz depender de Deus antes de qualquer erro, e como concebe a esse mesmo homem após o erro. Antes do erro você o descreve como um ser a quem não pertence mais essência do que a que o entendimento e o poder divino lhe atribuem, e efetivamente lhe confere; isto é (a não ser que eu esteja errado sobre seu pensamento), esse homem não pode manifestar nem menos nem mais perfeição do que a essência que recebeu de Deus, e isso faz o homem ser tão dependente de Deus quanto os elementos, as pedras, as plantas, etc. Mas, se esta é a sua opinião, então não posso entender o que disse em *Princípios*, Parte I, proposição 15: *Cum autem voluntas libera sit se determinandam: sequitur nos potestatem habere facultatem assentiendi intra limites intellectus continendi, ac roinde efficiendi, ne in errorem incidamus*²⁴ [como

a vontade é livre para se determinar, segue que nós temos o poder de conter a faculdade de assentimento dentro dos limites do entendimento, e, por conseguinte não incidir em erro]. Não parece uma contradição fazer a vontade tão livre que possa se preservar do erro e ao mesmo tempo fazê-la tão dependente de Deus que não possa manifestar nem com mais nem com menos perfeição que a essência que recebeu de Deus? Quanto ao outro ponto, a saber: como você concebe o homem após o erro, você diz que o homem, por uma ação apressada, isto é, por não conter a vontade dentro dos limites do entendimento, se priva de um estado mais perfeito. Contudo, me parece que tanto aqui quanto nos *Princípios*, você deveria ter explicado mais detalhadamente os dois extremos dessa privação, isto é, o que possuía antes da privação e o que conservou após a perda do estado perfeito (como você o chama). Um pouco é de fato dito sobre o que perdemos, mas não sobre o que conservamos na Proposição 15 da Parte 1 dos *Princípios*: *tota igitur imperfectio erroris in sola optima libertatis privatione consistet, quae error vocatur*²⁵ [Desta forma toda a imperfeição do erro consiste somente na privação da melhor liberdade, a isto se chama erro]. Entretanto, examinemos ambos os extremos como foram concebidos por você. Pretende você que haja em nós não somente diferentes modos de pensamento, que chamamos alguns de modos de querer e outros de modos de entender, mas que também entre eles existe uma ordem tal que não possamos querer as coisas antes que as tenhamos entendido claramente. E que, se sempre contivermos nossa vontade dentro dos limites do entendimento, nunca erraremos. Por fim, que está em nosso poder conter a vontade dentro dos limites do entendimento. Se eu considero isto seriamente, com certeza uma das duas deve ser verdadeira: ou tudo o que foi até aqui afirmado é apenas imaginação ou o próprio Deus imprimiu em nós esta ordem. Mas, se Deus imprimiu em nós esta ordem, não seria totalmente absurdo dizer que o fez sem nenhum propósito, e que Deus não deseja que observemos e cumpramos sua ordem? Isto seria supor uma

²⁴ Em latim no original em holandês (CG, p. 103 e NS, p. 540).

²⁵ Em latim no original em holandês (CG, p. 104 e NS, p. 540).

contradição em Deus. E, se devemos observar a ordem implantada em nós, como podemos então ser e permanecer tão dependentes de Deus? Porque se ninguém pode manifestar mais ou menos perfeição do que a essência que recebeu, e esse poder precisa ser conhecido por seus efeitos, então aquele que deixa sua vontade ir além dos limites do entendimento não recebeu de Deus o poder necessário para conter a vontade, já que, do contrário ele teria mostrado no efeito. Consequentemente, aquele que erra não deve ter recebido de Deus o poder para não errar; do contrário, não erraria nunca, já que segundo sua afirmação, lhe foi dada tanta essência quanta perfeição é realizada. Ademais, se Deus nos deu tanta essência que podemos observar essa ordem, como você diz que podemos, e se manifestamos sempre tanta perfeição quanto essência recebida, como ocorre que transgridamos e que possamos transgredir essa ordem e que nem sempre contenhamos a vontade nos limites do entendimento? Em terceiro lugar, se sou tão dependente de Deus (como acima mostrei que você sustenta) que não posso conter a vontade nem dentro nem fora dos limites do entendimento a não ser que Deus tenha antes me dado tanta essência e tenha me determinado por sua vontade em um sentido ou em outro, então, se olharmos mais atentamente, como pode a liberdade da vontade me servir em algo? Não parece supor uma contradição em Deus, que nos prescreva a ordem de que devemos conter nossa vontade dentro dos limites de nosso entendimento, mas não nos fornece essência ou perfeição suficiente para podermos cumpri-la? E se tivesse nos dado tanta perfeição, conforme você sustenta, então não poderíamos errar nunca, pois o quanto de essência que temos é o tanto de perfeição que devemos realizar, mostrando sempre em nossas ações o poder que nos foi dado. Mas nossos erros são a prova de que não temos um poder que é tão dependente de Deus (como você afirma). Portanto, uma destas duas alternativas deve ser verdadeira: ou que não somos tão dependentes de Deus, ou que não temos em nós o poder de não errarmos. E de acordo com sua afirmação, temos o poder de não errar; *ergo*²⁶ [portanto]: não podemos ser tão dependentes de Deus.

Do que foi dito, me parece que agora resulta claramente que é impossível que o mal, ou estar privado de um estado melhor, seja uma negação em relação a Deus. Pois o que significa estar privado de, ou perder um estado mais perfeito? Não é a transição de uma perfeição maior para uma menor e, por conseguinte, de uma essência maior para uma menor? Não é receber de Deus certo grau de perfeição e certa essência? Não é admitir que não possamos atingir nenhum outro estado, fora do seu conhecimento perfeito, a menos que ele o tenha decretado e querido de outro modo? É realmente possível que essa criatura produzida pelo Ser onisciente e perfeito, cuja essência Deus não só quis preservar em certo estado, como colabora continuamente para que se preserve nele, decline em sua essência, isto é, que diminua em perfeição sem o conhecimento de Deus? Parece-me que isto implica num absurdo. E não é absurdo dizer que Adão perdeu um estado mais perfeito e que, por isso, foi incapaz de cumprir a ordem que Deus havia posto em sua alma, sem que Deus tivesse conhecimento algum desta perda e desta imperfeição, nem de quanto havia se afastado da ordem, nem de quanta perfeição havia perdido Adão? É realmente concebível que Deus constitua um ser tão dependente dele que não possa agir de outro modo, além daquele pelo qual perderia um estado mais perfeito e que Deus (sendo a causa absoluta desta ação) não tenha nenhum conhecimento disso? Eu admito que haja uma diferença entre a ação e o mal inerente à ação, mas que *sed malum respectu dei est negatio*²⁷ [o mal em relação a Deus é Negação] não posso entender. Que Deus conheça a ação, a determina e concorra com ela sem conhecer o mal que lhe é inerente nem o resultado que pode conter, me parece impossível em Deus. Suponhamos que Deus concorra comigo na ação de procriar com minha mulher; como é algo positivo, Deus tem um claro conhecimento da mesma. Porém, se eu abuso desta ação, realizando-a com outra mulher, contra minha promessa e juramento, a esta ação se acrescenta um mal. Agora, o que há aqui de negativo em relação a Deus? Não a ação de procriação, pois

