



Revista
CONATUS

FILOSOFIA DE SPINOZA



Revista **CONATUS**

FILOSOFIA DE SPINOZA

VOLUME 6 - NÚMERO 11 - JULHO - 2012

ISSN: 1981 - 7517 (IMPRESSA)

e-ISSN: 1981 - 7509 (ELETRÔNICA)



© 2012 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/223250/223271.HTML](http://www.benedictusdespinoza.pro.br/223250/223271.html)

SOLICITA-SE PERMUTA
WE ASK FOR EXCHANGE

ON DEMANDE ÉCHANGE
SOLICITAMOS EN CANJE

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

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

Semestral

ISSN: 1981 - 7517

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

CDD: 100



Revista
CONATUS

FILOSOFIA DE SPINOZA



**Revista Semestral publicada pelo GT BENEDICTUS DE SPINOZA,
vinculado ao CURSO DE MESTRADO ACADÊMICO EM FILOSOFIA DA UECE
em co-edição com a EDUECE
VOLUME 6 - NÚMERO 11 - JULHO - 2012
FORTALEZA, CEARÁ**

Revista
CONATUS
FILOSOFIA DE SPINOZA

VOLUME 6 - NÚMERO 11 - JULHO - 2012
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 6 - NÚMERO 11 - JULHO - 2012

ISSN: 1981 - 7517 (IMPRESSA)

e-ISSN: 1981 - 7509 (ELETRÔNICA)

UNIVERSIDADE ESTADUAL DO CEARÁ

REITOR

José Jackson Coelho Sampaio

VICE-REITOR

Hidelbrando dos Santos Soares

PRÓ-REITOR DE PÓS-GRADUAÇÃO E PESQUISA

Jerfesson Teixeira de Souza

CENTRO DE HUMANIDADES

Marcos Antonio Paiva Colares (Diretor)

MESTRADO ACADÊMICO EM FILOSOFIA

João Emiliano Fortaleza de Aquino (Coordenador)

EDUECE

Erasmio Miessa Ruiz (Diretor)

GT BENEDICTUS DE SPINOZA

Emanuel Angelo da Rocha Fragoso (Coordenador)

Revista
CONATUS
FILOSOFIA DE SPINOZA



Revista **CONATUS**

FILOSOFIA DE SPINOZA

VOLUME 6 - NÚMERO 11 - JULHO - 2012

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

DANIEL FIGUEIREDO

FLORA BEZERRA DA ROCHA FRAGOSO

JOÃO EMILIANO FORTALEZA DE AQUINO

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 CHAÚ - 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 6 - NÚMERO 11 - JULHO - 2012

ISSN: 1981 - 7517 (IMPRESSA)

e-ISSN: 1981 - 7509 (ELETRÔNICA)

EDITORIAL, p. 9

COMPOSIÇÃO E SINGULARIDADE:

NOTAS SOBRE A ÉTICA E O CORPO EM BENEDICTUS DE SPINOZA

DANIEL FIGUEIREDO DE OLIVEIRA, p. 11

EN TORNO DE LA DISTINCIÓN EXISTENTE ENTRE LOS ATRIBUTOS SEGÚN SU SENTIDO SPINOZIANO

JUAN DIEGO MOYA BEDOYA, p. 23

SOBRE O ERRO NA ÉTICA DE ESPINOSA

SILVANA DE SOUZA RAMOS, p. 43

IRONIA Y GEOMETRÍA - SPINOZA Y LOS ROMÁNTICOS

VÍCTOR MANUEL PINEDA, p. 51

LOCKE'S DISGUISED SPINOZISM [PART 1]

WIM KLEVER, p. 61

RESENHA: QUEM TEM MEDO DO NEGATIVO?

HOMERO SANTIAGO, p. 83

O NOME SPINOZA

CARL GEBHARDT

(TRADUÇÃO DE ACELINO PONTES, REVISÃO TÉCNICA DE SÉRGIO LUÍS PERSCH E NOTA INTRODUTÓRIA DE EMANUEL ANGELO DA ROCHA FRAGOSO), p. 89

RESUMOS DOS ARTIGOS, p. 95

COMO PUBLICAR, p. 99

Revista
CONATUS
FILOSOFIA DE SPINOZA

EDITORIAL

DEUS, SIVE SUBSTANTIA CONSTANS INFINITIS ATTRIBUTIS, QUORUM UNUMQUODQUE AETERNAM ET INFINITAM
ESSENTIAM EXPRESSIT, NECESSARIO EXISTIT ¹.

BENEDICTUS DE SPINOZA

Neste primeiro número do ano de 2012 de nossa **REVISTA CONATUS - FILOSOFIA DE SPINOZA**, estamos publicando cinco artigos, uma resenha e uma tradução, sendo três artigos internacionais: um da Costa Rica, um do México e um da Holanda. Os dois artigos restantes, assim como a tradução e a resenha, vieram de São Paulo (um artigo e a resenha) e do Ceará (um artigo e 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 **DANIEL FIGUEIREDO DE OLIVEIRA**, que analisa a *Ética* de Spinoza e seus desdobramentos na afetividade enquanto pura atividade afetiva e a corporeidade como construção e afirmação do corpo, focando na problemática do questionamento acerca dos mecanismos que possibilitam compreender a relação entre afetabilidade e corporeidade.

No segundo artigo, **JUAN DIEGO MOYA BEDOYA**, analisa a ambiguidade da definição quatro da parte 1 da *Ética*, que possibilita tanto uma interpretação objetivista quanto subjetivista do nexos existente entre a substância e seus atributos.

A seguir, no terceiro artigo, **SILVANA DE SOUZA RAMOS**, analisa as proposições 34 a 36 da parte 2 da *Ética* de Spinoza visando (1) mostrar em que consiste uma ideia verdadeira, quer dizer, adequada e perfeita, seja referida a Deus, seja referida à mente humana; e 2) mostrar a gênese do erro como privação de conhecimento, ou seja, como uma espécie de parcialidade que carece da forma e do conteúdo da verdade.

No quarto artigo, **VÍCTOR MANUEL PINEDA**, analisa um capítulo da história da recepção da filosofia de Spinoza, o romantismo, apresentando os equívocos que têm os primeiros filósofos que recebem com entusiasmo a obra de Spinoza, particularmente na transformação de uma tese que perfila a todo o panteísmo de Spinoza – a relação entre a infinitude e a finitude, a substância e suas afecções.

No quinto e último artigo, **WIM KLEVER**, expõe o spinozismo disfarçado de Locke, apresentando análises comparativas de textos dos dois pensadores.

¹ Tradução: DEUS, ISTO É, A SUBSTÂNCIA CONSTITUÍDA POR UMA INFINIDADE DE ATRIBUTOS, CADA UM DOS QUAIS EXPRESSA UMA ESSÊNCIA ETERNA E INFINITA, EXISTE NECESSARIAMENTE. (*ÉTICA*, Parte I, Proposição XI).

A seguir, **HOMERO SANTIAGO** nos apresenta sua resenha sobre o livro de Mariana de Gainza, *ESPINOSA: UMA FILOSOFIA MATERIALISTA DO INFINITO POSITIVO*, publicado pela Edusp em 2011.

Encerramos este número com a Nota Introdutória de **EMANUEL ANGELO DA ROCHA FRAGOSO** para a tradução do clássico (e inédito em português) texto de Carl Gebhardt, *DER NAME SPINOZA*, em tradução de **ACELINO PONTES**, da UNIVERSIDADE ESTADUAL DO CEARÁ - UECE, com revisão técnica de **SÉRGIO LUÍS PERSCH**, da UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA - UFPB.

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 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.

COMPOSIÇÃO E SINGULARIDADE: NOTAS SOBRE A ÉTICA E O CORPO EM BENEDICTUS DE SPINOZA

DANIEL FIGUEIREDO DE OLIVEIRA *

O foco deste artigo é a *Ethica* de Benedictus de Spinoza (1632 – 1677) e seus desdobramentos na afetividade enquanto pura atividade afetiva e a corporeidade como construção e afirmação do corpo, tendo como problemática o questionamento acerca dos mecanismos que possibilitam compreender a relação entre afetabilidade e corporeidade, assim como suas implicações ético-metafísicas na obra de Spinoza. É válido destacar que, em Spinoza, a temática sobre o corpo é de fundamental importância, ainda mais quando se trata em pensar o homem e suas possibilidades e potencialidade, pois concerne em pensar e refletir sobre sua atividade mental e corporal, assim como sua participação em todo o universo, tendo em vista que o homem, em Spinoza, é um modo finito da substância. A análise dos principais conceitos da *Ética*, no que se refere à afetividade e à corporeidade, revela as aproximações entre a dinâmica dos afetos e a afirmação do corpo, tendo como elemento agregador destas relações, a própria estrutura ontológica e a passagem para uma política. Assim como a discussão acerca da singularidade e composição se mostra importante, no sentido que as manifestações corporais esboçam o andamento do conhecimento das causas, outra problemática também se apresenta, a saber, a discussão acerca do Bem e do Mal e da efetivação da liberdade.

COMO PENSAR UM CORPO

Quando se pensa um corpo, traduzem-se suas limitações exteriores por meio de conceitos, abstraindo sua forma e representando sua singularidade por meio de sua extensão. À

primeira vista, um corpo é definido por meio da limitação, sua extensão, sua capacidade de se relacionar ou não com o mundo a sua volta, seja pela atividade ou pela passividade. Mas, afinal o que é um corpo? Primeiramente, um corpo não é só passividade, todo corpo é ativo, toda relação entre corpos é gerada a partir de atividades ocasionadas por uma teia pulsante de causalidades, a passividade se dá somente quando relacionada com a causa de tal processo. E nesta teia de causalidades, o homem pode se reiterar como peças chave de todas as relações causalísticas e representativas do que ele é, sendo devir *passivo/ativo*¹ de todas as composições corporais.

O processo de formação da singularidade é fundamentalmente a composição dos corpos por meio da interação, seja ela adequada ou não, com os demais corpos que formam toda a realidade pulsante que os cerca. O corpo é um acúmulo de um número indeterminado de outros corpos, a singularidade está relacionada diretamente com a composição, assim também como o corpo compõe uma realidade extensa

¹ Ao definir uma relação a partir de uma devir *passivo/ativo*, entende-se as possibilidades corporais que são percebidas ou não pelo o intelecto, mesmo sabendo que *passividade/atividade* são modelos gerados pelo intelecto, não representam a realidade em si, já que não se conhece todas as funções dos corpos. *Passivo/ativo* são representações mentais ou intelectuais das relações corporais, por isso mesmo há a possibilidade de serem fadadas ao erro. Há aqui, uma aproximação de quando Spinoza se refere ao movimento causalístico que se dá na relação dos corpos, causas que geram efeitos, gerando por sua vez causas subjacentes de outros efeitos, sendo esse movimento entendido pelo intelecto que advém dos afetos corporais provenientes destes encontros (*occursus*) de corpos. O que se conhece então? Retorna-se à premissa fundamental: *O fato é que ninguém determinou, até agora, o que pode o corpo.*

* Mestre em Filosofia e Professor substituto da UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA - UFPB (Campus IV).

absolutamente maior, a saber, uma natureza absolutamente infinita. O que é extenso é, na verdade, somente uma forma do homem estar inserido na totalidade, de se perceber vivo. Vale ressaltar que grande parte da interatividade consigo mesmo e, conseqüentemente, com o todo do qual faz parte, é desajustada pela ignorância das causas, pelo conhecimento inadequado da participação atuante, pois, o homem é o que ele percebe de si.

Spinoza difere de outras correntes filosóficas que ousam falar do corpo com superficialidade e irrelevância, ao mesmo tempo em que direcionam palavras belas à alma, pois, tais correntes estão longe de uma possível proximidade com o real conteúdo da mesma, cheias de superstição, advinda da religiosidade transcendente, que tem como principal expoente a tradição judaico-cristã. O pensador holandês vive o final de uma época áurea da liberdade na Holanda, livres pensadores que transitaram e deixaram marcas naquele período. E, assim como vive o final de uma época, Spinoza também vive o início de outra, a da barbárie, da intolerância, o linchamento dos irmãos De Witt pela população marcam profundamente a vida de Spinoza, deixando-o cada vez mais recluso, mas não menos atuante, sua casa era constantemente visitada por amigos, e sua produção não parou.

É na modernidade que se encontra uma das maiores rupturas no que concerne à representatividade conceitual do corpo, na verdade todo um questionamento que envolve não somente o corpo, mas todo um entendimento construído a partir da visão entre mente e corpo, relação baseada principalmente na importância dada à mente em detrimento ao corpo. Spinoza finca sua filosofia atentando contra as superstições baratas fundamentadas em uma moral extraterrena, que tem como recompensa da ação ética o grande paraíso pós-morte, ou melhor, a vida que surgirá pela morte do *corpo-vaso*. Spinoza constrói sua filosofia e tem os olhos atentos para a natureza humana, seus afetos intempestivos e seu desejo maior de autopreservação ou *conatus*², ele não era um

² E III, P VI. *Toda coisa se esforça, enquanto está em si, por perseverar no seu ser* *.

* Pode-se notar algumas influências da tradição filosófica, como por exemplo, a do estoicismo. **(CONTINUA)**

moralista, pois, em Spinoza não há dever e sim um único fundamento para a virtude:

Não se pode conceber nenhuma virtude que seja primeira relativamente a esta (quer dizer, ao esforço por se conservar). (EIV, P 22)

O esforço por se conservar é o primeiro e único fundamento da virtude, não se pode conceber nenhum outro princípio que seja primeiro relativamente a este e, sem não se pode conceber virtude alguma. (EIV, P 22, Es)

Em sua obra mais completa, a *Ethica Ordine Geometrico Demonstrata*³, dividida em cinco partes, intituladas: De Deus; Da natureza e da origem da mente; Da origem e da natureza dos afetos; Da servidão humana ou das forças dos afetos e, por fim, Da potência da inteligência ou da liberdade humana⁴, Spinoza expõe o quadro conceitual e as noções de Deus e do homem, tanto de corpo como de mente. É uma filosofia integrante, ou melhor, reintegrante, principalmente em relação à *mente – corpo, deus – mundo e o eu – substância*. Esse caráter reintegrador do seu pensamento, decorre do seu monismo imanentista, onde o abismo entre sujeito e objeto é ultrapassado justamente por aquilo que o homem é: parte da substância única. Spinoza coloca o homem como apto a agir a partir do conhecimento das causas imanentes da realidade, da constituição do seu ser. O

(CONTINUAÇÃO DA NOTA 2) Tanto os estóicos como Spinoza, consideram o homem dotado de um esforço (*conatus*) de autopreservação; ou seja, buscar tudo que possa possibilitar o aumento da potência de agir do corpo e da alma, tudo que possa conservá-lo. O correspondente estóico do *conatus* denomina-se *oikeiosis*, que também é caracterizado por uma tendência a conserva-se a si mesmo, sendo este o primeiro instinto.

³ Costuma-se traduzir o nome da obra, cujo título em latim é *Ethica Ordine Geometrico Demonstrata*, por *Ética Demonstrada à Maneira dos Geômetras* ou *Ética Demonstrada ao Modo Geométrico*, porém, consideramos esta última forma inadequada, pois, o título da obra em latim e a estrutura desta, leva-nos a considerarmos mais adequado traduzi-lo por *Ética Demonstrada em Ordem Geométrica*.

⁴ Seus títulos originais são: *De Deo; De natura et origine mentis; De natura et origine affectuum; De servitute humana, seu de affectuum viribus e De potentia intellectus, seu de libertate humana*.

racionalismo absoluto de Spinoza, não deixa permanecer nenhum mistério subjacente à sua filosofia, procurando desfazer qualquer tipo de mistério, qualquer tipo de superstição. Conhecer adequadamente é conhecer pela causa, conhecimento verdadeiro é o conhecimento das leis que produzem as coisas singulares, é um conhecimento genético⁵, portanto, parte da causa produtora, ou seja, Deus, e é justamente por onde Spinoza inicia sua *Ética: De Deus*.

O corpo, pensado ao longo de sua história, passou por momentos que oscilam entre apuros e divinizantes, por vezes era perseguido, noutra momento era glorificado, adorado e amado em toda sua virilidade ou feminilidade. Mas, seu real desempenho, sua essência e existência pouco foi compreendida. A resposta poderia ser que, justamente por sua extensão e materialidade, pensar um corpo é somente uma maneira de refletir sobre algo que apenas se tem a experiência a partir de sua relação com os demais corpos, ou seja, pensar um corpo é pensar sua relação com os demais corpos, pensar uma composição, ou sua sobreposição. O corpo é uma entidade composta formada a partir da relação com o mundo, uma relação fundamentalmente instrumentalizada de movimento e repouso. “*Todos os corpos estão em movimento ou em repouso.*” (EII, P13, AxI)

Spinoza introduz na segunda parte de sua *Ética*, algo diferente das demais partes de sua obra, ele escreve um *pequeno tratado do corpo* contido na proposição 13 e nos postulados que a seguem. Este *tratado* é dividido em três partes, a primeira logo após o escólio, onde o objeto é o corpo e sua estrutura fundamental que o diferencia dos outros corpos. A segunda parte é a relação do corpo com os demais corpos, e a terceira, o corpo e sua composição. Por meio de *axiomas, lemas, demonstrações, corolário, definição e postulados*, o filósofo holandês expressa o corpo em vários sentidos, construindo uma noção de corpo muito peculiar e única. Os dois primeiros axiomas do *tratado* colocam o

homem na relação causal e infinita dos corpos com outros corpos, já que eles estão em constante movimento, ou em repouso. E essa característica essencial dos corpos permite ao homem a construção de uma relação causalística com o mundo e consigo mesmo, pois, uma mudança nessa situação de movimento ou repouso irá depender justamente de uma força que afeta o homem de forma a parar ou movimentar toda uma cadeia corpórea, sendo esta constante mutabilidade o que o distingue de todos os outros corpos. “*Os corpos se distinguem entre si pelo o movimento e pelo o repouso, pela velocidade e pela lentidão, e não pela substância.*” (EII, P13, LI). O lema seguinte traduz a relação entre a substância imanente spinozista, seus atributos e os modos finitos, pois não há diferença substancial.

Com efeito, todos os corpos estão em concordância por envolverem (pela def. 1) o conceito de um só e mesmo atributo e, além disso, por poderem mover-se ora lentamente, ora rapidamente e, de maneira mais geral, por poderem ora se mover, ora estar em repouso. (EII, P13, L2 dem)

Movimento (*motus*) e repouso (*quietis*) como elementos fundamentais de diferenciação de corpos, em um primeiro momento parece estar de acordo com o cartesianismo, mas é justamente na introdução da imanência na física dos movimentos dos corpos, que Spinoza se diferencia de Descartes, pois supera as relações máqunicas determinantes, reiterando os corpos a uma teia pulsante e viva, onde as possíveis direções tomadas dependem de toda uma causalidade, que tem como consequência toda a realidade, como uma reação em cadeia viva e ativa, os corpos afetados afetam outros corpos e assim por diante. Movimento e repouso, em Spinoza, não são mecânicos ou determinados, mas, a lentidão ou velocidade vão depender também do corpo afetante e da construção causal do corpo. A realidade é fruto de uma causa primordial que dá vida a toda a teia de causalidades, e esta causa primordial é a substância absolutamente infinita, natureza ou Deus. O homem, portanto, existe na substância como um modo finito, tendo como possibilidade a interação constante com a substância, sendo esta interação, ora passiva, ora ativa.

⁵ Conhecer, para Spinoza, consiste em conhecer pela causa, portanto, é preciso se distanciar do modelo de conhecimento em que parte dos efeitos, tem que se levar em conta a gênese do objeto, a forma pelo qual ele foi produzido, conhecer geneticamente a coisa através da causa de sua produção.

O posicionamento de Spinoza perante o corpo se mostra bastante claro mais adiante, na terceira parte de sua *Ética*, estando bem à frente de seu tempo, ultrapassando o cartesianismo influente e dominante na Europa.

O fato é que ninguém determinou, até agora, o que pode o corpo, isto é, a experiência a ninguém ensinou, até agora, o que o corpo – exclusivamente pelas leis da natureza enquanto considerada apenas corporalmente, sem que seja determinado pela mente – pode e o que não pode fazer. Pois, ninguém conseguiu, até agora, conhecer tão precisamente a estrutura do corpo que fosse capaz de explicar todas as suas funções, sem falar que se observam, nos animais, muitas coisas que superam em muito a sagacidade humana, e que os sonâmbulos fazem muitas coisas, nos sonhos, que não ousariam fazer acordados. (EIII P2 Es)

O que pode o corpo, essas são as palavras que Spinoza utiliza. Com isso, muda-se o paradigma de toda uma geração de pensadores que ousaram falar sobre o corpo, que cogitaram o que seria o corpo. Spinoza afirma que todos desconheciam a estrutura do corpo suas funções. Neste sentido finca no solo da modernidade seu manifesto, onde afirma o corpo, *os corpos existem*, e desmorona os pilares anulantes do corpo como vaso da alma, o corpo como algo determinado pela mente, pois ninguém *determinou, até agora, o que pode o corpo, ou mesmo ninguém ensinou, até agora, o que o corpo [...] pode e o que não pode fazer*. Sua afirmação é única, mas se cala por um longo período, até ser, finalmente, descoberta por outros pensadores que encontram em Spinoza uma base para a construção de suas ideias. Quando se analisa esta passagem da obra de Spinoza, admira-se seu entendimento do corpo e da mente, poder-se-ia até cogitar o que teria sido da modernidade se suas ideias tivessem despertado tanta atenção quanto as ideias de Descartes.

Spinoza é taxativo quanto àqueles que propõem uma união desigual e desproporcional do corpo e da mente, sobrepondo um sobre o outro, no caso a mente sobre o corpo. Sobre isso, Spinoza afirma: *Disso se segue que, quando os homens dizem que esta ou aquela ação provém da*

mente, que ela tem domínio sobre o corpo, não sabem o que dizem e não fazem mais do que confessar, com palavras enganosas, ignoram, sem nenhum espanto, a verdadeira causa dessa ação. (EIII P2 Es). Estando de acordo com a proposição do escólio em questão, quando ele afirma que: *Nem o corpo pode determinar a mente, nem a mente pode determinar o corpo ao movimento e ao repouso, ou a qualquer outro estado (se é que isso existe).* (EIII P2)

COMPOSIÇÃO E SINGULARIDADE

Voltando à proposição 13 da segunda parte da *Ética*, Spinoza afirma que *os corpos são coisas singulares, que se distinguem entre si pelo movimento e pelo repouso* (EII P13 Dem). Ao conceituar os corpos como coisas singulares (*res singulares*), o autor dá a possibilidade de pensar uma relação de corpos singulares que afetam outros corpos singulares, sendo esta singularidade o que diferencia um corpo dos demais corpos que fazem parte da substância absolutamente infinita, ou seja, é a singularidade de um corpo que o torna único, modo finito da substância, tendo em vista que é modo finito no que concerne à composição singular de um corpo, determinada pelas suas possibilidades existenciais. Estando totalmente de acordo com a definição 7 da segunda parte da *Ética*: *Por coisas singulares compreendo aquelas coisas que são finitas e que têm uma existência determinada.* [...] (EII Def 7). E sendo coisa singular, um corpo percebe as demais coisas singulares que estão à sua volta, sua singularidade é pressuposto para o seu conhecimento das demais coisas singulares. No quinto axioma da segunda parte, Spinoza esclarece: *Não sentimos nem percebemos nenhuma outra coisa singular além dos corpos e dos modos de pensar.* (EII Ax5). A existência das coisas singulares é finita, tendo como fundamento principal o que a compõe, ou seja, sua composição é o que a torna única.

No primeiro momento, falar em singularidade e composição, assim como falar que o homem sendo singular é composto, e sendo composto é único e singular, parece ser paradoxal, principalmente porque esta composição já enunciada é formada também de corpos singulares. Qual seria então a relação

entre corpos singulares e compostos? Haveria uma diferença crucial entre ambos? Ora, quando se pensa nas diferenças entre os corpos, deve-se lembrar do movimento e repouso, mas quando se fala de corpos compostos, a diferença entre os corpos se expressa de forma distinta, a saber, pela união dos corpos. [...] *Diremos que esses corpos estão unidos entre si, e que, juntos, compõem um só corpo ou indivíduo (individuum), que se distingue dos outros por essa união de corpos.* (EII, P13, Def.) Nesta definição, Spinoza utiliza-se da mudança conceitual no que concerne aos corpos compostos, assim como também os denominam como indivíduos, ou seja, corpos compostos de uma infinidade de outros corpos, indivíduos únicos e singulares.

A diferença se torna clara e distinta no que se trata da relação em si mesmo, que se dá por um outro número incontável de sobreposições corporais e únicas. Spinoza fala de corpos compostos ou indivíduos compostos, mas por que indivíduo, se um corpo é composto de outros tantos corpos, ou seja, esses corpos podem a qualquer momento ser divididos e separados de uma constituição corporal? É nos axiomas, lemas e demonstrações decorrentes que Spinoza afirmará esta característica dos corpos compostos, que mesmo com a mutabilidade infinita dos corpos que compõem o indivíduo, o mesmo pode permanecer sem qualquer mudança de forma. O indivíduo é sua singularidade, ou melhor, sendo singular a composição, torna-o único, diferente dos demais corpos compostos que compõem, por sua vez, toda a realidade que está à sua volta. É, portanto, pela união de corpos que um indivíduo se diferencia dos demais indivíduos compostos.

Os corpos, com efeito, (pelo lema 1), não se distinguem entre si pela substância; por outro lado, o que constitui a forma de um indivíduo consiste em uma união de corpos (pela def. Prec.). Ora, esta união (por hipótese), ainda que haja mudança contínua de corpos, é conservada. O indivíduo conservará, portanto, sua natureza tal como era antes, quer quanto à substância, quer quanto ao modo. C.Q.D. (EII, P13, L5, Dem.)

Encontra-se nesta relação de corpos compostos ou não, a sobreposição, a mudança

de direção e de composição dos corpos que, de certa forma, é absolutamente normal, não deixando apesar desta mutabilidade do corpo, de ser corpo individual, sendo singularidade composta de outras singularidades compostas ou não. A resposta para essa possibilidade de mutabilidade dos corpos compostos é que a afetabilidade que a composição proporciona aos corpos, é condição para a composição, já que só há composição se houver relação entre os corpos componentes, ou seja, corpos afetando corpos. Ademais, o que move as partes integrantes dos corpos compostos são as afecções (*affectio*), sendo afecção, por sua vez, uma qualidade que é modificação transitória do sujeito, provido de uma causa externa e/ou interna. No escólio do lema 7, Spinoza sucinta a relação dos corpos entre si, introduzindo as múltiplas maneiras que os corpos podem ser afetados por outros corpos. Ele afirma:

Vemos, assim, em que proporção um indivíduo composto pode ser afetado de muitas maneiras, conservando, apesar disso, sua natureza. Até agora, entretanto, concebemos um indivíduo que se compõe tão-somente de corpos que se distinguem entre si apenas pelo o movimento e pelo o repouso, pela velocidade e pela lentidão, isto é, que se compõem de corpos mais simples. Se, agora, concebemos um outro indivíduo, composto de vários indivíduos de natureza diferente, veremos que também ele pode ser afetado de muitas outras maneiras, conservando, apesar disso, sua natureza. (EII, P13, L7, Esc)

Neste escólio, Spinoza apresenta gêneros de indivíduos, o primeiro gênero seria o de corpos simples que se diferenciariam dos outros corpos pelo movimento e repouso, já no segundo gênero de indivíduos, os corpos seriam compostos de outros corpos simples, diferenciando-se dos demais corpos compostos pela a união dos corpos que os compõem, existindo assim um terceiro gênero de indivíduos que seriam indivíduos compostos de outros indivíduos compostos, *se concebemos, além disso, um terceiro gênero de indivíduos, compostos de indivíduos do segundo gênero, veremos que também ele pode ser afetado de muitas outras maneiras, sem qualquer mudança de forma.* (EII, P13, L7, Esc.). Isso leva Spinoza

a deduzir que *se continuássemos assim, até o infinito, conceberemos facilmente que a natureza inteira é um só indivíduo, cujas as partes, isto é, todos os corpos, variam de infinitas maneiras, sem qualquer mudança do indivíduo inteiro.* (EII, P13, L7, Esc.). Com esta afirmação, a imanência é fincada também na relação extensiva dos corpos, ou seja, os corpos formam um só e mesmo indivíduo inteiro, que é a substância absolutamente infinita, sendo suas partes corpos finitos em sua composição singular e de existência determinada na duração de nossa composição singular e individual. Mas, ao mesmo tempo, a infinitude substancial é compartilhada por meio da extensão, os corpos continuam sendo corpos, mas em outras composições, em outros indivíduos compostos e, conseqüentemente, na natureza inteira.

Spinoza então, direciona sua construção conceitual deste *pequeno tratado* ao corpo humano em si, e é somente nos postulados que ele pensa nas possibilidades do corpo humano em específico, já que o processo constitutivo dos corpos em geral, foi explorado e argumentado, o direcionamento para o corpo humano é somente uma especificação de suas formulações já expostas anteriormente. *O corpo humano compõe-se de muitos indivíduos (de natureza diferente), cada um dos quais é também altamente composto.* (EII, PosI). A composição corporal do ser humano é formada principalmente de outros indivíduos altamente compostos que, por sua vez, também são compostos por outros indivíduos compostos. Nesta cadeia de composição corporal, o homem possui uma posição modal finita, e sua singularidade é afirmada justamente por sua composição e afetabilidade que esta mesma composição o proporciona, pois, é por sua composição que seu corpo estará apto aos encontros (*occursus*) com os outros corpos, como um corpo irá se compor com os corpos à sua volta, de forma adequada ou não, de forma a aumentar potencialmente a sua existência, ou de forma a diminuir a sua força de existir. É na afetabilidade que um corpo vai se distinguindo dos outros corpos, vai se construindo, transformando-se, em um processo de mutabilidade infinita.

É no terceiro postulado que Spinoza desenvolve a questão da afetabilidade nos corpos que compõem o corpo humano e, conseqüentemente,

o corpo humano que é composto por estes mesmos corpos. *Os indivíduos que compõem o corpo humano e, conseqüentemente, o próprio corpo humano, são afetados pelos corpos exteriores de muitas maneiras.* (EII, PosIII). Se houver uma sucessão de maus encontros, os homens são levados somente à passividade, seus corpos se relacionam de forma inadequada com os corpos que os afetam, e essa mistura produz uma ameaça ou até mesmo a destruição das suas constituições, em outras palavras, provocam a diminuição de suas potências de agir e de pensar, podendo ocasionar um desarranjo dos corpos que os compõem, levando até mesmo à morte. O homem não pode ter o controle absoluto sobre as afecções (*affectiones*) que o afetam, os encontros fogem de sua ação. Mas, é neste momento que Spinoza novamente surpreende: não se pode ter o poder absoluto sobre os encontros, mas, pode-se ter o máximo de bons encontros e até transformar maus encontros em bons encontros. O homem, conhecendo os corpos que o compõem, abre uma das possibilidades de ação em si e arranjo de bons encontros, pois, se o homem desconhece seu corpo, não tem a possibilidade de atuação sobre ele.

Os encontros fortalecem ou diminuem a potência de agir e pensar, e o estado de um corpo irá favorecer ou não sua existência. Assim como o corpo que afeta outro corpo será responsável por sua formação singular, no primeiro corolário da proposição 16, Spinoza afirma: *Disso se segue, em primeiro lugar, que a mente humana percebe, juntamente com a natureza de seu corpo, a natureza de muitos outros corpos.* (EII, P16, Co1). E, continuando no segundo corolário; *Segue-se, em segundo lugar, que as idéias que temos dos corpos exteriores indicam mais o estado de nosso corpo do que a natureza dos corpos exteriores, o que expliquei, com muitos exemplos, no apêndice da primeira parte.* (EII, P16, Co2). Ou seja, os corpos, de certa forma, entram o conhecimento dos corpos que os afetam, mas não totalmente, por isso mesmo os bons encontros que um corpo tem com os demais corpos, tem que ser, ao máximo, potencialmente favorecidos, pois, quanto mais potencialmente favorecido, mais um corpo se abre às possibilidades de existência, mais ele se conserva, mais ele é virtuoso. Se um

corpo está desarranjado, e os corpos que compõem este corpo estão desfavorecendo seus encontros, este corpo desarranjado está imediatamente dominado pela exterioridade.