²⁶ Cf. o original em holandês (CG, p. 106 e NS, p. 541).

²⁷ Em latim no original em holandês (CG, p. 108 e NS, p. 542).

por ser algo positivo, Deus concorre com esta ação. Portanto, o mal que se acrescenta à ação consiste apenas em que eu, contra meu próprio pacto ou contra o mandamento de Deus, o realizo com uma mulher com a qual eu não deveria me deitar. Mas, é concebível que Deus conheça nossas ações, concorra com elas e mesmo assim não saiba com quem as cometemos, inclusive quando concorre também com a ação da mulher com quem procrio? Parece-me difícil pensar tal coisa de Deus. Considere a ação de matar. Enquanto é um ato positivo, Deus concorre com ela. Mas, o efeito desta mesma ação, a saber, a destruição de um ser e o aniquilamento de uma criatura de Deus, ele ignora? É como se Deus desconhecesse o que ele mesmo gera (temo não entender bem seus pensamentos, pois seus conceitos são demasiados transparentes, para que você cometa tão grosseiro erro). Quiçá replicará você que estas ações, tais como as descrevo, são inteiramente boas e nenhum mal as acompanha. Mas então eu não pude entender o que é que você chama de mal, que se segue à privação de um estado mais perfeito. E o mundo cairia então numa confusão eterna e ininterrupta, e nós, os homens, seríamos iguais às bestas. Considere você que utilidade teria para o mundo semelhante opinião.

Você também não aceita a forma comum de descrever o homem, e atribui a cada homem tanta perfeição em suas ações, quanto lhes concedeu efetivamente Deus para atuar. Mas então, não posso senão concluir que os ateus [*godloose*] ²⁸ servem a Deus por meio de suas ações, tanto quanto os devotos [*godsalige*] ²⁹. Por quê? Porque nenhum deles pode realizar ação alguma mais perfeita do que as essências recebidas por ambos e manifestada em seus efeitos. E não me parece que você responda a essa questão satisfatoriamente em sua segunda resposta, quando diz: *quanto mais perfeição tem uma coisa, tanto mais tem também de divindade e mais expressa a perfeição de Deus. Tendo os pios [vroomen] ³⁰ incomparavelmente mais perfeição*

²⁸ Cf. o original holandês (CG, p. 109 e NS, p. 543). Em holandês moderno: “*godloos*”.

²⁹ Cf. o original holandês (CG, p. 109 e NS, p. 543). Em holandês moderno: “*godzalige*”.

³⁰ Cf. o original holandês (CG, p. 110 e NS, p. 543). Em holandês moderno: “*vroomen*”.

que os ateus, sua virtude não pode ser comparada a dos ateus, que carecem do amor divino que flui do conhecimento de Deus, e pelo qual somente nós, de acordo com nosso entendimento humano, nos chamamos servos de Deus. E ainda, como não conhecem Deus, não são mais do que um instrumento nas mãos do artífice, que ignoram que servem e servindo se consomem; os pios, ao contrário, servem sabendo que servem ³¹, e servindo se aperfeiçoam ³². Entretanto, é verdade que nenhum dos dois pode fazer mais do que o outro, pois a diferença na perfeição das ações que realizam corresponde à diferença na essência que cada um recebeu. Então, os ateus com sua ignorância, não servem a Deus tanto quanto os devotos? Porque de acordo com o que você sustenta, Deus não quer dos ateus outra coisa do que fazem, ou, do contrário, lhes teria dado outra essência. Mas como se demonstra pelas suas ações, não lhes deu outra essência, ergo: não quer deles outra coisa. E se cada um faz, dentro de sua espécie, nem mais nem menos do que Deus quer, porque o que faz menos, mas que faz tanto quanto Deus exige dele, não deveria ser igualmente aceito por Deus como o devoto? Além disso, segundo você sustenta, assim como ocorre com o mal, que por imprudência cometemos com nossa ação, nos vemos privado de um estado mais perfeito, parece que você também afirma que se contivermos nossa vontade dentro dos limites de nosso entendimento, não só nos mantemos tão perfeitos quanto nós somos, mas servindo, nos tornaremos mais perfeitos. Esta conclusão me parece envolver uma contradição, pois, se somos tão dependentes de Deus que não podemos realizar nem mais nem menos perfeição do que a essência que recebemos, isto é, que Deus quis nos dar, então, como podemos nos tornar piores por nossa imprudência ou melhores por nossa prudência? Se o homem é como você o descreve, não posso deixar de concluir que os ateus servem a Deus através de suas ações tanto quanto os devotos com as suas, e todos seríamos tão dependentes de Deus como os elementos, as plantas, as pedras, etc. De que nos serviria então o nosso entendimento? De que nos serviria o

³¹ W (p. 407) remete esta passagem ao **Breve Tratado** (KV) de Spinoza: Parte II, capítulo XVIII.