Voltando aos postulados da segunda parte de sua *Ética*, Spinoza afirma a necessidade dos demais corpos que compõem ou não outros corpos; *O corpo humano tem a necessidade, para conserva-se, de muitos outros corpos, pelos quais ele é como que continuamente regenerado.* (EII, PosIV). Reflete-se, primeiramente, sobre o *conserva-se*, lembrando que a conservação da existência é um dos pressupostos fundamentais na filosofia de Spinoza, utilizando do conceito de *conatus* para definir o esforço para conserva-se na existência, e este *conatus*⁶ vai se tornar a pedra de toque de todas as relações humanas, uma força interna que é afetada pela exterioridade, e está perpetuamente se relacionando com os outros, determinando as ações humanas, tornando-se o fundamento da virtude. Neste mesmo postulado, fala-se sobre *necessidade*. Ora, quando Spinoza emprega este conceito, a força de sua argumentação é forte, já que grande parte de sua construção conceitual está fincada no conceito de necessidade. Aquele que age seguindo a necessidade de sua própria natureza, age livremente. Esta liberdade não tira a necessidade de agir, mas a põe. Esta afirmação se distancia de conceitos de liberdades fundadas em uma vontade voluntária em que se escolhe entre alternativas, como o livre-arbítrio divino fincado em um pecado original. O corpo humano

⁶ O *conatus* possui a capacidade ilimitada de ser afetado, de várias formas e modos diferentes, sendo força interna, um esforço para se perseverar e continuar existindo. O homem nunca deseja a morte, a autodestruição não faz parte da natureza humana, que, portanto, só poderá ser destruída por causas exteriores a sua natureza. Este processo de penetração na natureza humana, a partir de uma nova visão do homem, dos afetos e paixões, e da introdução do *conatus* como elemento fundamental e determinante das relações humanas, é uma superação da própria moral moderna, pois os conceitos de bem e mal serão revistos, e não serão tratados como valores morais, do dever, mais sim como aumento e diminuição de nossa potência de agir. Isso é muito marcante, pois traduz todo o inconformismo diante do tratamento que até então era dado às paixões e aos afetos, a supervalorização da vontade baseada na razão e o império da alma sobre o corpo.

tem necessidade de outros corpos para se regenerar, dessa maneira, efetivamente, quando um corpo se depara com outro corpo que se ajusta com o seu, surge um afeto positivo, mesmo que ainda não identificado, ou seja, o homem é uma constituição singular que necessita dos demais corpos que compõem a realidade em que estão inseridos, o reajuntamento, regeneração da composição corporal, estar vivo, existir e expandir-se, são características marcantes dos corpos, que estão potencialmente aptos por sua composição singular.

No sexto postulado, Spinoza enfatiza o arranjar-se aos corpos exteriores: *O corpo humano pode mover e arranjar os corpos exteriores de muitas maneiras.* (EII, PostVI). O corpo tem esta capacidade infinita de afetabilidade, podendo ser arranjado de infinitas maneiras com os corpos que fazem parte de sua composição, assim como com aqueles que estão à sua volta. Mover-se requer justamente a existência de corpos, tanto na composição de um corpo, quanto à sua volta. Um corpo é um corpo arranjado e composto. Em um corpo é impresso a ação dos corpos exteriores, sua relação com os demais corpos é um *mover-se*, chocando-se com todos os corpos que o compõem. E esses choques produzem impressões, ou seja, os encontros que um corpo tem com os corpos exteriores, geram uma modificação impressa por estes corpos exteriores. Como afirma Spinoza:

Quando uma parte fluída do corpo humano é determinada, por um corpo exterior, a se chocar, um grande número de vezes, com uma parte mole, a parte fluída modifica a superfície da parte mole e nela *imprime como que traços do corpo exterior* que a impele. (EII, PosVI) Grifo nosso.

Modificação esta que é determinada por corpos exteriores, traços estes que são formadores da singularidade, já que o arranjo corporal é necessário e incondicional, pois, os corpos necessitam de outros corpos, sejam eles simples ou compostos, é nessa composição, sobreposição ou arranjo que existe a possibilidade de expressar a singularidade, pois, a composição é parte de um processo maior de percepção e afetabilidade corporal, já que o arranjo dependerá tanto de um corpo como do corpo que se choca ou mistura-se com aquele, é um

corpo já composto de outros corpos compostos que misturará de forma positiva ou negativa, de forma a aumentar ou diminuir, de forma a possibilitar a ação ou a passividade perante a realidade. A existência singular é condição para manutenção nos encontros de um corpo.

Todos os modos são partes da teia imensurável e inseparável de relações. As palavras, as ações e os reflexos destas em um universo causal, são necessários. A constituição favorece aos corpos atingidos a agir também, simultaneamente, sobre vários corpos. As causas são diversas, e quanto mais se conhece as causas, maior a potência de agir. Esta multiplicidade e simultaneidade permitem aos modos, sentir e se reconhecerem como atividade plena da totalidade. O momento de descoberta da interioridade, ou seja, o instante em que os modos se descobrem aptos ao conhecimento das causas, justamente por este conhecimento ser fruto da relação de um corpo com os demais corpos que os afetam e que também são afetados por aquele corpo, ocorre a transição da passividade para a ação, na linguagem spinozista, da servidão para a liberdade.

BEM E MAL NA ÉTICA SPINOZISTA

Na *Ética* de Spinoza, percebe-se a superação da própria moral moderna, pois os conceitos de bem e mal serão revistos, e não serão tratados como valores morais, do dever, mais sim como aumento e diminuição da potência de agir. Isso é muito marcante, pois, traduz todo o inconformismo diante do tratamento que até então era dado às paixões e aos afetos, a supervalorização da vontade baseada na razão e o império da alma sobre o corpo. O que é o bem? E o que é o mal? Na quarta parte da *Ética*, Spinoza procura responder tais conceitos, não como valores morais, mas como reflexão. Como Spinoza afirma: “*O conhecimento do bem ou do mal não é outra coisa senão o afeto de alegria ou tristeza, na medida em que temos consciência dela*” (EIV. P8). Ou seja, os afetos que atingem os corpos, de forma tal a formar conceitos a partir destes encontros de afetos alegres e tristes, estimulando a conservação da existência. Aquilo que conserva a existência é bom, o inverso, aquilo que despotencializa, atinge de forma a refrear a

existência é, portanto, mal. Dessa forma, bem é aquilo que é útil, aumenta e favorece a potência de agir; e, ao contrário, o que é prejudicial, diminui e entrava a potência de agir, é mal. Isto é um ato de reflexão, pois, na medida em que se tem consciência dos afetos, as ideias de bem e de mal são conhecidas. “*O verdadeiro conhecimento do bem e do mal, enquanto verdadeiro, não pode refrear nenhum afeto, mas sim somente enquanto considerado como afeto*”. (EIV. P14)

Spinoza deixa claro quando define bem e mal na quarta parte de sua *Ética*; “*Por bem compreenderei aquilo que sabemos, com certeza, nos é útil.*” e “*Por mal compreenderei, por sua vez, aquilo que sabemos, com certeza, nos impedir que desfrutemos de algum bem.*” (EIV, Def 1 e 2). Portanto, bem não é senão aquilo que com certeza é útil. Este seu peculiar utilitarismo estabelece uma nova visão da moral para além dos valores. Agir, em Spinoza, é um ato de liberdade, de superação da passividade nas paixões. Em estado passional os homens se conservam guiados pela imaginação, tendo mais possibilidades de sofrer; ao agir, conserva-se guiado pelo intelecto, conhecendo e agindo. Este ato de agir, em Spinoza, distancia-se de qualquer vínculo com a moralidade cristã, ou mesmo de qualquer moralidade que tem em vista uma anulação perante o outro. Não se deve agir baseado na vontade e fundamentando esta em valores morais de bem ou mal, este ato de liberdade está para além desses valores e preconceitos, agindo apenas pela sua virtude interior e de sua compreensão.

A gênese está fundamentalmente relacionada à realidade de vivência, já que as ideias de bem e mal são noções produzidas pela razão, na medida em que considera o homem como um ser que, na natureza, possui autoridade, que exprime o que lhe é útil, ou o que lhe é prejudicial. Essa produção induz a pensar a partir de um ponto de vista de inserção dos homens no tempo, cultura e sociedade em que fazem parte. As noções de bem e de mal são frutos das relações com o mundo e com a construção estrutural dos corpos.

No que diz respeito ao bem e ao mal, também não indicam nada de positivo nas coisas, consideradas em si mesmas, nem são outra

coisa que modos de pensar ou razões, que formamos por compararmos as coisas umas com as outras. Na verdade, uma só e a mesma coisa pode ser ao mesmo tempo boa, má e ainda indiferente. (EIV Pref.)

Os corpos não possuem moralidade, os afetos não podem ser considerados bons ou ruins na medida em que se encontram com os corpos e mentes, os afetos são ativos na medida em que são ativados pelos modos. Por isso, falar em afeto é falar em encontro e, conseqüentemente, no corpo e suas potencialidades. Moralidade não tem sentido nenhum na *Ética* spinozista, não há premiação, não há recompensa ou mesmo retaliação. Assim, a moral em si está relacionada à localização de um hábito de uma determinada sociedade, já Spinoza preocupa-se com toda a estrutura humana de relações afetivas.

Diante das relações afetivas e de suas forças no corpo, Spinoza é categórico, o homem é um ser que participa intensamente destas relações afetivas, sua composição é fundamentalmente de afetos que são causa ativa ou são produzidos pelos encontros. Por isso, para Spinoza não é somente o conhecimento do bem e do mal que é essencial, pois, para ele as relações humanas ultrapassam os conceitos, as relações não são somente criações de conceitos, mas sim produção de afetos, choques, construções, composições e decomposições, confirma-se na proposição 14 da quarta parte; “*O conhecimento verdadeiro do bem e do mal, enquanto verdadeiro, não pode refrear qualquer afeto; poderá refreá-lo apenas enquanto considerado como afeto.*” (EIV, P14). Conhecer a verdade sobre bem e mal não é certeza de conquista da liberdade de ação diante do mundo, as relações entre corpos ultrapassam estas construções conceituais, um afeto só pode ser refreado por outro afeto mais potente, mais forte do que o afeto que ele sucedeu.

Isso é de suma importância para o entendimento da argumentação spinozista das relações afetivas, o corpo anseia ser composto, ele é uma composição que a todo momento deseja sua auto afirmação, conservando-se perante a totalidade. Sua singularidade transforma sua identidade diante das outras singularidades, o homem *corpo/mente* afeta

outros corpos e mentes destrinchando relações compositivas, bem e mal serão aspectos constitutivos destas composições, quanto mais um corpo se conserva, mais é afetado por afetos alegres e potencializantes, afirmando sua individualidade. Não obstante, quanto mais se decompõe, mais é fraco e indisposto quanto ao mundo e aos encontros. Spinoza afirma:

Do conhecimento verdadeiro do bem e do mal, enquanto afeto, surge necessariamente um desejo, que é tanto maior quanto maior é o afeto do qual surge. Como, entretanto, este desejo (por hipótese) surge por compreendermos algo verdadeiramente, ele segue-se, portanto, em nós, enquanto agimos. E deve, por isso, ser compreendido exclusivamente por meio de nossa essência e, como conseqüência, sua força e expansão devem ser definidas exclusivamente pela potência humana. Além disso, os desejos que surgem dos afetos pelos os quais somos afligidos também são tanto maiores quanto mais veementes forem esses afetos. Sua força e expansão devem, pois, ser definidas pelas causas exteriores, a qual, em comparação, supera indefinidamente a nossa potência. (EIV, P14)

Expandir-se, a alegria que é sempre boa afirma e expande a totalidade de um corpo, que se sente ativo e necessariamente inserido na substância. Enquanto a tristeza ou mal o afasta do conhecimento de sua existência. Afetos alegres e afetos tristes em uma constante transição afetiva, a vivência atribui parâmetros de moralidade que não existem como entidades absolutas que sempre existiram, regulando as ações, pensamentos e corpos. Nesta dinâmica dos afetos, só o conhecimento verdadeiro do bem e do mal não são suficientes, construir-se como modos que estão para além do bem e do mal absolutos, uma produção dinâmica da existência, compondo as peculiaridades, estando sempre *sendo*, um processo perpétuo de transformação de si.

A alegria aqui é pura potência⁷, é elevação contínua da manutenção e expansão das

⁷ Ansaldi ressalta a questão da afirmação da potência juntamente com o conhecimento da natureza humana, sendo muito importante para a compreensão dos afetos e da corporiedade e moralidade em Spinoza: “*L'affirmation pleine et complète de notre puissance ce la vertu ce ne peut en aucune façon impliquer un « changement » (mutatio) de notre « forme » (forma) : un tel changement ne peut intervenir que sous* (CONTINUA)

possibilidades enquanto modos, ao afirmar que os afetos são condições de existência, traduz-se, na verdade, a natureza humana a partir de elementos fundamentais da existência. Assim, a transformação é disparada com os afetos e a sua imanência com os corpos, sujeitos de transformação das singularidades. Afetos que oscilam, instáveis e completamente relacionados com as composições estruturais.

As relações entre corpos e afetos e suas implicações morais tendem a ser melhor compreendidas quando, nestes conceitos ou entre estes conceitos, está a virtude. Pois, a virtude é o chamamento de uma moralidade, é a ação moralmente correta e ansiosamente esperada daqueles que participam desta ou daquela moralidade. Em Spinoza, virtude também é um conceito que ganha uma nova roupagem e, conseqüentemente, um uso que implica outras noções, como a da própria moralidade. Spinoza aqui, continua escapando da moralidade judaica-cristã e suas noções de recompensa extraterrena. Não há parâmetros de moralidade, não há modelos de existência que se sobressaíam a outras existências, como

(CONTINUAÇÃO DA NOTA 7) *l'action des causes extérieures nous réduisant à une impuissance définitive. La perfection dont nous sommes capables, et qui correspond à la «réalité» de notre nature, se laisse appréhender dans la nécessité expressive de la puissance qui s'effectue à partir et à travers les caractères propres à cette même nature. Le «modèle de la nature humaine» ce l'homme qui vit sous la conduite de la raison ou le sage ce réalise ou accomplit toute la transition de la puissance attribuable à la nature humaine. C'est ainsi qu'il est un «modèle» de perfection : sa nature ne peut être que la transition de sa puissance, l'actualité causale de son effort, la productivité de son essence dans la recherche du «bon» et de l'utile. Cette puissance devient par là même la joie de la perfection humaine, autrement dit le passage ou la dynamique transitive de l'effectuation concomitante de la puissance de l'âme et du corps . La nature humaine se reùète désormais dans son «modèle» : «Plus grande est la joie dont nous sommes affectés, plus grande la perfection à laquelle nous passons et plus, en conséquence, nous participons de la nature divine». La puissance affirmative de notre nature trouve son accomplissement dans la connaissance même de Dieu : cette connaissance constitue la transitio la plus intense de notre puissance, la perfection adéquate à notre nature humaine.*” Ansaldi S., *Amour, perfection et puissance : un modèle de la nature humaine ?* En marge de la Cinquième Partie de l'Éthique (Spinoza et G. Bruno), **Archives de Philosophie**, 2001/4, Volume 64, p. 741-756.

castiçais inquebráveis que legislam sobre a vida humana.

A manutenção da existência modal é, para Spinoza, essencial, substancial e parte imanente da vida, pois, consiste em compreender a estrutura e as possibilidades de modificação do corpo. A compreensão dessa estrutura é o primeiro ato rumo à ação e, conseqüentemente, à liberdade em Spinoza. Por isso, deve-se ter os olhos atentos aos falsos usos do conceito de liberdade. Para Spinoza, toda tentativa de forjar a liberdade em vontades individuais sem qualquer atenção aos mecanismos afetivos de construção e desconstrução da singularidade, é uma sátira. Falta visão para os moralistas enxergarem além de suas virtudes enganosas, ou não falta nada, já que grande parte de suas palavras são pensadas e utilizadas conscientemente, mesmo assim, continua sendo uma argumentação insana daqueles que fixam suas liberdades em devaneios políticos e sociais.

Partindo do pressuposto do homem e de seus afetos e da questão da virtude, poder-se-ia cogitar questões cruciais do pensamento spinozista, primeiramente as perspectivas do homem, do bem e do mal, que foram anteriormente discutidas, em seguida, pensar nos deslocamentos conceituais que são produzidos para ratificar uma ideologia de uma determinada classe ou grupo ideológico. As conseqüências são visíveis, uma sociedade do medo, moralista e extremamente preconceituosa. Esquecem-se que os corpos desejam e que, por meio dos afetos, potencializam sua existência, e mais, desconhecem que afetos são afetos, independente de quem os utilizam, não há moral nos afetos, só a composição dos corpos, tal como suas relações com os afetos, é que determina suas variações.