³² Cf. grifo no original holandês (CG, p. 110 e NS, p. 543).

poder de conter a vontade dentro dos limites de nosso entendimento? Por que nos haveria sido impressa esta ordem? Além disso, considere tudo o mais de que nos privamos: da ansiosa e séria meditação sobre como nos tornarmos perfeitos de acordo com a regra da perfeição de Deus e de acordo com a ordem que nos foi impressa. Privamos-nos das orações e das súplicas a Deus, pelas quais tantas vezes nos sentimos extraordinariamente reconfortados. Privamo-nos de toda religião e de todas as esperanças e tranquilidade que podemos esperar das orações e da religião mesma. Pois, se não acreditamos que Deus tem conhecimento do mal, é ainda mais difícil de acreditar que ele castigaria o mal. Por quais razões então eu, se posso livrar-me das acusações dos juízes, não sairia cometendo avidamente todos os crimes? Por que não enriquecer por meios detestáveis? Por que não fazer, sem distinção alguma, tudo o que a carne e o desejo me ditam? Você disse: porque a virtude deve ser amada por si mesma. Mas como eu posso amar a virtude, se não me foi dada tanta essência e tanta perfeição? E se eu posso obter tanta satisfação de uma ação como da oposta, por que eu deveria me esforçar para conter minha vontade dentro dos limites do entendimento? Por que não fazer tudo o que minhas paixões me impelem? Por que não matar secretamente o homem que se interpõe de algum modo no meu caminho? Etc. Considere a oportunidade que estamos dando aos ateus e ao ateísmo: tornando-nos semelhantes aos troncos e todas as nossas ações semelhantes aos movimentos dos relógios.

Pelo que foi dito, me resulta muito difícil admitir que apenas imprópriamente possamos dizer que pecamos contra Deus. Pois, qual o significado do poder, que nos foi dado, de conter nossa vontade dentro dos limites de nosso entendimento, se quando não a contemos pecamos contra esta ordem? Mas você provavelmente vai dizer que não se peca contra Deus, mas apenas contra nós mesmos, porque se nós pudéssemos dizer com propriedade que pecamos contra Deus, então poderíamos também dizer que algo ocorre contra a vontade de Deus. Mas isto, segundo sua opinião, é impossível. *Ergo*: também é impossível que se peque. No entanto, deve ser verdade uma destas duas coisas: ou Deus assim o quer, ou não o quer

assim. Se Deus assim o quer, como pode ser um mal em relação a nossa essência? E se Deus não quer assim, conforme sua opinião, então não ocorreria. Embora isto, segundo você, implique um absurdo, me parece muito perigoso admitir os absurdos decorrentes da primeira alternativa. Quem sabe se meditássemos o suficiente poderíamos descobrir algum expediente que possa reconciliar de algum modo estas coisas.

Terminarei assim o exame de sua carta segundo a minha primeira regra. Mas antes que eu prossiga o exame sob minha segunda regra, considerarei aqui duas coisas relativas a este conceito de sua carta e ao que você afirma em seus *Principia*, Parte I, Proposição 15. Na primeira você escreve: *affirmas, nos potestatem volendi et judicandi, intra limites intellectus retinere posse*³³ [Nós podemos conter o poder de querer e julgar dentro dos limites do entendimento]. A isto não posso em absoluto dar o meu assentimento. Se fosse verdade, certamente seria possível encontrar um homem, dentre tantos, que demonstraria com suas ações ter tal poder. Ademais, qualquer um pode experimentar claramente por si mesmo que não importando quanto esforço faça, não há como atingir essa meta. E se alguém tem dúvidas sobre isso, examine a si mesmo e verifique quantas vezes, a despeito do entendimento, suas paixões venceram a razão, ainda que se oponha com todas as suas forças. Mas você dirá que a razão pela qual não atingimos tal objetivo não é porque nos seja impossível, mas sim porque não nos empenhamos o suficiente. Replico que se isto fosse possível, se encontraria ao menos um, dentre tantos; mas, entre todos os homens, não existiu e nem existe sequer um que se vanglorie de não ter cometido nenhum erro. E que provas mais seguras podemos oferecer do que os próprios exemplos? Se houvessem alguns, por pouco que fossem, haveria ao menos um; mas como não há nenhum, então não há nenhuma prova. Você poderá insistir e dizer: Se, suspendendo meu juízo e contendo minha vontade dentro dos limites do meu entendimento, posso evitar o erro, então por que, se emprego a mesma diligência, não poderia ser sempre capaz de obter o mesmo

³³ Em latim no original em holandês (CG, p. 114 e NS, p. 545).

efeito? Respondo que não posso crer que temos atualmente a força necessária para perseverar sempre. Pois, usando toda minha força, eu posso andar duas milhas em uma hora, mas não posso fazer isso sempre. Igualmente, posso uma vez, com grande empenho preservar-me do erro, mas não tenho força suficiente para preservar-me sempre. Parece claro pra mim que o primeiro homem ao surgir das mãos de seu artífice perfeito, sem dúvida tinha tal força. Porém (e nisso concordo com você) por não ter feito suficiente uso ou por empregá-la mal, ele perdeu o estado perfeito, a saber: a força para realizar o que antes estava em seu poder. E poderia acrescentar muitos argumentos como prova se não temesse me alongar muito. E me parece que é justamente nisto que repousa toda a essência das Sagradas Escrituras, e por isso devemos ter por elas grande respeito, uma vez que nos ensina o que nosso entendimento natural nos confirma tão claramente, a saber, que nossa queda da perfeição originária foi produzida por nossa imprudência. Então, o que pode ser mais necessário do que reformar esta queda, tanto quanto for possível? E este é também o único objetivo das Sagradas Escrituras: levar o homem caído de volta a Deus.

A segunda coisa a considerar se refere aos *Princípios*, Parte I, proposição 15: *quod affirmas res clare et distincte intelligere, repugnare naturae hominis*³⁴ [Que afirma que entender as coisas clara e distintamente, repugna à natureza do homem]. Disso você conclui finalmente que é muito melhor assentir às coisas, ainda que sejam confusas, e ser livre do que permanecer sempre indiferente, ou seja, no mais baixo grau de liberdade. E não encontro clareza suficiente nesta sua conclusão para dar o meu assentimento: pois enquanto a suspensão do juízo nos conserva no estado em que fomos criados pelo criador, o assentir às coisas confusas é tão somente assentir às coisas que não entendemos, e quando agimos assim, assentimos tanto ao falso quanto ao verdadeiro. E se ao assentir não obedecemos à ordem estabelecida por Deus entre nosso entendimento e nossa vontade (que consiste em somente assentir às coisas que entendemos