Virtude é viver, é existir. Poderia ser esta a regra de ouro da compreensão de vida e de virtude em Spinoza, na quarta parte de sua *Ética*, o autor atenta acerca do que é ser virtuoso: “*Agir absolutamente por virtude nada mais é, em nós, do que agir, viver, conservar o seu ser (estas três coisas têm o mesmo significado), sob a condução da razão, e isso de acordo com o princípio de buscar o que é útil para si próprio.*” (EIV, P24.). Esta proposição é importante para entender a virtude

e, conseqüentemente, o que seria moral em Spinoza. Nessa passagem, Spinoza afirma que agir, viver e conservar o seu ser são a mesma coisa, tem o mesmo significado conceitual. Encontra-se aqui, uma ruptura da compreensão de que em Spinoza há somente uma filosofia da conservação, sem nenhuma vivência de suas possibilidades afetivas, sendo somente um brinquete dos afetos, faltando ao homem toda e qualquer possibilidade de viver e não somente existir. Existência, em Spinoza, é a possibilidade de ação, viver uma gama de experiências e composições corporais, *ser-sendo* a todo o momento, várias transformações constantes de si mesmo.



REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

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

ANSALDI S., *Amour, perfection et puissance : un modèle de la nature humaine ? En marge de la Cinquième Partie de l'Éthique (Spinoza et G. Bruno)*, **Archives de Philosophie** 2001/4, Volume 64, p. 741-756

BALIBAR, Etienne. **Spinoza: De la individualidad a la transindividualidad**. 1. ed. Córdoba (Argentina): Encuentro Grupo Editor, 2009.

DELEUZE, Gilles. **Espinoza – Filosofia prática**. Tradução de Daniel Lins e Fabien Pascal Lins. São Paulo: Escuta, 2002.

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

MARTINS, André. *Nietzsche, Espinoza, o acaso e os afetos encontrados entre o trágico e o conhecimento intuitivo*. **O que nos faz pensar**, n. 14. Rio de Janeiro: PUC-RJ, 2000, p. 183-198.



EN TORNO DE LA DISTINCIÓN EXISTENTE ENTRE LOS ATRIBUTOS SEGÚN SU SENTIDO SPINOZIANO

JUAN DIEGO MOYA BEDOYA *

[I] ¿Cuál es el problema por resolver?

El problema consiste en que existe, en *Ethica ordine geometrico demonstrata*, I, definición cuarta, una ambigüedad.

La referida ambigüedad es semántica y consiste, concretamente, en la posibilidad de interpretar el *definiens* en conformidad con una multitud de sentidos. Francis Stuart Haserot (en F. S. Haserot, 1974) se ha referido a ocho sentidos distintos.

[I.I] Históricamente, la definición cuarta de la parte primera de la *Ethica ordine geometrico demonstrata* ha posibilitado tanto una interpretación objetivista cuanto una interpretación subjetivista del nexo existente entre la substancia y sus atributos.

Para desambiguar esta definición, imperioso es el recurso a otros textos de Benedictus de Spinoza. Hasta donde se nos alcanza, los más pertinentes para emprender la correspondiente supresión de ambivalencia son el escolio de la proposición décima de la parte primera de la *Ethica ordine geometrico demonstrata*, y el escolio de la proposición séptima de la parte segunda de la *Ethica ordine geometrico demonstrata*.

El primero de ellos es propicio a una lectura objetivista, puesto que establece un ligamen de proporción directa entre la realidad de una substancia, hecho plenamente independiente del intelecto –o bien el infinito, o bien el finito-, y la multitud de sus atributos.

El segundo es propicio a una interpretación subjetivista de la relación substancia-atributo, toda vez que afirma,

* Docente e investigador de la Escuela de Filosofía de la Universidad de Costa Rica. Dicta lecciones en las secciones de Historia del Pensamiento y de Metafísica de la Escuela de Filosofía. E-mail: barujspin@yahoo.es

tácitamente, que una y la misma substancia son la cosa pensante y la cosa extensa, el discernimiento entre las cuales estriba en que el intelecto –o bien el infinito, o bien el finito- concibe una y la misma substancia ora bajo el aspecto de la *cogitatio*, ora bajo el aspecto de la *extensio*. Desde el punto de mira de este escolio, sobre el cual fúndase el monismo de aspecto dual, con el cual el autor se aproximó al pseudo problema de la comunicación entre las substancias – concretamente, de la comunicación entre las substancias pensante, afirmada como existente por EOGD, ii, i, y extensa, afirmada como existente por EOGD, ii, ii-, la substancia pensante y la substancia extensa son *una eademque substantia, quae jam sub hoc, jam sub illo attributo comprehenditur* (EOGD, ii, vii, Sch. [p. 90, líneas 6-8]). Desde el punto de mira de este escolio, la multitud de los atributos parece indiferente en relación con la realidad (*aut esse*) de la cosa.

Habida cuenta de que dos son las referidas aproximaciones al ligamen substancia-atributo y de que su incompatibilidad es genuina, hemos creído indispensable recurrir a una vía media para resolver el problema. La susodicha vía implica una consideración del tema de la *distinctio*, respecto del cual propondremos una correlativa cartografía.

[I.II] Tácitamente hemos asumido que todas las posibles interpretaciones inscriben en dos marcos conceptuales distintos de referencia, *scil.*: ¹el objetivista, adoptado por comentaristas

¹ Nuestras fuentes documentales secundarias, tanto bibliográficas cuanto hemerográficas, son las siguientes: Jonathan Bennett. (1990) *Un estudio de la ética de Spinoza*. Traducción de José Antonio Robles García. México, D. F.: Fondo de Cultura Económica, Colección de Obras de Filosofía. Edwin M. Curley. (1988) *Behind the Geometrical Method. A Reading of Spinoza's Ethics*. Princeton, Nueva Jersey: Princeton University Press. (1969) *Spinoza's* (CONTINUA)

del fuste de Harold H. Joachim (en su *A Study of the Ethics of Spinoza* [1901]; H. H. Joachim, 1964: p. 21, donde aseveró que los atributos son caracteres fundamentales de la realidad última), G. H. R. Parkinson (en *Spinoza's Theory of Knowledge* [1954]),² Harold Foster Hallet (en *Benedict de Spinoza. The Elements of his Philosophy* [1957]; H. F. Hallet, 1957: p. 17),³ Martial André-Joseph Gueroult (en su *Spinoza. I. Dieu (Éthique, I)* [1968]), Edwin M. Curley (en *Spinoza's Metaphysics* [1969], p. 43 y en *Behind the Geometrical Method* [1988], p. 30) y Alan Donagan (en A. Donagan, 1973)⁴; y el

subjetivista, adoptado por comentaristas del fuste de G. W. F. Hegel, Johann Eduard Erdmann (en su *Geschichte der Philosophie*, p. 63 [según la edición de 1896 {cf. G. H. R. Parkinson, 1954: p. 84, nota 4}], Paul Deussen (en *Die neuere Philosophie* [1917], p. 60 [*Loc. cit.*]), Harry Austryn Wolfson (en *Spinoza's Philosophy. Unfolding the Latent Processes of His Reasoning* [1934]), Paul Wienpahl (en *The Radical Spinoza* [1979]; P. Wienpahl, 1990: p. 80) y Jonathan Bennett (en *A Study of Spinoza's Ethics* [1984]; Jonathan Bennett, 1990: p. 153).⁵

Por 'lectura objetivista' entendamos la lectura del nexo sustancia-atributos como si fuese un vínculo antecedente respecto del conocimiento; por 'lectura subjetivista', la lectura del nexo sustancia-atributos como si no fuese un vínculo antecedente respecto del conocimiento, *i. e.*, como no preexistente al acto intelectual. Desde este punto de vista, 'subjetivista' es toda lectura de la distinción existente entre una sustancia y sus atributos, desde cuyo punto de vista no preexiste, en absoluto, a la operación discriminante del intelecto (cf. G. H. R. Parkinson, 1954: pp. 84, 85).

[I.III] El comentarista estructuralista francés Martial Gueroult, connotado adherente a la interpretación objetivista, en su colosal *Spinoza* (parte i: 1968; parte ii: 1974), ha interpretado las proposiciones i-viii de *Deo* como la deducción de los elementos constituyentes de la divina esencia, las cuales son los atributos uniatributivos. Las primeras cuatro proposiciones funcionan como lemas para las demostraciones de las proposiciones v-viii. La proposición v enuncia la propiedad de unicidad intragenérica; las proposiciones vi y vii, la propiedad de aseidad; la octava, finalmente, la propiedad de infinitud.

(CONTINUAÇÃO DA NOTA 4) el presente artículo-, cf. "Essence and the Distinction of Attributes in Spinoza's Metaphysics", de Alan Donagan, pp. 180-181. El artículo de Alan Donagan figura en Marjorie Grene (1973): *Spinoza. A Collection of Critical Essays*. Edited by Marjorie Grene. Garden City, Nueva York: Anchor Books y Doubleday, Modern Studies in Philosophy Series (Editora general: Amelie Oksenberg Rorty), pp. 164-181.

⁵ Donde se precisa que los atributos no son propiedades básicas de los existentes, contrariamente a lo establecido por H. H. Joachim.

(CONTINUAÇÃO DA NOTA 1) *Metaphysics: An Essay in Interpretation*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press. Gilles Deleuze. (1996) *Spinoza y el problema de la expresión*. Traducción de Horst Vogel. Barcelona: Muchnik Editores, S. A., Colección "Atajos" (Número 10). Martial Joseph-André Gueroult. (1997) *Spinoza. I. Dieu. (Éthique, I)*. Reimpresión de la primera edición (1968). París: Éditions Aubier-Montaigne. Harold Foster Hallet. (1957) *Benedict de Spinoza. The Elements of His Philosophy*. Londres: The Athlone Press y University of London. Stuart Newton Hampshire. (1982) *Spinoza*. Versión española de Vidal Peña García. Madrid: Alianza Editorial, Colección "Alianza Universidad". Charles E. Jarrett. (1977) "Some Remarks on the 'Objective' and 'Subjective' Interpretations of the Attributes". En *Inquiry. An Interdisciplinary Journal of Philosophy and the Social Sciences*, XX (1977), pp. 447-456. Harold H. Joachim. (1964) *A Study of the Ethics of Spinoza* (Ethica ordine geometrico demonstrata). First published in 1901. Nueva York: Russell & Russell Inc. G. H. Radcliffe Parkinson. (1954) *Spinoza's Theory of Knowledge*. Oxford: The Clarendon Press. Paul Wienpahl. (1990) *Por un Spinoza radical*. Traducción de Adolfo Castañón, Leticia García Urriza y Alfredo Herrera Patiño. México, D. F.: Fondo de Cultura Económica, Sección de Obras de Filosofía.

² A la consideración epistemológica del cual similarísima es la de Warren Kessler en "A Note on Spinoza's Concept of Attribute", pp. 193, 194. En Eugene Freeman & Maurice Mandelbaum (Editores): *Spinoza. Essays in Interpretation*. La Salle, Illinois: Open Court Publishing Co., pp. 191-194.

³ Donde escribió que lo absolutamente indeterminado debe ser, en relación con su actualización determinada, una *determining agency*. Asimismo, una *reflectively determinate agency* –determinación reflexiva que acaece por conducto de una instancia que participa de la naturaleza. Por razón de lo cual, precisó H. F. Hallet, el atributo consiste en una específica actualización de la sustancia (*Loc. cit.*).

⁴ En relación puntual con la relevancia de esta definición aclaratoria para cimentar la aseveración de la realidad extracogitativa de los atributos y de su distinción real mayor –tesis que no hemos asumido en (CONTINUA)

Las proposiciones ix-xv, las cuales constituyen la segunda parte de la primera parte de *De Deo*, son la exposición deductiva y demostrativa de la divina esencia; por mejor decir, su construcción expositiva, la cual involucra, como primordios, a los atributos. Por razón de transitividad, las propiedades inherentes a las substancias uniatributivas, las cuales les pertenecen como a substancias, también corresponden a la substancia absolutamente infinita.

En acuerdo con el comentador francés, para afirmar que la substancia única (=SU) también posee cada una de esas propiedades, el Sefardí se fundó sobre un *argumentum a fortiori*: si una substancia uniatributiva, sea cual fuere, posee una propiedad como la aseidad, entonces, con mayor razón, la SU la posee. Es así que lo primero; por lo tanto, también lo segundo. Además, [...] elles lui seront accordées dans le sens le plus éminent. La substance divine sera, en effet, unique, non seulement en son genre, mais absolument; elle existera par soi, non seulement autant que toute autre substance, mais avec infiniment plus de force; elle sera infinie, non seulement en son genre, mais infiniment (M. Gueroult, 1997: p. 109). [(...) Le serán atribuidas en el sentido más eminente. La substancia divina será, en efecto, única, no solamente en su género sino absolutamente; existirá por sí, no solamente tanto como toda otra substancia, sino con fuerza infinitamente mayor; será infinita, no solamente en su género sino infinitamente.]

Su alegato se funda, aparentemente con exclusividad, sobre la siguiente referencia spinoziana: *Substantia unius attributi non, nisi unica, existit (per Prop. 5), & ad ipsius naturam pertinet existere (per Prop. 7)* (EOGD, i, viii, Dem. [p. 49, líneas 11-12]). [La substancia de un atributo no existe a menos que sea única, y a su naturaleza pertenece existir.]

[I.III.I] Ahora bien, creemos que esta proposición puede ser interpretada de la siguiente manera: Si existiese una substancia de un único atributo, entonces ella sería única.

Esta proposición se deriva, como un corolario, de EOGD, i, v. En conformidad con lo planteado, el texto aducido por M. Gueroult es

un enunciado condicional contrafactual, toda vez que la substancia existente *in rerum natura* es única (cf. EOGD, i, xiv).

Nuestra interpretación no genera los problemas que genera la gueroultiana, la cual no puede explicar que el Sefardí haya establecido, en el escolio de EOGD, i, x, que dista de ser absurda (*longè abest, ut absurdum sit* [EOGD, i, x, Sch. {p. 52, líneas 9-10}]) la atribución, a una substancia –a la luz de EOGD, ii, vii, Sch. (p. 90, líneas 6-8), aseveramos que una y la misma-, de una pluralidad de atributos. La interpretación gueroultiana exige la afirmación de una correspondencia biunívoca de substancia y de atributo. Empero, si semejante correspondencia es exigida, ¿cómo cabe explicar que, *sine contradictione*, el Amstelodamense haya reconocido, a continuación, la posibilidad de que una y la misma substancia posea una multitud de atributos?

[I.IV] Puesto que la interpretación de Harry Austryn Wolfson (1887-1974), afamadísimo historiador de las filosofías hebrea y arábiga, y uno de los más prominentes *scholars* dentro del ámbito de los estudios spinozistas, es la prototípica entre las de especie subjetivista, reproduciremos uno de sus textos:

The God or substance of Spinoza, like the God of mediaeval rationalists, is unknowable in His essence. He may indeed, in Spinoza's view, be immediately perceived by intuition as a clear and distinct idea, but He is not subject to knowledge that defines its object in terms broader and more general (H. A. Wolfson. *Spinoza's Philosophy. Unfolding the Latent Processes of his Reasoning*. First published 1934 [Copyright 1962]. Cambridge, Massachusetts y Londres [1983]: Harvard University Press, p. 142).

[El Dios o substancia de Spinoza, como el Dios de los racionalistas medioevales, es incognoscible en Su esencia. Puede ser, en realidad, según la visión de Spinoza, inmediatamente percibido por intuición como una idea clara y distinta, pero Él no está sometido a conocimiento que define su objeto en términos de mayor amplitud y más generales.]

Desde este punto de vista, la naturaleza real de Dios debe permanecer allende de la

comprensión, y los atributos se transfiguran en términos descriptivos que, literalmente interpretados, expresan

- (a) o propiedades de especie cualitativa,
- (b) o denominaciones extrínsecas
- (c) o acciones.

Ninguno de ellos posee raigambre ontológica en Dios, cuya esencia es simplicísima y *quoad nos* latebrosa:

It was, however, generally agreed [por parte de los teólogos medievales] that attributes could not be taken in a sense which would imply plurality in the divine essence or a similarity between God and His creatures. It was therefore commonly recognized that attributes are not to be taken in their literal sense (H. A. Wolfson, 1983: p. 143). (Lo añadido es nuestro).