claramente, como parece que o Senhor Descartes ensina em algum lugar)³⁵, mesmo que por acaso descobramos a verdade, ainda assim estaríamos pecando porque não abraçamos a verdade segundo a ordem que Deus quis que a abraçássemos. Consequentemente, assim como a suspensão do assentimento nos conserva no estado em que Deus nos colocou, assim o assentimento ao confuso piora nosso estado ao lançar as bases dos erros pelos quais nós perderemos depois nosso estado perfeito. Entretanto ouço você dizer: não é melhor nos fazermos mais perfeitos assentindo às coisas, ainda que sejam confusas, do que não assentir e permanecer sempre no mais baixo grau de perfeição e liberdade? Além de negar isto e ter demonstrado em alguma medida que assim não nos fazemos melhores, mas piores, parece-me impossível e quase contraditório que Deus expandisse o conhecimento das coisas que ele mesmo determinou para além do conhecimento que nos deu, convertendo-se assim na causa absoluta de nossos erros. Isto acaso isto não se opõe isto ao fato de que não podemos acusar a Deus de não ter que dar mais do que nos deu, já que não estava obrigado a fazê-lo? Certamente é verdade que Deus não estava obrigado a dar-nos mais do que nos deu; mas é também verdade que a suprema perfeição de Deus exige que a criatura que dele procede não deveria nunca envolver uma contradição, tal como apareceria nisso. Se em nenhum outro lugar da natureza criada à exceção de nosso entendimento encontramos o conhecimento, para que outro fim este poderia nos ter sido dado senão contemplar e conhecer as obras de Deus? E o que é que parece seguir-se daí com mais evidência do que a necessidade de uma coincidência entre as coisas que devem ser conhecidas e o nosso entendimento?

Se eu examinar a sua carta de acordo com a minha segunda regra geral e não somente conforme a primeira, nossa discrepância será ainda maior. Porque me parece (corrija-me se eu estiver errado) que você não concede às Sagradas Escrituras a verdade infalível e a divindade que eu creio que exista nelas. É verdade que você diz crer que Deus revelou as

³⁴ Em latim no original em holandês (CG, p. 116 e NS, p. 546).

³⁵ Cf. **Princípios de Filosofia**, Parte 1, artigo 31 e seguintes.

coisas das Sagradas Escrituras aos profetas, mas de uma maneira tão imperfeita que, se tivesse ocorrido como você diz, implicaria uma contradição em Deus. Porque se Deus revelou sua palavra e sua vontade aos homens, ele as manifestou com clareza e com um fim específico. Agora, se os profetas fizeram uma parábola com a palavra que haviam recebido, se segue que ou Deus também quis isso, ou não o quis. Se Deus realmente quis que fizessem uma parábola de sua palavra, ou seja, que se desviassem de seu pensamento, então Deus seria a causa deste erro e quis tal contradição. E se Deus não quis que os profetas fizessem uma parábola de sua palavra, então teria sido impossível para eles escrever uma parábola. Ademais, se pressupomos que Deus revelou sua palavra aos profetas, é preciso crer que a comunicou de forma que estes não se equivocassem ao recebê-la, pois Deus deve ter tido um propósito definido em revelar sua palavra. Mas o propósito de Deus não poderia ser induzir os homens ao erro, pois isto seria uma contradição em Deus. Os homens também não poderiam incorrer no erro contra a vontade de Deus, porque isto é impossível, segundo sua própria opinião. Além disso, não se pode acreditar que este Deus mais que perfeito permitiria que sua palavra revelada aos profetas para explicá-la ao povo simples, recebesse daqueles um sentido diferente do que Deus desejava que recebesse. Quando afirmamos que Deus revelou sua palavra aos profetas, queremos dizer que Deus apareceu de forma extraordinária aos profetas ou que falou com eles. Agora, se os profetas fizeram uma parábola da palavra revelada, ou seja, atribuíram a ela um significado diferente do que Deus queria que eles atribuíssem, então o próprio Deus os teria instruído sobre como fazê-lo. Por conseguinte, que os profetas tenham tido uma opinião distinta daquela que Deus quis que eles tivessem, é impossível no tocante aos profetas e contraditório no tocante a Deus.

Tampouco encontro provas suficientes de que Deus tenha revelado sua palavra tal como você afirma, a saber: que ele revelou apenas a salvação e a perdição e decretou os meios seguros para isso, e a salvação e a perdição não são mais do que efeitos dos meios decretados. Pois, se os profetas receberam a palavra de Deus com este sentido exato, que razões poderiam ter tido para

atribuir-lhe outro significado? Além disso, observo que você não acrescenta nem uma única prova capaz de nos convencer de que sua opinião deva ser colocada acima da opinião dos profetas. Mas, se você crê que a prova consiste em que, de outra forma, a palavra de Deus encerraria muitas imperfeições e contradições, então eu respondo que isso está afirmado, mas não está provado. E se compararmos as duas opiniões, quem poderia saber qual delas encerraria menos imperfeições? Por último, o ser mais perfeito deve saber bem o quanto pode entender o povo simples e, portanto, qual o melhor meio para instruí-lo.

Quanto à segunda parte de sua primeira pergunta, você se pergunta por que Deus proibiu Adão de comer do fruto da árvore, se ele tinha apesar disso predestinado o contrário. E você responde que a proibição a Adão consistia apenas nisso: Deus revelou a Adão que comer do fruto dessa árvore lhe causaria a morte, assim como ele nos revela através de nosso entendimento natural que veneno é fatal para nós. Se for comprovado que Deus proibiu algo a Adão, que razões existem para que eu deva aceitar a forma de proibição que você estabelece no lugar daquela que os profetas estabeleceram e que foi revelada pelo próprio Deus a eles? Você disse que a sua forma de proibição é a mais natural e por isso mais verossímil e mais apropriada a Deus. Entretanto eu nego tudo isso. Pois não compreendo que Deus tenha nos revelado através do entendimento natural que o veneno é fatal, e nem vejo razão para saber se algo é venenoso, se não tiver visto nem ouvido falar do efeito prejudicial do veneno causado em outros. A experiência diária nos ensina quantos homens, por não conhecerem o veneno, o consomem inadvertidamente e morrem. Mas você irá dizer que, se as pessoas soubessem que era venenoso, também saberiam que é prejudicial. Porém, eu respondo que ninguém conhece ou pode conhecer o veneno se não tiver visto ou ouvido falar de alguém que tenha sido prejudicado por ele. E se nós supusermos que até hoje nunca vimos nem ouvimos falar de alguém que tenha se prejudicado por ingerir certa espécie, nós não só não a reconheceríamos como veneno, como também a ingeriríamos até que fôssemos prejudicados. Verdades deste tipo nos são ensinadas todos os dias.

O que pode trazer maior prazer a um intelecto íntegro nesta vida do que a contemplação da divindade perfeita? Da mesma forma que isso se refere ao mais perfeito, deve também incluir o mais perfeito que pode chegar ao nosso entendimento finito. E, de fato nada tenho em minha vida que pudesse trocar por esse prazer. Com seu celestial atrativo, eu posso passar muito tempo. E ainda que eu possa entristecer-me profundamente, ao ver que faltam inúmeras coisas ao meu entendimento finito, conforto este pesar com a esperança que tenho e que me é mais cara do que a vida, de que depois desta vida, ainda existirei e perdurarei para contemplar esta divindade mais perfeitamente do que hoje. Quando eu considero esta vida efêmera e fugaz, na qual a cada instante nos aproximamos um pouco mais da morte, se tivesse que convencer-me que terei um fim e de que me verei privado dessa sagrada e deliciosa contemplação, seríamos sem dúvida a mais miserável de todas as criaturas, que não têm o menor conhecimento de que vão ter um fim. Porque, antes da minha morte, seu temor me faria sentir-me infeliz e, depois dela, seria totalmente nada e, portanto, infeliz por estar privado da contemplação divina. E suas opiniões parecem indicar que quando eu deixar de existir nesta vida, deverei também deixar de existir para sempre. Ao contrário, a palavra e a vontade de Deus me reconfortam a alma com seu testemunho interno de que, depois dessa vida, hei de regozijar-me um dia, num estado mais perfeito, com a contemplação da divindade mais perfeita. E se até esta esperança fosse eventualmente descoberta como falsa, ainda assim teria me feito feliz enquanto eu a tive. Esta é a única coisa que eu peço a Deus, e seguirei pedindo com minhas preces, minhas súplicas e rogos (quem dera pudesse eu fazer mais para obtê-la!) enquanto houver alento neste corpo: que me conceda em sua bondade a felicidade de continuar sendo uma essência intelectual, quando este corpo for dissolvido, para que eu possa continuar contemplando esta perfeita divindade. E se eu puder obter apenas isso, me seria indiferente o que se crê neste mundo (pois cada um o faz a seu modo): se tal fato se pode ou não fundar no entendimento natural e se pode ou não ser entendido por ele. E o meu único

objetivo, meu desejo e minha prece constante, é que Deus confirme esta certeza em minha alma. E se eu a possuo (e quão miserável eu seria, se não a alcançasse!) minha alma se regozijaria: “*Como o cervo busca a água, busca minha alma a ti. Oh, quando chegará o dia em que estarei contigo e contemplarei a ti?*”³⁶ E se eu me ativer somente a isso, terei tudo o que minha alma busca e anseia. Mas em suas opiniões não creio encontrar a esperança de nosso culto seja agradável a Deus. Tampouco compreendo porque Deus (se me é lícito falar dele ao modo humano) nos criou e nos conserva, se ele não se compraz com nosso louvor e nem com nossas preces. Mas se eu estou errado sobre suas opiniões, lhe rogo que me esclare. Mas já me detive em demasia, e talvez a você também, e como vejo que meu tempo e papel estão terminando, concluirei. Isto é o que gostaria de ver resolvido em minha correspondência com você. Se aqui ou ali eu tenha tirado de sua carta alguma conclusão que não coincidem com sua opinião, gostaria que você me aclarasse.

Recentemente tenho me ocupado a consideração de alguns *attributa dei*³⁷ [atributos de Deus], tarefa na qual o seu *Apêndice* muito me auxiliou. De fato eu parafraseei apenas as suas opiniões que me pareceram quase irrefutáveis. Por esta razão estou muito surpreso que L. Meyer tenha dito no prefácio que esta obra não expressa as suas opiniões, mas sim as que você se viu obrigado a ensinar a certos alunos aos quais havia prometido ensinar a filosofia de Descartes. E que você tem, ao contrário, uma opinião totalmente diferente sobre Deus, sobre a alma e especialmente sobre a vontade da alma. Também vejo que nesse prefácio é dito que você em breve publicará uma ampliação dos *Cogitata Metaphysica*³⁸ [*Pensamentos Metafísicos*]. Desejo vivamente ambas as coisas, porque espero delas algo especial, entretanto não é do meu feitio elogiar abertamente.

Tudo isto está escrito em amizade sincera, como requerido em sua carta, e com a finalidade de encontrar a verdade. Perdoe-me por escrever tanto, mais do que eu pretendia. Se puder receber

³⁶ Citação quase literal do Salmo XLII, 2-3.

³⁷ Em latim no original em holandês (CG, p. 124 e NS, p. 551).

³⁸ Em latim no original em holandês (CG, p. 124 e NS, p. 551).

uma resposta a esta, ficaria muito agradecido. Quanto ao desejo de poder escrever na língua em que foi educado, não posso me opor, com a condição de que seja em latim ou francês. Mas rogo-lhe que me seja permitido receber a resposta a esta ainda na mesma língua, porque nela compreendi muito bem sua opinião, coisa que talvez não possa fazer tão claramente em latim. Fazendo assim, você me deixará em tamanha obrigação contigo que serei e permanecerei,

Meu Senhor,
A. y D. d. V. S. ³⁹
Willen van Blijenbergh

Dordrecht, 16 de janeiro de 1665.

[Desejaria que em sua resposta incluísse uma informação mais ampla sobre o que você realmente entende por uma Negação em Deus].⁴⁰



³⁹ Acutíssimo e Devotadíssimo de Vossa Senhoria.

⁴⁰ Acrescentado ao pé da última folha do original.