[Era, sin embargo, generalmente aceptado que los atributos no podían ser asumidos en un sentido que implicaría pluralidad en la divina esencia, o una similitud entre Dios y Sus criaturas. Era comúnmente reconocido, por lo tanto, que los atributos no deben asumirse en su sentido literal.]

[I.V] Célebre fue, como expositor de la lectura subjetivista, G. W. F. Hegel (1770-1831), desde cuyo punto de vista los atributos de la substancia única son, *exclusive*, determinidades exteriores a la substancia. Es un intelecto situado “fuera” de la substancia, aquél hontanar que confiere “existencia”, ciertamente aminorada, a las mentadas determinidades. Desde este punto de vista, el monismo spinoziano es una doctrina carencial, puesto que según él la reflexión y la múltiple determinación que le es aneja permanecen fuera del contenido:

Der Spinozismus ist darin eine mangelhafte Philosophie, dass die Reflexion und deren mannichfaltiges Bestimmen ein äusserliches Denken ist- (*Wissenschaft der Logik*, I [G. W. F. Hegel, 1978: p. 376]).⁶

⁶ Las fuentes primarias hegelianas consultadas son las siguientes: G. W. F. Hegel (1989): *Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1827). En *Gesammelte Werke. Band XIX*. Im Auftrag der Rheinisch-Westfälischer Akademie der Wissenschaften herausgegeben von Wolfgang Bonsiepen und Hans-Christian Lucas. Hamburgo: Felix Meiner Verlag. (1986) *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. Dritter Band*. En *Werke. XX*. Francfort (CONTINUA)

[El spinozismo es una deficiente filosofía en este punto: que la reflexión y su vario determinar es un pensamiento extrínseco.]

De acuerdo con esta interpretación, ningún atributo es una forma de ser que posea *fundamentum in re*, *i. e.*, en la realidad de la substancia. G. W. F. Hegel no concibió el atributo como elemento formal inmanente de la substancia, en el cual la substancia autoconstitúyese como realidad.⁷ El atributo es una forma exterior “proyectada”, sobre la substancia –como si éste fuese una pantalla de cinematógrafo-, por el intelecto –el cual, en conformidad con la analogía metafórica invocado, compórtase como un proyector. Permanece fuera de la substancia y no existiría como el intelecto no le prestase entidad representacional.

Imbuido de esta lectura, el filósofo suabo procedió a subrayar la exterioridad del atributo respecto de la substancia, la cual ubícase allende de los atributos como realidad latebrosa e incognoscible.⁸

(CONTINUAÇÃO DA NOTA 6) del Meno: Suhrkamp Verlag. (1978) *Wissenschaft der Logik. Erster Band: Die objektive Logik (1812-1813)*. En *Gesammelte Werke. Band XI*. Im Auftrag der Rheinisch-Westfälischer Akademie der Wissenschaften herausgegeben von Friedrich Hogemann und Walter Jeschke. Hamburgo: Felix Meiner Verlag.

⁷ Gilles Deleuze (1925-1995) ha conceptuado el atributo como una expresión unívoca de Dios, expresión que constituye la esencia divina *quatenus natura naturans* (cf. G. Deleuze, 1996: p. 43). Todo atributo es una condición formal unívoca bajo la cual Dios existe y actúa, es decir, autoconstitúyese como realidad (cf. G. Deleuze, 1996: p. 97). Desde este punto de vista, por expresarlo con Stuart Newton Hampshire, la naturaleza, la cual despliega sus poderes esenciales por conducto de sus atributos y de sus modos, se constituye a sí misma como naturaleza existencializada, o sea, naturada, la cual es un sistema causal plenamente inteligible del cual cada cosa singular participa como integrante. Cf. S. N. Hampshire, 1982: p. 35.

⁸ En el cuarto apéndice de su capital *Spinoza. I. Dieu (Éthique, I)*, Martial Joseph-André Gueroult hizo mención de que como la interpretación hegeliana sea correcta, entonces el atributo spinoziano devendrá, desde el punto de vista de la teoría ontológica, una mera forma proyectada por un intelecto de especie fenomenizante, o sea, un intelecto similar a aquél sobre el cual teorizó, epistemológicamente, Immanuel Kant. Cf. M. J.-A. Gueroult, 1997: p. 468.

[I.V.I] Como se adopte la interpretación hegeliana, entonces habrá de negarse la inteligibilidad de la substancia. Empero, semejante inteligibilidad fue elocuentemente afirmada por el Sefardí.

Habida cuenta de que la substancia según la lectura hegeliana es incognoscible, entonces el isomorfismo de cosa e idea (cf. *Ethica ordine geometrico demonstrata*, ii, vii),⁹ cifra del “idealismo de Spinoza” –de acuerdo con la versión de Léon Brunschvicg (1869-1944)-, i. e., la radical escibilidad de la substancia única, deviene imposible. El Benedictus de Spinoza hegeliano sustentó la tesis según la cual la realidad posee una incognoscible constitución intrínseca:

Vierte Definition. Das zweite der Substanz sind die Attribute; diese gehören dazu. “Unter Attribut verstehe ich das, was der Verstand von der Substanz erfasst als ihr Wesen ausmachend”; und nur dies ist wahr bei Spinoza. Das ist grosse Bestimmung; das Attribut ist zwar Bestimmtheit, aber Totalität. Er hat nur zwei, Denken und Ausdehnung. Der Verstand fasst sie als das Wesen der Substanz; das Wesen ist nicht höher als die Substanz, sondern sie ist nur Wesen in der Betrachtung des Verstandes. Diese Betrachtung ist ausserhalb der Substanz; sie kann in zwei Weisen betrachtet werden, als Ausdehnung und Denken. Jedes ist Totalität, der ganze Inhalt der Substanz, aber nur in einer Form [...] (*Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, iii [G. W. F. Hegel, 1986: p. 169]).

[Cuarta definición. Lo segundo de la substancia son los atributos. Estos pertenecen a ésta. “Bajo atributo entiendo lo que el entendimiento capta de la substancia como constituyendo su esencia”; y sólo esto es verdadero en Spinoza. Ésta es una gran determinación. El atributo es en verdad

⁹ Tesis isológica que el autor alemán adoptó en, ex. g., el artículo cxiv de la *Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1817). El isologismo se funda sobre el hecho de que el concepto único sea lo sustantivo. El intelecto reflexionante asume a los distintos como autosuficientes y afirma, posteriormente, su respectividad. Asimismo, yuxtapone ambas operaciones y no puede, empero, unificar los pensamientos bajo el concepto. Cf. G. W. F. Hegel: *Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, cxiv.

determinidad, pero totalidad. Sólo tiene dos: pensamiento y extensión. El pensamiento los capta como la esencia de la substancia. La esencia no es más elevada que la substancia, sino que es solo esencia en la consideración del entendimiento. Esta consideración es exterior a la substancia. Ella puede ser considerada de dos maneras: como extensión y pensamiento. Cada una es totalidad, el íntegro contenido de la substancia, pero sólo en una forma (...).]

Advirtamos que la lectura de Georg Wilhelm Friedrich Hegel comenzó con una resemantización unilateral de ‘*attributum*’. El atributo consiste, según Benedictus de Spinoza, en aquello que el intelecto percibe como constituyente de la esencia de una substancia: Per attributum intelligo id, quod intellectus de substantiâ percipit, tanquam ejusdem essentiam constituens (*Ethica ordine geometrico demonstrata*, i, Df. iv). [Por atributo entiendo lo que el intelecto percibe respecto de una substancia, como constituyente de su esencia.]

La lectura hegeliana transfigura al atributo en una determinidad, a la cual cumple ser totalidad *in suo genere*. Esta interpretación del atributo *spinozano sensu*, corresponde *grosso modo* a la segunda lectura –como ya hemos hecho advertir, entre ocho posibles- que, de la definición cuarta de *De Deo*, hizo Francis Stuart Haserot –lectura desde cuyo punto de vista, el ‘*intellectus*’ invocado por el *definiens* de ‘*attributum*’ denota al intelecto finito.¹⁰

“2. By attribute I understand that which the finite intellect perceives of substance as constituting its essence.” This version is excluded for the same reasons that apply to version 1. The finite intellect cannot apprehend an infinity of attributes. If it cannot, there are attributes which it does not perceive. But this contradicts the sense of the present version (cf. F. S. Haserot, 1974: p. 31).¹¹

¹⁰ Esta interpretación descártase mediante la apelación a un texto en particular: EOGD, ii, vii, Sch. (p. 90, líneas 3-5).

¹¹ La fuente hemerográfica consultada es Francis Stuart Haserot (1974): “Spinoza’s Definition of Attribute”. En S. Paul Kashap (Editor): *Studies in Spinoza. Critical and Interpretative Essays*. Berkeley: University of California Press, pp. 28-42.

[“2. Por atributo entiendo lo que el intelecto finito percibe de la substancia como constituyendo su esencia”. Esta versión es excluida por las mismas razones que se aplican a la versión 1. El intelecto finito no puede aprehender una infinidad de atributos. Si no puede, hay atributos que no percibe. Empero, esto contradice al sentido de la presente versión.]

La segunda interpretación –segunda en conformidad con la enumeración adoptada por F. S. Haserot- es inadecuada, puesto que el *definiens* involucra, según ella, extrema restricción y no es, por lo tanto, coextensivo con el *definiendum*.

[II] Resolución del problema:

[II.I] En primer lugar, precisemos una *tabula generum distinctionum*:

(1) Distinción informativa (=distinción aumentativa):

(1.1) Distinción real mayor (=distinción numérica), la cual media, exclusivamente, entre substancias.

(1.2) Distinción real menor, *h. e.*, *distinctio modalis*, la cual media entre modos.

(1.3) Distinción formal, *i. e.*, *distinctio rationis ratiocinatae*.

(2) Distinción no informativa (=distinción no aumentativa), *h. e.*, *distinctio rationis ratiocinantis*.

La distinción de razón ratiocinada es una distinción informativa, en el sentido de que es epistémicamente ampliativa. Si es epistémicamente ampliativa, entonces enriquece nuestro conocimiento de la realidad.

Ahora bien, habida cuenta de que es una distinción de razón, no es una distinción que implique la distinción real numérica entre los objetos discernidos. En esta medida, difiere en forma no trivial de la distinción de razón ratiocinante, la cual no es, en realidad, distinción alguna. La distinción de razón ratiocinante es una distinción exclusivamente nominal.

René Descartes emuló, al diferenciar ambas modalidades de la distinción de razón, a Francisco Suárez (1548-1617), *S. I.*; concretamente, al Doctor Eximio de las *Disputationes Metaphysicae* (=DM), Disputación vii, sección i, artículo iv –y de DM, vii, i, v-:

Secundo est certum dari praeter distinctionem realem distinctionem rationis. Et est illa quae formaliter et actualiter non est in rebus, quae sic distinctae denominantur prout in se existunt, sed solum prout substant conceptibus nostris et ab eis denominationem aliquam accipiunt, quomodo distinguimus in Deo unum attributum ab alio, vel relationem identitatis a termino, quando dicimus Petrum esse idem sibi. Haec autem distinctio duplex distingui solet: una, *quae non habet fundamentum in re* et dicitur *rationis ratiocinantis*, quia oritur solum ex negatione et operatione intellectus; alia, *quae habet fundamentum in re* et a multis vocatur *rationis ratiocinatae*, quamvis haec vox sicut impropria valde est, ita et aequivoca esse potest (DM, Disputación vii, sección i, artículo iv [F. Suárez, 1960, ii: p. 11]).

[En segundo lugar, cierto es que dase, fuera de la distinción real, una distinción de razón. Y es aquélla que formal y actualmente no existe en las cosas, que denominanse distintas en la medida en que existen en sí, sino solamente en la medida en que subsisten en nuestros conceptos y reciben de ellos alguna denominación, como distinguimos en Dios un atributo de otro, o bien la relación de identidad respecto del término, cuando decimos que Pedro es lo mismo que sí. Esta distinción suele distinguirse doblemente: una, *la que no tiene fundamento en la cosa* y dícese de *razón ratiocinante*, puesto que nace exclusive de la negación y operación del intelecto; otra, *la que tiene fundamento en la cosa* y dícese de *razón ratiocinada*, aun cuando esta expresión sea grandemente impropia y puede ser equívoca.]

La equivocidad de ‘*distinctio rationis ratiocinatae*’ reside en el doble sentido por enunciar:

(a) O bien la expresión refiérese al hecho de que la distinción preexiste –como diversidad aspectual, a saber: la de modos de presentación- al acto discriminante del intelecto.

(a.a) Denomínase ratiocinada habida cuenta de que la función intelectual es –relativamente a ella-, con exclusividad, la de reconocimiento de la distinción (=el intelecto reconoce la diferencia, no la genera).

(a.b) Denomínase racional en consideración de que no posee la robustez propia de una distinción real.

(a.c) En esta medida, la *distinctio rationis ratiocinatae* es indiscernible de la *distinctio ex natura rei*.

(b) O bien la expresión refiérese al hecho de que la distinción no preexiste al acto discriminante del intelecto.

(b.a) El fundamento de la distinción no existe actual y formalmente en la cosa; *i. e.*, no es una auténtica y actual distinción entre los distintos.

(b.a.a) El fundamento consiste o bien en una eminencia de la cosa, la cual es distinguida por la mente (fundamento fundante de una distinción virtual), o bien en alguna relación con otras realidades, *realiter* distintas del fundamento (cf. DM, vii, i, iv [F. Suárez, 1960, ii: p. 12]).

(b.b) La cosa limitase a proporcionar una ocasión de *distinctio*.

(b.c) Es el intelecto la facultad responsable de excogitar la distinción (cf. DM, vii, i, iv [F. Suárez, 1960, ii: pp. 11-12]).

De acuerdo con René Descartes, entre propiedades como la existencia y la duración, y su substancia, no existe una distinción modal, toda vez que las primeras son atributos. Solamente usurpando el nombre de ‘modo’, puede denominarse, semejante distinción, distinción modal. Para denotarla, René Descartes apeló a la denominación ‘*distinctio formalis*’. Empero, presumiblemente a fuer de que ésta es una denominación a la cual fueron afectos los filósofos y teólogos escotistas, émulos del introductor de la distinción, Petrus Iohannes Olivi,¹² René Descartes prefirió omitir el uso de semejante denominación:

¹² El concepto de la distinción formal *ex natura rei* fue introducido por el espiritual franciscano Petrus Iohannes Olivi (1248-1298). El concepto también fue atribuido a Giovanni Fidanza, *i. e.*, a san Bonaventura da Bagnorea (1221-1274). Frederick Copleston, *S. I.*, ha hecho observar, en *A History of Philosophy*, ii, que la correlativa doctrina devino patrimonio común entre los filósofos y teólogos franciscanos. Juan Duns Escoto (1266-1308) limitose a adoptarla y a emplearla sistemáticamente: In any case it became a common doctrine among the Franciscan thinkers, and what Scotus did was to take over the doctrine from his predecessors and make extensive use of it. In brief, the doctrine is that there is a distinction which is less than the real distinction and more objective than a virtual distinction (F. Copleston, 1985, ii: p. 508). [En todo caso, se convirtió en una doctrina **(CONTINUA)**

[...] sed ad confusionem euitandam, in primâ parte meae Philosophiae [huelga mencionar que refirióse a los *Principia Philosophiae* {1644}], artículo 60,¹³ in quâ de ipsâ

(CONTINUAÇÃO DA NOTA 12) común entre los pensadores franciscanos, y lo que Escoto hizo fue adoptar de sus predecesores una doctrina, y hacer un extensivo uso de ella. En breve, la doctrina es que hay una distinción menor que la real y más objetiva que una distinción virtual.] La fuente secundaria consultada es, obviamente, F. Copleston (1985): *A History of Philosophy. Volume II. Augustine to Scotus*. First published 1950 by the Newman Press (Westminster, Maryland). Nueva York, Londres y Toronto: An Image Book published by Doubleday.

¹³ El artículo es, en realidad, el sexagésimo segundo, en el cual abordó la distinción de razón. En este artículo formuló la precisión de que la de razón es la distinción que media o entre la substancia y su atributo (sus atributos), o entre los atributos de una y la misma substancia: Denique *distinctio rationis* est inter substantiam & aliquod ejus attributum, sine quo ipsa intelligi non potest, vel inter duo talia attributa ejusdem alicujus substantiae. Atque agnoscitur ex eo, quòd non possimus claram & distinctam istius substantiae ideam clarè percipere, si illud ab alio separemus (PPh, i. lxii [C. Adam & P. Tannery, viii-1, p. 30, líneas 7-14]). [Luego, *la distinción de razón* existe entre la substancia y algún atributo suyo, sin el cual aquélla no puede entenderse; o entre dos atributos de alguna substancia. Y reconócese porque no podemos percibir una idea clara y distinta de esta misma substancia, como separemos al uno de la otra.] Desde este punto de mira, el criterio de la distinción de razón existente entre A y B es la imposibilidad de concebir, clara y distintamente, a A independientemente de B. Huelga mencionar que en este concreto respecto, el Sefardí se distanció del filósofo de Touraine. Aludimos, por supuesto, al Sefardí de EOGD, i, proposiciones ix y x. Henos en presencia de un pasaje anticartesiano, en el sentido de que adversa explícitamente la tesis cartesiana a propósito de la imposibilidad de que una y la misma substancia posea más de un atributo. El autor neerlandés afirmó que dista de ser absurdo que una y la misma substancia posea una pluralidad ($n > 1$) de propiedades esencialmente constituyentes. Dista de ser absurdo en consideración de la proposición novena de *De Deo*, la cual establece que cuanto mayor fuere la perfección de una cosa, tanto mayor será el conjunto de los atributos que le competan (cf. EOGD, i, ix). El autor refirió exactamente lo mismo cuando en su epístola novena, dirigida a Simon J. de Vries, reprochando a su interlocutor no haber querido prestar atención a la demostración (cf. *Epistolae*, ix [p. 44, línea 18]), declaró que nada es más notorio que el hecho de que “todo ente (sea) concebido por nosotros bajo la especie de algún atributo”, y que el hecho de que “cuanto mayor (sea) la realidad **(CONTINUA)**

expressè ago, illam voco distinctionem Rationis (nempe rationis Ratiocinatae); & quia nullam agnosco rationis Ratiocinantis, hoc est, quae non habeat fundamentum in rebus (neque enim quicquam possumus cogitare absque fundamentum), idcirco in illo articulo verbum *Ratiocinatae* non addo. Nihil autem aliud mihi videtur in hâc materiâ parere difficultatem, nisi quod non satis distinguamus res extra cogitationem nostram existentes; à rerum ideis, quae sunt in nostrâ cogitatione. Ita, cum cogito essentiam trianguli, & existentem iusdem trianguli, duae istae cogitationes, quatenus sunt cogitationes, etiam obiectivè sumptae, modaliter different, strictè sumendo nomen modi; sed non idem est de triangulo extra cogitationem existente, in quo manifestum mihi videtur, essentiam & existentiam nullo modo distingui; & idem est de omnibus vniuersalibus; vt, cum dico, Petrus est homo,

cogitatio quidem quâ cogito Petrum, differt modaliter ab eâ quâ cogito hominem, sed in ipso Petro nihil aliud est esse hominem quam esse Petrum, &c. (Epístola cdxviii, dirigida desde Egmond [o en 1645 o en 1646] a un destinatario desconocido [en C. Adam & Paul Tannery, iv, p. 349, línea 23-p. 350, línea 13]). (Lo añadido entre corchetes es nuestro).

[...] pero para evitar la confusión, en la primera parte de mi Filosofía, artículo 60, en la cual trato expresamente de aquélla, la denomino distinción de razón (a saber: de razón ratiocinada). Y puesto que no reconozco distinción alguna de razón ratiocinante, es decir, que no tenga fundamento en las cosas (pues no podemos pensar cosa alguna sin fundamento), no añado la palabra ‘ratiocinada’ en aquel artículo. Pues no me parece que aparezca una dificultad en esta materia a menos que no distingamos suficientemente las cosas existentes fuera de nuestro pensamiento, de las ideas de las cosas, que existen en nuestro pensamiento. Así, cuando pienso en la esencia del triángulo y en su existencia, ambos pensamientos, en cuanto que pensamientos, también objetivamente asumidos, difieren modalmente; estrictamente asumido el nombre de modo. Empero, no es lo mismo respecto del triángulo existente fuera del pensamiento, en el cual, me parece manifiesto, la esencia y la existencia de ninguna manera se distinguen. Y lo mismo ocurre respecto de todos los universales; como cuando digo que Pedro es hombre, el pensamiento con el cual pienso en Pedro difiere modalmente del pensamiento con el cual pienso en el hombre, mas en el mismo Pedro el ser hombre y el ser Pedro no difieren.]

De lo cual dedúcese que el autor concibió la distinción de razón ratiocinada, *seu* distinción –a secas– de razón, como una distinción *cum fundamento in re*. Empero, si posee un fundamento real, entonces es una distinción que incrementa nuestro conocimiento respecto de la realidad. Y si tal es el caso, entonces es una distinción epistémicamente ampliativa. Por lo tanto, la susodicha distinción es epistémicamente ampliativa.

René Descartes enunció, de la siguiente manera, la *tabula generum distinctionum*:

(1) Distinción real:

(CONTINUAÇÃO DA NOTA 13) (=ser) del ente, tanto mayor es el conjunto de atributos que debe atribuírsele”. En esta epístola otorgó, a aquello que en *Ethica ordine geometrico demonstrata*, i funge como un teorema, el estatuto epistémico propio de una noción común. En segundo lugar, articuló una ulterior consideración (cf. *Epistolae*, ix [p. 45, líneas 4-8]): (1) Cuanto mayor es el conjunto de los atributos atribuidos a un ente E, tanto mayor es la existencia atribuida a E. = (Si el conjunto de los atributos atribuidos a E es mayor, entonces la existencia atribuida a E es mayor). = (P → q). (2) Cuanto mayor es la existencia atribuida a E, tanto más es E concebido bajo la especie de lo verdadero. = (Cuanto mayor es la existencia atribuida a E, tanto más inteligible es E). = (Si la existencia atribuida a E es mayor, entonces la inteligibilidad de E es mayor). = (Q → r). Cuanto mayor es el conjunto de los atributos atribuidos a un ente E, tanto más es E concebido bajo el aspecto de lo verdadero (por ‘1’-‘2’, mediante la regla de inferencia de SH). = (Si el conjunto de los atributos atribuidos a E es mayor, entonces la inteligibilidad de E es mayor). = (P → r). Empero, los mentados atributos son propiedades tanto necesarias cuanto esenciales, las cuales son formas de ser que expresan necesidad, eternidad e infinitud. Si los atributos son propiedades tanto necesarias cuanto esenciales, las cuales son formas de ser que expresan necesidad, eternidad e infinitud, entonces con validez deductiva puede derivarse la proposición de que el ente absolutamente infinito (=EAI) ha de ser definido como un ente constante de infinitos atributos, de los cuales cada uno expresa una cierta esencia, eterna e infinita. Cf. EOGD, i, x, Sch. (p. 52, líneas 10-17). Así, pues, el EAI ha de ser definido como un ente constante de infinitos atributos, de los cuales cada uno expresa una cierta esencia, eterna e infinita (cf. EOGD, i, Df. vi) (por las dos anteriores, mediante la regla de inferencia de MPP).

(1.1) Distinción real mayor, la cual media, exclusivamente, entre substancias.

(1.2) Distinción real menor, *h. e.*, *distinctio modalis*, la cual media entre modos.

(1.3) Distinción formal, *i. e.*, *distinctio rationis ratiocinatae*.

(2) Distinción no real, *h. e.*, *distinctio rationis ratiocinantis*.¹⁴

La distinción esencia-existencia es de razón ratiocinada. Si bien es cierto que la esencia y la existencia no difieren, en el ente real, numérica ni modalmente, sí difieren *realiter* en conformidad con el tercero de los hipónimos de '*distinctio realis*'. In *cogitatione* –o sea, bajo la especie de la realidad objetiva-, en cambio, la esencia y la existencia difieren *modaliter* (cf. la epístola cdxviii [en C. Adam & P. Tannery, iv, p. 350, líneas 13-18]).

En la medida en que concebimos el *praecipuum attributum* como la cosa, *prout est obiectiuè in intellectu*, y en que concebimos la substancia como la cosa misma, en tanto que existe *extra intellectum*, *manifestum est illa duo realiter distingui*. Hemos derivado esta conclusión, argumentando por vía de paridad o de simetría, a partir del argumento cartesiano, fundante del aserto de que la esencia y la existencia difieren *realiter* en conformidad con el tercer hipónimo del hiperónimo '*distinctio*

realis' (cf. la epístola cdxviii [en C. Adam & P. Tannery, iv, p. 350, líneas 17-22]).

Así, pues, entre el *praecipuum attributum* y la substancia que actúa como su vehículo ontológico, no existen distinción numérica ni modal algunas. La distinción existente entre ellos es conceptual. Empero, por distinción conceptual *seu secundum intentionem* –aludimos a la *intentio intellecta sive conceptus obiectivus* (cf. F. Suárez: DM, ii, i, i [F. Suárez, 1960, i: p. 361])–¹⁵ no hemos de inteligir una distinción exclusivamente cimentada sobre el acto de discriminación del intelecto, sino una distinción *cum fundamento in rebus*. En esta medida, preexiste al acto diferenciante del intelecto.

[II.II] Las presentes consideraciones son enteramente consistentes con la teoría metafísica de Benedictus de Spinoza acerca de la distinción existente entre los atributos y la substancia única, y los atributos entre sí. Por añadidura, es plausible que el Sefardí, autor plenamente familiarizado con el pensamiento cartesiano y con el textual *corpus cartesianum*, las haya tenido reflexivamente presentes a la hora de adoptar su definiente del *definiendum 'attributum'*: Per *attributum intelligo id, quod intellectus de substantiâ percipit, tanquam ejusdem essentiam constituens* (EOGD, i, Df. iv). [Por atributo entiendo lo que el intelecto percibe respecto de una substancia, como constituyente de su esencia.]

¿Por qué empleó la voz '*percipio*'? '*Percipio*' es un verbo connotativo de pasividad, como cabe

¹⁴ En sus *Cogitata Metaphysica*, ii, v (*De Simplicitate Dei*), el Sefardí adhirió a la taxonomía cartesiana de las distinciones, expuesta en PPh, i, artículos lx (vehículo del abordaje de la distinción real), lxi (vehículo del abordaje de la distinción modal) y lxii (vehículo del abordaje de la distinción de razón). La distinción real (cf. CM, ii, v [p. 257, líneas 24-27]), en acuerdo con el filósofo amstelodamense, es aquella que media entre substancias numéricamente distintas, (a) ya sea que posean un mismo atributo, (b) ya sea que posean diversos atributos. Ejemplo de 'a' es la pluralidad de las partes de la materia, las cuales se distinguen realmente a pesar de su identidad en atributo. La distinción modal (cf. CM, ii, v [p. 257, líneas 29-33]) es aquélla que media (a) o bien entre dos o más modos de una misma (=numéricamente idéntica) substancia, (b) o bien entre una substancia y cada uno de sus modos. Finalmente, la distinción de razón es aquélla que media entre la substancia y el atributo de ésta, como por ejemplo la distinción existente entre el objeto y su duración (cf. CM, ii, v [p. 258, líneas 1-4]). El criterio de esta distinción es, en conformidad con los CM, la imposibilidad de inteligir la substancia *sine illo attributo*. Cf. CM, ii, v (p. 258, línea 4).

¹⁵ El Doctor Eximio teorizó respecto de la distinción con fundamento sobre una especificación de la navaja de G. de Ockham: *Distinctiones non sunt multiplicandae sine causa* (DM, ii, iii, xi [F. Suárez, 1960, i: p. 408]). [Las distinciones no han de multiplicarse sin causa.] En pleno acuerdo con la presente directiva metafísica, el filósofo y teólogo granadino precisó que el hecho de que podamos diferenciar conceptualmente dos o más objetos, respecto de los cuales concebimos alguna cosa de manera tanto común cuanto particular, no es CS de que haya, entre aquellos, una distinción *ex natura rei*. N. b.₁: Por lo tanto, la distinción concebida por nosotros no es CS de distinción real del concepto objetivo del ente respecto de los inferiores incluidos en él (cf. DM, ii, iii, xi [F. Suárez, 1960, ii: p. 408]). Existen realidades que en los entes reales son separables, toda vez que *in rebus* son de alguna manera distintas, a fuer de que incluyen dos negaciones equivalentes de una misma razón. Cf. F. Suárez: DM, ii, iii, i [F. Suárez, 1960, ii: p. 402]).

desprender analíticamente de la siguiente consideración explicativa:

Dico potiùs conceptum, quàm perceptionem, quia perceptionis nomen indicare videtur, Mentem ab objecto pati. At conceptus actionem Mentis exprimere videtur (EOGD, ii, Df. iii, *Explicatio*).¹⁶

[Digo concepto antes que percepción, puesto que el nombre de percepción parece indicar que la mente padece por el objeto. Y concepto parece expresar una acción de la mente.]

Es verosímil que se haya propuesto remarcar no que el intelecto sea pasivo al aprehender un objeto (=O), sino que al aprehender O, en este caso puntual un atributo –sea cual fuere-, el intelecto elabora una réplica enteramente fiel de O. Es decir, no que el intelecto dependa causalmente de O en orden a la producción del C_O (=concepto de O), sino que el C_O sea una réplica irrefutablemente fiel de O. Que sea una tal réplica fúndase –aludimos, por supuesto, a la correspondiente justificación epistémica-, ante todo, sobre el carácter irrefutable –rigurosamente confiable- del proceso de su producción, producción que acaece con inmediatez (cf. TIE [p. 38, línea 34-p. 39, línea 3]). Esa inmediatez fue denotada, por el autor, con la expresión *absolutè formo* (cf. TIE, cviii [p. 38, línea 34, y p. 39, líneas 1-2 y 4]).

El atributo es, desde este punto de vista, una propiedad tanto necesaria cuanto esencial.

Las propiedades son, en conformidad con nuestra *tabula proprietatum*, las siguientes:

- (1) Propiedad necesaria.
- (1.1) Propiedad necesaria y esencial (=el atributo).
- (1.2) Propiedad necesaria y no esencial.
- (1.2.1) Propiedad metafísicamente necesaria y no esencial (=lo *proprium*).

(1.2.2) Propiedad causalmente necesaria y no esencial (=el modo).

(1.2.2.1) Propiedad causalmente necesaria, no esencial e infinita.

(1.2.2.1.1) El modo infinito, eterno e inmediato.

(1.2.2.1.2) El modo infinito, eterno y mediato.

(1.2.2.2) Propiedad causalmente necesaria, no esencial y finita (=la cosa singular).

(2) Propiedad no necesaria (=la denominación extrínseca).¹⁷

¹⁷ Correlativamente, pergeñemos la siguiente *tabula modorum*: (1) *Attributa: Cogitatio & extensio* (cf. EOGD, ii, proposiciones 1 y 2 –respectively-). (2) *Modi infiniti & aeterni* (cf. EOGD, ii, xxi-xxiii). (2.1) *Sub specie cogitationis* (=modi existentes in Deo sub specie cogitationis): (2.1.1) *Modus infinitus, aeternus & immediatus: Intellectus absolute infinitus* (referido como *intellectus infinitus* tanto en el enunciado de EOGD, i, xvi, cuanto en el cuerpo de la demostración de la susodicha proposición [cf. EOGD, i, xvi [p. 60, línea 29]). (2.1.2) *Incógnita* (cf. *Epistolae*, lxiv [p. 278, líneas 24-25]). (2.2) *Sub specie extensionis* (=modi existentes in Deo sub specie extensionis): (2.2.1) *Modus infinitus, aeternus & immediatus: Motus & quies* (cf. *Epistolae*, lxiv [p. 278, líneas 25-28]). (2.2.2) *Modus infinitus, aeternus & mediatas: Facies totius Universi, quae quamvis infinitis modis variet, manet tamen semper eadem, de quo vide Schol. 7 Lemmatis ante Prop. 14 p. 2* (El aspecto de todo el universo, la cual, aun cuando varíe de infinidad de maneras, permanece empero siempre el mismo, respecto de lo cual ha de verse el escolio del lema situado antes de la proposición 14 de la parte segunda de la EOGD [EOGD, ii [p. 102, líneas 10-13]]). (3) *Modi finiti & determinatam existentiam habentes*. (3.1) *Modi finiti & determinatam existentiam habentes, qui dantur in Deo sub cogitationis specie spectato*. (3.2) *Modi finiti & determinatam existentiam habentes, qui dantur in Deo sub extensionis specie spectato*. En relación con la tabla de los modos, cf. el estudio de León Dujovne: *Spinoza. La obra de Baruj Spinoza*, tomo tercero de *Spinoza. Su vida. Su época. Su obra. Su influencia* (Buenos Aires [1943]: Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Filosofía). En este tomo, el afamado spinozista argentino elaboró una esmerada reconstrucción de la *tabula modorum* (cf. L. Dujovne, 1943: pp. 107, 108): *Res aeternae seu modi infiniti (causae proximae)*: 1. *Res a Deo* –concebido como una causa absolutamente próxima- *immediate productae*: 1.1 Movimiento y reposo. 1.2 Intelecto absolutamente infinito. 2. *Modi qui et necessario et infiniti existunt mediantibus his primis*: 2.1 *Facies totius universi*. 2.2 *Idea Dei in cogitatione* (en acuerdo con la hipótesis exegética de Sir Frederick Pollock **(CONTINUA)**

¹⁶ Ha de reconocerse, sin embargo, que en conformidad con el *Tractatus de Intellectus Emendatione*, ‘percipio’ equivale a formar ideas (cf. TIE, cviii [p. 38, línea 34-p. 39, línea 3]). Por lo tanto, lo que hemos aseverado con antelación no se ha sentido irrevocable e inderrotablemente. Este empleo guarda similitud con PPh, de René Descartes, parte i, artículo lxii (cf. C. Adam & P. Tannery, viii-1, p. 30, línea 13), donde el filósofo de Touraine refirióse a la percepción, con claridad, de una idea.