RESUMOS DOS ARTIGOS

COPÉRNICO ENTRE O KÓSMOS E O UNIVERSO INFINITO

ANDRÉ MENEZES ROCHA

RESUMO

Nosso propósito neste artigo é examinar como Copérnico inicia a chamada “revolução copernicana” a partir de um exame do aparato geométrico da cosmologia clássica. Como veremos, Copérnico transforma o modelo das esferas concêntricas para representar, como num mapa das estrelas, os movimentos dos astros. Entretanto, o trabalho com a matemática não conduz Copérnico a pensar o infinito atual. Seria preciso transformar a própria geometria em seus fundamentos e esta foi a obra iniciada por Descartes. A leitura de Copérnico, no entanto, nos permite compreender entre os impasses de um pensador situado entre a cultura medieval e a cultura moderna, a teologia e a filosofia, a cosmologia medieval e a filosofia da natureza, o finito e o infinito.

PALAVRAS-CHAVE

Geometria. Cosmologia. Astronomia. Filosofia Medieval. Filosofia Moderna.

ABSTRACT

Our purpose in this article is to examine how Copernicus started the “copernican revolution”, from an examination of the geometric background of classical cosmology. As we shall see, Copernicus transforms the geometric model of concentric spheres to represent, as a map of stars, the movements of stars. However, the work with mathematics was not sufficient to make Copernicus think about the actual infinite. For this, it would be necessary transforms the geometry itself and this was made after by Descartes. The lecture of Copernicus can show us the oscillations of a thinker between medieval and modern culture, theology and philosophy, cosmology and science, finite and infinite.

KEYWORDS

Geometry. Cosmology. Astronomy. Medieval Philosophy. Modern Philosophy.



SOBRE O FUNDAMENTO DO ESTADO EM ESPINOSA A PARTIR DO CONCEITO DE NECESSIDADE

CRISTIANO BONNEAU

RESUMO

Este texto trata de uma teoria política em Espinosa a partir de uma interpretação sobre a sua concepção de natureza humana. Estado de Natureza configurado em dois conceitos fundamentais – *afecção* e *necessidade*. Conceitos que o autor

define e retoma em sua *Ética* e apresenta em seus escritos políticos. A relação desses conceitos e sua forma de aparição no mundo determinam as ligações entre os entes, em especial, os entes humanos. A *Ética* e o *Tratado Político* de Espinosa tem sua leitura neste texto na perspectiva de conexão entre a ideia de homem e a atividade política. No caso da investigação da obra de Espinosa, o objeto eleito para análise é o próprio homem. Este é descrito em determinadas tensões e limites, perfazendo o que entende-se nesta leitura como o local das afecções, ou esfera política. As afecções entre os homens são mais intensas do que entre o restante dos entes. O tratamento dos afetos; a impossibilidade de fuga da natureza humana enquanto vontade; e a inevitabilidade da luta entre os homens, para manter-se enquanto um sujeito no mundo, capaz de desejar, portanto existir – revelam em Espinosa uma natureza humana, no mínimo, comprometida e voraz pela própria vida. As paixões e a política se tornam aqui, esferas inseparáveis, e as relações humanas concorrem na linha dos desejos e na conquista de uma liberdade, que só pode ser pensada à partir da própria necessidade.

PALAVRAS-CHAVE

Espinosa. Política. Necessidade. *Conatus*.

ABSTRACT

This text is about the political theory in Spinoza from an interpretation of his conception of human nature. State of Nature configured two concepts – need and affection. Concepts that the author defines and reproduces in his *Ethics*, and presents in his political writings. The relationship between these concepts and their form of appearance in the world determine the links between the entities, in particular human beings. *Ethics* and *Political Treatise* Spinoza's reading this text has its own perspective on the connection between man and the idea of political activity. For research work of Spinoza, the object chosen for analysis is the man himself. This is described in certain strains and bounds, making up what this reading means as the place of the affections, or the political sphere. The disorders among men are more intense than among the remaining ones. The treatment of affects: the impossibility of escape from human nature as will, and the inevitability of struggle between men, to maintain itself as a subject in the world, able to will therefore exist - in Spinoza reveal a human nature, at least compromised and greedy for their lives. The passions and politics become here, balls inseparable and human relations in line with competing desires and in achieving freedom, which only can be thought from the need.

KEYWORDS

Spinoza. Politics. Need. *Conatus*.

**DIREITOS SUBJETIVOS NA FILOSOFIA DO DIREITO DE ESPINOSA**

FERNANDO DIAS ANDRADE

RESUMO

Espinosa, por vários motivos, merece ser reconhecido também como filósofo do direito. Em todos os seus textos políticos ou de alcance político, faz-se presente o enfrentamento direto de conceitos jurídicos, com o objetivo seja de denunciar certo irracionalismo jurídico, seja de indicar caminhos para um direito racional.

Tal filosofia espinosana do direito, é certo, nunca se separa do projeto de uma teoria completa e democrática da política, servindo-lhe inclusive de instrumento. Todavia, também é certo que não se pode manter intacta a teoria espinosana da democracia sem manter-lhe sua filosofia do direito – sua crítica ao jusnaturalismo, sua apropriação e oposição ao direito romano-holandês, sua denúncia de todo irracionalismo jurídico e – o que o torna, em certo sentido, um jurista – sua apresentação de instrumentos filosóficos para a constituição de certo racionalismo jurídico. Seja lido como filósofo do direito ou como filósofo político que trata do jurídico, Espinosa – demolidor ou construtor – define os elementos do direito, neste quesito não ficando atrás nem de Grotius nem de Hobbes. Mais do que isto, sua definição dos elementos do direito, como seria de esperar, tanto mostra a causa do definido quanto afasta de uma definição válida quaisquer acepções incompatíveis com essa causa – no que ele vai além de Grotius ou Hobbes. Esta comunicação visa ilustrar essa habilidade espinosana, enfocando a maneira como, sem utilizar o termo, ele racionalmente define um direito subjetivo, a partir de sua identificação entre *jus* e *potentia*, e simultaneamente a partir de sua negação da identificação entre *jus* em *potestas*. Feito isto, mostrar-se-ão as principais conseqüências, para o desenvolvimento seja de uma filosofia jurídica seja de um direito civil, do reconhecimento de uma acepção espinosana de direito de alguém.

PALAVRAS-CHAVE

Filosofia do direito de Espinosa. Direito subjetivo. Sujeito de direitos. Antijusnaturalismo. Sujeito político.