Si el atributo es aquello que el intelecto percibe respecto de una substancia, como constituyente de su esencia, entonces el atributo *spinozano sensu* es una propiedad simultáneamente necesaria y esencial. Es esencial en el sentido de que es un constitutivo de la esencia de un ente, el cual, como atendamos a la definición, es una substancia. Que el atributo sea un constitutivo de la esencia es un hecho que preexiste al acto aprehensivo del intelecto.

A la luz de lo previamente planteado respecto del concepto cartesiano de la distinción de razón racionada, entre la substancia y el atributo media una distinción de razón racionada. Como la existencia y la esencia, la substancia y el atributo distínguense realmente. El texto cartesiano es el siguiente: “Vt etiam, cum per essentiam intelligimus rem, prout est obiectiue in intellectu, per existentiam vero rem eandem, prout est extra intellectum, manifestum est illa duo realiter distingui” (Epístola cdxviii [en C. Adam & Paul Tannery, iv, p. 350, líneas 18-22]).

[Puesto que también, cuando por la esencia inteligimos la cosa en cuanto que objetivamente existe en el intelecto, y por la existencia verdaderamente la cosa misma, en cuanto que existe fuera del intelecto, manifiesto es que aquéllas dos realmente se distinguen.]

Como asumamos, en conformidad con el presente texto cartesiano, que la relación existente entre la esencia y la existencia es la misma que la existente entre el atributo (propiedad esencial) y la substancia, entonces habremos de inferir que el atributo y la substancia difieren realmente. He aquí nuestro argumento:

(CONTINUAÇÃO DA NOTA 17) [nota aneja al capítulo v de F. Pollock {1899}: *Spinoza. His Life and Philosophy*. First published in 1880. Londres: Duckworth & Co.; Nueva York: The Macmillan Company, p. 176], impugnada por Gabriel Huan en *Le Dieu de Spinoza*, p. 282 [cf. L. Dujovne, 1943: p. 108]. 2.2.1 *N. b.*₁: La *idea Dei in cogitatione* es, en conformidad con Sir Frederick Pollock, la suma omniamplectante de los episodios psíquicos existentes en el universo (cf. F. Pollock, 1899: p. 176). 2.2.2 *N. b.*₂: La teoría metafísica exige que haya una infinidad categoremática de *res aeternae seu modi infiniti*, en cada uno de los atributos (*Loc. cit.*).

(1) *Per attributum intelligimus rem, prout est obiectiue in intellectu;*¹⁸

(1.1) *N. b.* Del presente planteo se colige, con validez deductiva, que henos en presencia de la afirmación de la realidad misma de la cosa por conocer (= *res cognoscenda*), en tanto que ella existe en la *cogitatio* o, por mejor decir, *in intellectu*; proposición consistente con una lectura objetivista de los nexos substancia-atributo y atributo-atributo;

(2) *per substantiam vero rem eandem, prout est extra intellectum.*

(3) Si (1. 2) –aludimos al producto lógico de las premisas 1 y 2–, entonces el atributo y la substancia difieren realmente.

El atributo y la substancia difieren realmente (*illa duo realiter distingui*) (por ‘1’-‘3’). *Q. E. D.*

La especie de su distinción real es la de los objetos que se diferencian en conformidad con una distinción de especie formal –por usar

¹⁸ En las *Renati Descartes Principiorum Philosophiae Pars I, & II, more geometrico demonstratae*, Parte i, definición sexta, el filósofo judeo-neerlandés definió ‘substancia’ como todo aquello en lo cual inhiere con inmediatez, o sea, en lo cual existe por sí misma, no por mediación de algo distinto de él, una determinación –según el sentido cualificante del término–, la cual recibe las denominaciones de ‘propiedad’, de ‘cualidad’ y de ‘atributo’, denominaciones que parecen asimilarse. Para que haya atributo en conformidad con este punto de vista, el cual es realista, deben satisfacerse, por parte de la determinación cualificante, dos CNs: Existe en la substancia S un atributo A si y solamente si (a) A inhiere inmediatamente en S; (b) la idea real de A existe en el sujeto cognoscente (cf. RDPPH, i, Df. v).

N. b.: De la substancia, concebida en conformidad con una abstracción de índole precisiva, contamos con un concepto según el cual es la cosa en la cual, o formal o eminentemente (respecto de los significados de ambas expresiones, cf. RDPPH, i, Df. iv), existe aquello que percibimos, o sea, lo mismo que, objetivamente considerado, existe en la idea del objeto (cf. RDPPH, i, Df. v, Observación [p. 150, líneas 17-20]). Por ‘idea real’ hemos de inteligir la idea *cum fundamento in re*; en esta medida, una idea verdadera, habida cuanta de su “raigambre” entitativa (=en el sentido de que es una fiel réplica de lo existente) y habida cuenta de que puede entrar en la constitución de proposiciones verdaderas. La idea real es el vehículo de un pensamiento verdadero. En esta medida, la idea real no puede no ser titular de realidad objetiva, la cual consiste en la entidad de la cosa representada por la idea, *quatenus est in ideâ*. Cf. RDPPH, i, Df. iii.

del idiolecto ontológico escotista, *distinctio formalis ex natura rei*.¹⁹ Si tal es el caso, entonces los atributos no se identifican absolutamente – en relación con la negación de su identidad absoluta, cf. el artículo de Charles E. Jarrett (C. E. Jarrett, 1977: p. 447).²⁰

[II.II.I] El presente abordaje del nexa substancia-atributo es consistente con la epístola novena de Benedictus de Spinoza, respuesta a una epístola de Simón J. de Vries (fecha el 24 de febrero de 1663). En ese texto, el Amstelodamense se inclinó a remarcar el

¹⁹ Juan Duns Escoto reconoció la existencia de tres especies de la distinción, *scil.*: (a) la racional, (b) la real formal y, finalmente, (c) la real numérica. La distinción real numérica es aquélla que suele, en conformidad con Guillermo de Ockham (1296-1346), recibir el nombre de ‘distinción real’ (*distinctio realis*). La *distinctio formalis ex natura rei* es propia de los transcendentales. ‘*Ens*’ y ‘*verum*’, por ejemplo, difieren formal, no numéricamente.

N. b.: En plena conformidad con Aristóteles de Estagira (384-322 a. C.), santo Tomás de Aquino (1225-1274) no admitió, entre los transcendentales, otra distinción que la racional. En acuerdo con la ontología tomista, las diferencias reales suponen un fundamento en la cosa. La distinción real formal es referible con fundamento a la esencia y a la existencia; a los atributos y a la esencia divinos; a las formalidades (= grados metafísicos) (cf. G. Fraile [1975]: *Historia de la filosofía*. II-b (2º). *Filosofía judía y musulmana*. Alta escolástica: desarrollo y decadencia. Tercera edición actualizada por Teófilo Urdániz, O. P. Madrid: La Editorial Católica, S. A., Biblioteca de Autores Cristianos, p. 512); al alma y a sus potencias; etc. La existencia de dos conceptos adecuados funge cual CS del enunciado de la distinción real numérica, *distinctio realis simpliciter*. Con arreglo a esta especie de la distinción diferéncianse la forma y la materia, la substancia y sus accidencias, etc. (cf. P. M. Oromí: “Acto y potencia” [en *Verdad y vida* {1949}, pp. 395-406], cit. por G. Fraile, O. P., en G. Fraile, *Op. cit.*, p. 512, nota 16). La distinción inadecuada de dos o más objetos funge como CS del enunciado de su distinción real ‘*secundum quid*’, *h. e.*, *distinctio formalis* (*Loc. cit.*). Esta posición, cimentada en el sistema escotista de creencias metafísicas sobre la teoría ontológica del ejemplarismo divino (*Loc. cit.*), fue asumida por F. Suárez (cf. C. E. Jarrett, 1977: p. 455, nota 20) y, según Charles E. Jarrett, por René Descartes. En acuerdo con Benedictus de Spinoza, finalmente, la distinción de razón racionada es compatible con la existencia de conceptos adecuados de los objetos por discriminar recíprocamente.

²⁰ El autor de “The Logical Structure of Spinoza’s *Ethics*, Part I”, editado por *Synthese*, XXXVII (1978), pp. 16-65.

momento de la contribución del intelecto a la *distinctio*:

Per substantiam intelligo id, quod in se est, & per se concipitur, hoc est, cujus conceptus non involvit conceptum alterius rei. Idem per attributum intelligo, nisi quòd attributum dicatur respectu intellectûs, substantiae certam talem naturam tribuentis.

[...] Primò dico per Israëlem intelligi tertium Patriarcham, idem per Jacobum intelligo, quod nomen Jacobi ipsi imponebatur propterea, quòd calcem fratris apprehenderat. Secundo per planum intelligo id, quod omnes radios lucis sine ullâ mutatione reflectit, idem per album intelligo, nisi quòd album dicatur respectu hominis planum intuentis. &c. (*Epistolae*, ix [p. 46, líneas 2-14]).

[Por substancia entiendo aquello que existe en sí y por sí se concibe, es decir, cuyo concepto no envuelve el de otra cosa. Lo mismo entiendo por atributo, a excepción de que el atributo dicese respecto del intelecto que atribuye, a una substancia, una cierta naturaleza. (...) Primeramente digo que por Israel entiendo al tercer patriarca, y lo mismo entiendo por Jacob, nombre que fue impuesto posteriormente porque aferrose al calcañar de su hermano. En segundo lugar, entiendo por plano aquello que refleja sin mutación alguna todos los rayos de luz. Inteligo lo mismo por lo blanco, a excepción de que lo blanco dicese respecto del hombre que intuye el plano. Etc.]

El texto vincula, al *definiens* ‘*attributi*’, con una interpretación subjetivista, en el sentido de que según el texto, el atributo no existiría como no hubiese un intelecto –henos en presencia de un enunciado condicional contrafactual- que atribuya, a la substancia conocida, una tal naturaleza, es decir, una naturaleza específica. Toda vez que a la existencia del intelecto se confiere el estatuto propio de una CN respecto de la existencia del atributo, entonces los atributos A, B, y C existen solamente si existe, cuando menos, un intelecto que atribuya, a una substancia x, A, B y C.

En primer lugar, advirtamos que desde el punto de mira de la epístola novena, no porque los atributos sean extensionalmente indiscernibles

de la substancia, el término denotativo del atributo es, entonces, un sinónimo del término denotativo de la substancia. *Aliter*, la coextensión no es CS de su sinonimia cognoscitiva.

Obvio es que los términos denotativos de los atributos no son, en absoluto, intersubstituibles *salva veritate*.²¹

Si existe un texto que los partidarios de la interpretación subjetivista –tal y como estipulativamente hemos definido previamente el vocablo– pueden invocar, aparentemente, con pertinencia, ese texto es el presente.

La elección del ejemplo fue, *prima facie*, desafortunada, en consideración de que ‘blanco’ es notoriamente, desde el punto de vista de la ontología spinoziana, una propiedad secundaria –cualidad secundaria, *i. e.*, cualidad sensible en conformidad con el sentido lockeano del vocablo–, la cual no existiría en ausencia del percipiente, quien le presta asidero intencional. *Stricto sensu*, la blancura no es una propiedad existente en el objeto sino, antes bien, una propiedad perceptual. Por ‘propiedad perceptual’ inteligimos una propiedad que el sujeto percipiente proyecta sobre el objeto percibido.²²

²¹ Aquello que aseveramos derivase del primer ejemplo, alusivo a Jacob. ‘Jacob’ e ‘Israel’ son términos coextensivos, habida cuenta de que denotan a uno y el mismo *nominatum*. Empero, ‘Jacob’ connota un modo de presentación distinto del modo de presentación connotado por ‘Israel’, *scil.*: ‘el tercero de los patriarcas hebreos veterotestamentarios’. ‘Jacob’ es un término denotativo del susodicho *nominatum* bajo el aspecto (=intención inteligida) de hermano que aferrose al calcañar de su hermano –B. de Spinoza refirióse a Esaú, hijo primogénito de Isaac. Lo connotado por ‘Jacob’ es la intensión ‘hermano gemelo que aferrose al calcañar de su hermano’ (cf. *Epistolae*, ix [p. 46, líneas 9-11]). La segunda instancia es la de ‘plano’ y ‘blanco’. Por ‘plano’ hemos de entender una superficie reflectante, sin mutación, de todos los rayos lumínicos; por ‘blanco’ exactamente lo mismo, a excepción de que ‘blanco’ expresa, además, una denominación extrínseca en particular, consistente en el nexo de la superficie con cuando menos un sujeto percipiente. Por plantear aristotélicamente lo anterior, ‘blanco’ difiere de ‘plano’ en la medida en que el concepto de ‘blanco’ significa, por añadidura, una relación puramente racional. Huelga mencionar que la distinción existente entre ambos términos no existiría como no hubiese cuando menos un sujeto percipiente.

²² El segundo ejemplo es muy problemático, en el sentido de ni siquiera es el vehículo de una distinción de especie modal (cf. A. Donagan, 1973: p. 168). **(CONTINUA)**

Hemos hecho uso de la expresión ‘*prima facie*’ a fuer de que lo que el Sefardí pretendió ejemplificar fue, antes que la distinción existente entre la substancia y el atributo, la distinción existente entre denominaciones de uno y el mismo *nominatum* (cf. *Epistolae*, ix [p. 46, líneas 7-8]). Por ello mismo, no experimentó escrúpulo alguno al seleccionar denominaciones paladinamente extrínsecas, como lo son las denominaciones nominativas de Jacob bajo el aspecto de tercer patriarca del pueblo de Israel, y hermano que aferrose al calcañar de su hermano, Esaú.

Abstracción hecha del contenido de los dos últimos párrafos, cabe aseverar que como la epístola novena fuere asumida como el vehículo de una interpretación subjetivista de la *distinctio* substancia-atributo, entonces de ella sola no podrá desprenderse, con validez ilativa, una confirmación de la lectura subjetivista del nexo substancia-atributo, habida cuenta de que la epístola explícitamente asevera que el autor inteligió, por ‘atributo’, lo mismo que por ‘substancia’; *ergo*, lo mismo que por un ente en sí y lambanológicamente autosuficiente (cf. *Epistolae*, ix [p. 46, líneas 3-4]).

[II.II.II] Idénticamente, la interpretación de la cual nos hacemos eco es consistente con un pasaje de la epístola décima, según el cual todo atributo existe necesariamente, a fuer de la identidad, en todo atributo, de esencia y existencia (cf. *Epistolae*, x [p. 47, líneas 15-17]).

[II.II.III] Nuestra interpretación del vínculo substancia-atributo y de la distinción interatributiva es consistente con el reconocimiento spinoziano de que los atributos son, ontológicamente considerados, expresiones de la substancia. La pluralidad de las expresiones de la SU, cuya multitud es infinitamente cuantiosa, guarda entre sí relaciones de distinción. La distinción existente

(CONTINUAÇÃO DA NOTA 21) Como usemos de la nomenclatura de sus adversarios en este respecto, habremos de aludir a que el vínculo existente entre la planitud y la blancura es accidental. El accidente (=el accidental universal, en acuerdo con la expresión cartesiana; o sea, el categorema ‘accidente’) es, desde el punto de mira de la ontología cartesiana, no el modo sino, antes bien, una denominación puramente extrínseca (cf. PPh, i, lix [p. 28, líneas 13-15]), por razón de lo cual no halla cabida en la división ontológica de ‘*ens*’, es decir, en la del *ens reale*.

entre las expresiones es de razón racionada. En esta medida, cuenta *cum fundamento in re*.