ABSTRACT

Spinoza, for various reasons, deserves to be acknowledged also as legal philosopher. In all of his political texts, there is a direct confrontation of legal concepts, with the aim to denounce certain legal irrationalism, or to indicate ways towards a rational law. Such Spinozistic philosophy of law, that is for sure, never moves itself away from the project of a complete and democratic theory of politics, also working as an instrument. However, it is also correct that Spinoza's theory of democracy cannot remain intact without considering his philosophy of law – his critic against natural law theories, his appropriation of and opposition to Roman-Dutch law, his denunciation against every legal irrationalism and – what makes him, in a certain way, a jurist – his presentation of philosophical instruments for the constitution of certain legal rationalism. If he is read whether as a philosopher of law or as a political philosopher who deals with legal issues, Spinoza – demolisher or constructor – defines the elements of law, and in this matter he is neither behind Grotius nor Hobbes. More than that, his definition for the elements of law, as we would expect, shows the cause of the defined thing as much as it keeps away, from a valid definition, all senses incompatible to that cause – by which he goes far beyond Grotius and Hobbes. This communication aims to illustrate this Spinozistic ability, focusing the manner by which, without utilizing the term, he rationally defines a subjective right, from his identification of *jus* and *potentia*, and simultaneously from his negation of the identification of *jus* and *potestas*. Once this is done, we will show the main consequences, for the development of a legal philosophy or of a civil law, of the realization of a Spinozistic sense for somebody's right.

KEYWORDS

Spinoza's philosophy of law. Subjective right. Subject of rights. Anti-Natural law theory. Political subject.



O BRINCAR: EVIDÊNCIAS DO CONATUS DA CRIANÇA

GRASIELA MARIA DE SOUSA COELHO

IVANA MARIA LOPES DE MELO IBIAPINA

RESUMO

O presente artigo sinaliza para a discussão sobre o *conatus* e sua relação com o brincar enquanto instrumento que potencializa a existência da criança. Objetivamos discorrer sobre o *conatus* evidenciando o movimento que o desejo provoca na vida humana e enfatizar o brincar como atividade que inflama na criança o *conatus* como potencializador da sua existência, gerando possibilidades de afetar e ser afetada nos encontros ao longo da sua vida. O texto está organizado da seguinte maneira: inicialmente apontaremos para o que nos moveu para a realização deste trabalho, a seguir elucidaremos sobre o *conatus* em si e, por fim, abordaremos o brincar enquanto possibilidade conativa de desenvolvimento. Para tratar da temática em questão nos fundamentamos em Espinosa (2007), Merçon (2009), Gleizer (2005), Scruton (2001), Vigotski (2007), dentre outros.

PALAVRAS-CHAVE

Conatus. O brincar. Desenvolvimento.

ABSTRACT

This article points out discussion on the *conatus* and their relationship to play as a tool that enhances the child's existence. We aim to discuss the *conatus* showing the movement that causes the desire in human life and emphasize the play as an activity that ignites in the child *conatus* potentiator of its existence, creating possibilities to affect and be affected in the meetings throughout his life. The work is organized as follows: initially pointing to what moved us to carry out this work, explaining in the following *conatus* itself and, finally, discuss the play as a possibility conative development. To address the topic in question in the fundamentals of Spinoza (2007), Merçon (2009), Gleizer (2005), Scruton (2001), Vigotski (2007), among others.

KEYWORDS

Conatus. The play. Development.

**AS NOÇÕES DE CORPO E MENTE NA ÉTICA DE BENEDICTUS DE SPINOZA**

ISABEL MARIA PINHEIRO ARRUDA

RESUMO

A Filosofia de Benedictus de Spinoza foi desde o princípio uma tentativa de superação do dualismo substancial, que opunha radicalmente corpo e mente. Com a intenção de refutar as afirmações filosóficas que sustentavam esta separação entre corpo e mente. Spinoza parte de sua concepção da substância única, composta por infinitos atributos, formulada na Parte 1 da *Ética* para construir suas definições de corpo e mente, demonstrando sua teoria, e, refutando as concepções em contrário. Porém, destes infinitos atributos da substância única, apenas dois podem ser conhecidos pelos homens: o pensamento e a extensão. À equiparação do corpo e da mente se impõe uma questão para Spinoza que versa sobre “o que pode um corpo?”. É a partir do conhecimento do corpo e da mente e pelo grau de

conatus que esta filosofia nos faz perceber que a individualidade de cada corpo se dá pela sua capacidade de ser afetado e reagir aos afetos.

PALAVRAS-CHAVE

Benedictus de Spinoza. Corpo. Mente. Afetos.

ABSTRACT

The Philosophy of Benedictus of Spinoza was an attempt to be beyond the substantial dualism since the beginning, that it radically opposed body and mind. With the intention of contesting the philosophical statements that they sustained this separation among body and mind. Spinoza leaves of his conception of the only substance, composed by infinites attributes, formulated in the First Part of the Ethics, to build his definitions of body and mind, demonstrating his theory, and contesting the conceptions in opposite. However, of these infinites attributes of the only substance, only two can be known by men: the thought and the extension. To the equalization of the body and of the mind a subject is imposed for Spinoza that turns on “the one what can a body?” Is it starting from the knowledge of the body and of the mind and for the *conatus* degree that this philosophy makes to notice us that the individuality of each body feels for his capacity of being affected and to react to the affections.

KEYWORDS

Benedictus de Spinoza. Body. Mind. Affections.



MORTES SEM CADÁVERES, OU SOBRE AS FIGURAS DA IMPOTÊNCIA HUMANA

LISETE RODRIGUES

RESUMO

Num comentário à formulação de Espinosa sobre a impotência humana e as suas figuras, partimos da observação acerca das *mortes sem cadáveres* para compreender a sua integração num entendimento preciso da existência ou vida propriamente humana. Procuramos apontar o carácter político do seu contexto e significado, mostrando a sua função e o seu lugar na economia da argumentação a caminho das possibilidades de uma sociedade comum dos homens.

PALAVRAS-CHAVE

Espinosa. Morte. Utilidade comum. Conhecimento. Vida.

ABSTRACT

Taking as a starting point Spinoza’s account of human impotence and his observation on *deaths without corpses*, we intend to bring some light to its implications concerning the understanding of human existence. We’ll point to the political context and meaning from which it sprouts, as well its function and place in the argument leading to the possibilities of a common society of men.

KEYWORDS

Spinoza. Death. Common utility. Knowledge. Life.



PUFENDORF CRÍTICO DE SPINOZA: A LIMITAÇÃO DO ALCANCE DO DIREITO NATURAL

LUIZ FELIPE NETTO DE ANDRADE E SILVA SAHD

RESUMO

O artigo apresenta algumas ideias importantes do discurso dos direitos de Samuel Pufendorf e da sua difícil relação como leitor de Spinoza. Ele é dividido em duas partes principais, a primeira mais curta busca reproduzir os argumentos da leitura de Pufendorf do capítulo XVI do *Tratado Teológico-Político*, a segunda mais extensa introduz a definição do direito natural e os requisitos básicos à caracterização do próprio direito. Busca justificar a recusa do autor saxão à noção de Spinoza e, portanto, demonstrar que a tese contida no *Tratado Teológico-Político* inviabilizaria a existência mesma do direito.

PALAVRAS-CHAVE

Estado de natureza. Direitos. Sociabilidade. Soberania.

ABSTRACT

The paper presents some important ideas of Samuel Pufendorf's rights of discourse and his difficult relationship as a reader of Spinoza. He is divided into two main parts, the first shorter seeks to reproduce the Pufendorf's arguments reading of Chapter XVI of the *Theological-Political Treatise*, the second longest introduces the definition of natural law and the basic requirements for the characterization of law itself. Seeks to justify the refusal of the author Saxon notion of Spinoza and thus demonstrate that the thesis contained in the *Theological-Political Treatise* would make the very existence of law.

KEYWORDS

State of nature. Rights. Sociability. Sovereignty.

**ALCÂNTARA NOGUEIRA [PARTE 2]**

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 Alcantara 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 Alcantara'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.



A ESPINOSIANA NATUREZA DO INFINITO: CARTA A L. MEYER (CARTA XII)

SYLVIA LEÃO

RESUMO

Conjugar Natureza e Infinito, a partir da Carta de Espinosa a Lodovico Meyer (Carta XII), aos dois atributos conhecidos da *Res Infinita* – extensão e pensamento, faz-nos pelear teoricamente, e considerar, de forma diversa a ideia espinosiana de Substância, como resíduo da inteligência – a ignorância; do tempo, a morte; da eternidade, a fruição infinita do existir. Fruição do necessário e uso do contingente, no amor dos bens perenes e temporais.

PALAVRAS-CHAVE

Duração. Eternidade. Agostinho. Espinosa.

ABSTRACT

Combining Nature and the Infinite, from Spinoza's letter to Lodovico Meyer (Letter XII), the two known attributes of Res – infinite extension and thought, makes us struggle in theory, and consider, apart from the Spinoza's idea of Substance, as a residue of insight –ignorance, time, death, eternity, the infinite enjoyment of existence. Enjoyment of necessary and use of contingency, in the love of perennials and temporal goods.

KEYWORDS

Duration. Eternity. Augustin. Espinosa.



DESEJO E BEATITUDE EM SPINOZA

WELLINGTON LIMA AMORIM

SÉRGIO RICARDO GACKI

RESUMO

Ao analisarmos o conceito de desejo e beatitude em Spinoza nos deparamos com vários pensadores que nos ajudam a compreender a Filosofia de Spinoza.

É desta maneira que nos deparamos com a diferenciação de transcendentalidade e transcendente, que nos ajuda entender a problemática que envolve o conceito de imanência. Analisando essas diferenças e semelhanças entre os transcendentais que são conjuntos de atributos, que co-participam em diferentes graus e hierarquizações e o conceito de transcendência é possível dar uma nova interpretação aos atributos de beleza, bondade e verdade, que na escolástica foram compreendidos como vindos de Deus, um ato puro. E assim, deparamos-nos com o conceito de *Conatus* em Spinoza, que significa aquilo que pode se expandir e que contem em si a força para realizar tal ação.

PALAVRAS-CHAVE

Spinoza. Desejo. Beatitude. *Conatus*.

ABSTRACT

By analyzing the concept of desire and bliss in Spinoza we face with various thinkers. Thinkers that help us to realize the philosophy of the Spinoza. This way, we referred with the differentiation of transcendentality and transcendent, which helps us to understand the problematic which involves the concept of immanence. Analyzing these differences and similarities between transcendentals which are sets of attributes, that co-participate in different levels and rankings e concept of transcendence it is possible to give a new interpretation to the attributes of beauty, goodness and truth, which in scholastic were included as coming from God, a pure act. And so, we face with the concept of *Conatus* in Spinoza, that means that can expand and which contains within itself the strength force to realize such action.

KEYWORDS

Spinoza. Desire. Bliss. *Conatus*.



COMO PUBLICAR

A revista **Conatus** destina-se a publicar textos originais de qualidade sobre a filosofia de **Benedictus de Spinoza**, ou de algum tema por ele abordado em suas obras, ou ainda de Autor que com ele tenha dialogado, escrito nas principais línguas ocidentais: francês, inglês, espanhol, alemão e italiano, além do português, obviamente.

Sempre que possível, procuraremos garantir um percentual mínimo de 70% dos textos publicados serem originais e produzidos por autores de instituições diferentes da que edita a Revista.

Os textos a publicar podem ser ensaios, artigos originais ou resenhas de obras acerca de Spinoza ou de temas por ele abordados, bem como de traduções destas ou de comentadores de sua obra. Excepcionalmente, podemos publicar artigos já publicados noutras revistas que não sejam de fácil acesso, ou que estejam esgotadas.

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

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

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



PERIODICIDADE E PRAZOS PARA SUBMISSÃO DE TEXTOS

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

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

**FORMATÇÃO DO TEXTO A SER SUBMETIDO**

Visando seguir uma padronização nacional, e facilitar o trabalho de editoração final da Comissão Editorial, solicitamos aos autores que irão submeter seus textos à Revista **Conatus**, que adequem seus artigos às seguintes orientações, conforme preconizam as Normas da ABNT:

- 1.** 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 parenteses: “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/m² da
RIPASA ® PARA A EDUECE, O CMAF E O GT
BENEDICTUS DE SPINOZA EM ABRIL DE 2012.

Tiragem:
300 Exemplares