En relación con cada uno de los atributos –cada uno de los atributos goza de actualidad-, precisemos lo siguiente:

(a) Todo atributo expresa una esencia eterna e infinita (cf. EOGD, i, Df. vi, Expl.).

(b) Todo atributo divino expresa la divina esencia (cf. EOGD, i, xix, Dem. [p. 64, líneas 14-16]).

(b.a) *N. b.*: Habida cuenta de que Dios es la SU, entonces no existen otros atributos que aquellos que pertenecen a la SU (por EOGD, i, Df. iv y EOGD, i, xiv).

(c) Todo atributo divino explica la divina esencia (cf. EOGD, i, xx, Dem. [p. 64, líneas 33, 34]).

(d) Todo atributo divino explica la divina existencia (cf. EOGD, i, xx, Dem. [p. 64, líneas 34, 35]).

(e) Todo atributo divino constituye la divina esencia (por ‘c’ y la identidad semántica de ‘explicar’ y ‘constituir’ [cf. EOGD, i, xx, Dem. {p. 64, líneas 35, 36}]).

(f) Todo atributo divino constituye la divina existencia (por ‘d’ y la identidad semántica de ‘explicar’ y ‘constituir’ [*Loc. cit.*]).

(g) Ningún atributo de la SU ostenta distinción real numérica relativamente a la SU (cf. el enunciado de EOGD, i, xix, y el enunciado de EOGD, i, xx, Corolario ii).

(h) Todo atributo de la SU se expresa, *certo, & determinato modo* (cf. EOGD, i, xxv, Cor. [p. 68, líneas 10-12]), por conducto de las cosas particulares, cada una de las cuales es una afección (=ente real de especie modal) de algún atributo.

(h.a) *N. b.*: Las *res particulares* son equivalentes a las *res singulares*, o sea, a los entes reales modales que involucran las propiedades de la finitud y la existencia determinada (cf. EOGD, ii, Df. vii).

[II.II.IV] Asimismo, nuestra interpretación del vínculo sustancia-atributo y de la distinción

interatributiva es consistente con EOGD, i, iv, proposición asertiva de que si A y B son cosas distintas, entonces A y B se diferencian

(a) o bien por causa de la diversidad de sus atributos,

(b) o bien por causa de la diversidad de sus afecciones.

(a.a) Como sea el caso que ‘a’, entonces habrá, *in rerum natura*, dos o más individuos substanciales, entre los cuales mediará, huelga advertirlo, una distinción real –una distinción real mayor.

(b.a) Como sea el caso que ‘b’, entonces habrá, *in rerum natura*, un individuo substancial con, cuando menos, dos afecciones (=dos individuos modales), entre las cuales mediará, huelga advertirlo, una distinción modal –una distinción real menor.

(a.b) De la demostración del teorema parece desprenderse que el autor, quien apeló al axioma primero y a las definiciones tercera y quinta de *De Deo*, comprometiose con la tesis de que *extra intellectum* no existen otros respectos de diferenciación que los atributos y las afecciones de los atributos.

(a.c) Si tal es el caso –si es el caso que ‘a.b’-, entonces entre los atributos parece mediar una distinción real numérica.

Empero, ‘a.c’ no se desprende, inferencialmente, con necesidad, habida cuenta de que en consideración del desarrollo argumentativo con el cual principia la *Ethica ordine geometrico demonstrata*, infiérese con fundamento que la proposición cuarta debe ser leída contrafactualmente:

Si hubiese dos o más cosas distintas, entonces o bien se distinguirían por la diversidad de los atributos de las substancias, o bien por la diversidad de las afecciones de los atributos de las substancias.

Que esta lectura es legítima, puede evidenciarse atendiendo a que el autor refirióse, en el mismo teorema cuarto, a diversidad de los atributos de las substancias. Empero, la

substancia es única, hecho enunciado por EOGD, i, xiv.²³ Y ostensiblemente descabellado sería aseverar que las substancias son plurales hasta que el autor demuestra la unicidad de la substancia.

El referido condicional contrafactual desempeña, huelga mencionar, un papel protagonista en la fundamentación demostrativa del principio de monismo intraatributivo de substancia (monismo predicamental, de acuerdo con el cual no puede haber, dentro del espacio lógico, dos o más substancias cuya naturaleza *sive attributi* sean idénticos), enunciado por EOGD, i, v.²⁴

[II.II.V] El presente abordaje del nexo substancia-atributo y de la distinción interatributiva es consistente con EOGD, i, ix, es decir, con la proposición asertiva de que la multitud de los atributos de una substancia es directamente

²³ Idénticamente contrafáctica es EOGD, i, ii, proposición asertiva de que dos substancias cuyos atributos sean distintos, nada común entre sí poseen. Leemos la proposición de la siguiente manera: Si hubiese dos substancias, A y B, cuyos atributos fuesen distintos, entonces A y B nada tendrían en común. El presente condicional contrafáctico es decisivo para la cimentación apodíctica de EOGD, i, vi, proposición aseverativa de que ninguna substancia puede ser producida por otra substancia, *h. e.*, universalmente negativa del ligamen causal entre substancias (=No puede existir substancia alguna cuya existencia sea el efecto de otra substancia). Por lo tanto, el susodicho condicional contrafactual es CN relativamente a la cimentación de EOGD, i, vii, proposición declarativa de que toda substancia es una *causa sui*, toda vez que es una CN relativamente al corolario de EOGD, i, vi, (proposición según la cual ninguna substancia puede ser producida por algo distinto de ella), corolario que –por su parte– es uno de los dos enunciados sobre las cuales fúndase EOGD, i, vii.

²⁴ Éste, por su parte, es un protagonista de la cimentación demostrativa de EOGD, i, xiv. Por lo tanto, mediante apelación a la transitividad, EOGD, i, iv desempeña un papel protagonista en orden a la fundamentación apodíctica de EOGD, i, xiv, *i. e.*, del monismo transcendental. Desde el punto de vista del monismo predicamental, toda distinción *prima facie* brutal, *i. e.*, desprovista de RS, es reductible o inmediata o mediatamente, a una distinción fundada sobre una denominación intrínseca (cf. William Charlton: “Spinoza’s Monism” [The Philosophical Review, XC {1981}, pp. 503-539], p. 513). EOGD, i, v es una aplicación puntual del principio de identidad de los indiscernibles, según el cual (x) (y) [(F) (Fx <-> Fy) -> (x=y)].

proporcional a la realidad de ésta: ²⁵ Quò plus realitatis, aut esse unaquaeque res habet, eò plura attributa ipsi competunt. [Cuanta más realidad o sea posee cada cosa, tantos más atributos le competen.]

En conformidad con el Sefardí, la premisa de la correspondiente demostración es única, a saber: EOGD, i, Df. iv.²⁶

²⁵ Proposición indudablemente compatibilista de atributos. En acuerdo con el compatibilismo de los atributos; mejor aún, con la variedad compatibilista del pluralismo de atributos (cf. R. J. Delahunty [1985]: *Spinoza* [Londres: Routledge & Kegan Paul, The Arguments of the Philosophers Series], p. 106), una y la misma substancia, substancia numéricamente idéntica y, por ende, individual, puede admitir la posesión de dos o más atributos esencialmente constituyentes. El incompatibilismo, del cual el cartesianismo fue exponente, niega que una substancia individual pueda admitir la posesión de más de un atributo esencialmente constituyente (*Loc. cit.*). Si existen dos atributos A y B, concebibles distintamente como diversos, entonces A y B son las propiedades esencialmente constituyentes de dos substancias real numéricamente distintas (cf. *Notae in Programma quoddam* [C. Adam & P. Tannery, viii-2, p. 349, línea 26-p. 350, línea 5]). Afirmer que S posee dos o más atributos de esta especie, *implicat contradictionem*, porque equivale a afirmar que un mismo sujeto de inherencia posee dos diversas naturalezas (*unum & idem subjectum duas habere diversas naturas*) (cf. *Notae in Programma quoddam* [C. Adam & P. Tannery, viii-2, p. 350, líneas 3-5]). Desde el punto de mira de la variedad spinoziana del pluralismo de atributos, los atributos no se conciben como entes en otra cosa. Con arreglo al concepto spinoziano de ‘atributo’, como concebamos O bajo la intensión de F-idad, entonces Fo. La intensión de F-idad corresponde a la esencia de cuando menos un objeto (=O). La propiedad de F-idad es, en esa medida, un atributo de O. Cf. W. Charlton, 1981: pp. 503-539.

²⁶ Alan Donagan ha remarcado, al comentar el principio de Spinoza, o sea, la tesis de que cada atributo que expresa una esencia eterna e infinita puede constituir la de una y la misma substancia (cf. A. Donagan: “Substance, Essence and Attribute in Spinoza, *Ethics* I” [en Yirmiyahu Yovel {Editor}: *God and Nature. Spinoza’s Metaphysics*. Papers presented at the first Jerusalem Conference (*Ethica* I), edited by Yirmiyahu Yovel. Leiden, Nueva York, Copenhagen y Colonia {1991}: E. J. Brill. Spinoza by 2000. The Jerusalem Conferences Series (Volume I), pp. 1-21], p. 14), que al establecer que cuanto mayor fuere el conjunto de los atributos de S, tanto mayor será la compulsión –necesidad epistémica *cum fundamento in re*– del sujeto cognoscente a atribuir a S la existencia, el Sefardí columbró una tesis que G. W. Leibniz (**CONTINUA**)

Cuanto mayor es la realidad de una substancia, tanto mayor es el conjunto de los aspectos bajo los cuales puede ser concebida clara y distintamente; tanto más opulento es, en contenido, su concepto. Este contenido, el cual es conceptual, no es independiente de la realidad de la substancia. Ciertamente, es el intelecto quien elabora el correspondiente concepto, y lo elabora con inmediatez, lo cual equivale a que la producción del concepto es rigurosamente *a priori*. El proceso de producción, el cual es irrefragable, no puede entenderse con adecuación más que a partir de la *cogitatio*. No es causalmente dependiente, en absoluto, de realidades extracogitativas. Empero, el intelecto no elabora un concepto ajeno a la realidad del objeto por conocer (=el objeto *cognoscendum* [=OC]), sino una expresión irreprochablemente fiel a OC. En conformidad con este sentido puntual, aseveramos que la realidad del atributo preexiste al acto productor del concepto de OC, *i. e.*, al acto de conceptualización de OC.

Si asumimos la distinción interatributiva como una distinción de razón racionada según el primer sentido reconocido por Francisco Suárez, el cual es plenamente coincidente con el sentido reivindicado por la epístola cdxviii de las *Epistolae* cartesianas, al hacer referencia a la distinción de razón, entonces nos hallaremos legitimados para aseverar que [...] *in re ipsa praeexistit antequam ratio ratiocinetur* (DM, Disputación vii, sección i, artículo iv [F. Suárez, 1960, ii: p. 11]). [(...) preexiste en la cosa misma antes de que la razón razone.]

La susodicha distinción es *ex natura rei*, lo cual equivale a que posee fundamento entitativo. No es el exclusivo producto de la espontaneidad de la *mens*.

Semejante consideración es consistente con el reconocimiento de que cuanto más real es un ente O, tanto mayor es el conjunto de atributos que le competen. En O preexiste un fundamento auténtico de distinción.

(CONTINUAÇÃO DA NOTA 26) reformuló con fundamento sobre el idiolecto de los *possibilia* (cf. A. Donagan, 1990: p. 15), *h. e.*, todos los *possibilia* tienden a la existencia en forma directamente proporcional a su cantidad de esencia (=al grado de perfección involucrada por ellos). Cf. *De Rerum Originatione radicali* (en *Die philosophischen Schriften von G. W. Leibniz*, edición de C. I. Gerhardt, vii, p. 303).

[II.II.VI] Pudo el Sefardí por consecuencia, con plena observancia del principio de no contradicción, afirmar

(a) la identidad de los atributos con la única substancia (identidad de la extensión con la substancia única; identidad del pensamiento con la substancia única; identidad de cualesquiera otros atributos, denominándose con la variable 'x', con la substancia única);

(b) la existencia de una distinción real entre los atributos.

(b.a) *N. b.*: La distinción existente entre los atributos no puede ser absoluta,

(b.a.a) habida cuenta de que una distinción absoluta entre los atributos es CS de la distinción real entre las substancias, o sea, CS de una distinción real numérica entre las substancias.

(b.a.b) No obstante, la substancia existente *in rerum natura*, *una, eademque est res* (cf. EOGD, ii, vii, Sch. [p. 90, línea 9]).

La distinción existente entre los atributos no es una distinción absoluta (por 'b.a.a'-'b.a.b', mediante la regla de inferencia de MTT).²⁷

Pudo hacerlo a fuer de que asumió la distinción existente entre los atributos como una *distinctio realis tertio modo sumpta*, es decir, en conformidad con el sentido más débil propio del hiperónimo '*distinctio realis*'.

Hemos de añadir la precisión de que desde el punto de vista de la metafísica de Benedictus de Spinoza, no porque los atributos A y B sean concebidos como *realiter distincta*, A y B constituyen, entonces, dos substancias diversas.

²⁷ La identidad de los atributos con la única substancia debe ser –el presente es un marcador de necesidad metafísica– una identidad atemperada. *Alias*, ciertamente sobreviene una contradicción, lo cual mediante la siguiente deducción trivial, cuya prueba formal de validez es simplicísima, puede mostrarse:

1. S=S.

2. -(E=P).

3. P=S.

4. E=S. (E=P) . -(E=P).

5. E=P (por '3'-'4', mediante substitución de idénticos).

6. (E=P) . -(E=P) (por '2' y '5', mediante la regla de inferencia de conjunción).

Q. E. D.

A la luz del criterio cartesiano de *'distinctio rationis'*, si A y B son atributos de S, entonces concebir claramente A de manera independiente será imposible como se hubiere hecho abstracción de B (cf. PPh, i, lxii [C. Adam & P. Tannery, viii-1, p. 30, líneas 10-14]):

Denique *distinctio rationis* est inter substantiam & aliquod ejus attributum, sine quo ipsa intelligi non potest, vel inter duo talia attributa ejusdem alicujus substantiae. Atque agnoscitur ex eo, quòd non possimus claram & distinctam istius substantiae ideam formare, si ab eâ illud attributum excludamus; vel non possimus unius ex ejusmodi attributis ideam clarè percipere, si illud ab alio separemus (PPh, lxii [C. Adam & P. Tannery, viii-1, p. 30, líneas 7-14]).

[Luego, la *distinction de razón* existe entre la substancia y algún atributo suyo, sin el cual ella misma no puede ser entendida, o bien entre dos atributos tales de alguna y la misma substancia. Y se reconoce por ello que no podemos formar una idea clara y distinta de esta misma substancia, si excluimos de ella aquel atributo, o bien no podemos, de esta manera, percibir claramente la idea de uno de los atributos, si separamos aquél de otro.]

Aliter:

Si A y B son atributos de S, entonces A y B no son, con recíproca independencia, claramente concebibles.

Toda vez que la claridad es CN de la distinción, entonces la negación de la claridad es CS de la negación de la distinción:

1. Distinción → claridad.
2. -Claridad → -distinción (por '1', mediante la regla de substitución de transposición).

Por lo tanto, si A y B son atributos de S, entonces A y B no son, con recíproca independencia, distintamente concebibles.²⁸

²⁸ Con plena adecuación al susodicho criterio, René Descartes procedió a afirmar que la diversidad de los atributos, en la medida en que implica la posibilidad de entenderlos clara y distintamente con recíproca independencia, funge cual CS respecto de la distinción real de las substancias titulares de los atributos. Cf. *Renati Des Cartes Notae in Programma* (CONTINUA)

Por consecuencia, si A y B son atributos distintamente concebibles con mutua independencia, entonces A y B no son atributos de una y la misma substancia.

De EOGD, i, x, Sch. (p. 52, líneas 2-5), colígese que el filósofo judeo-neerlandés se distanció explícitamente del filósofo y matemático de Touraine al abordar el criterio de la distinción entre los atributos.²⁹

(CONTINUAÇÃO DA NOTA 28) *quodam, sub finem Anni 1647 in Belgio editum, cum hoc Titulo: Explicatio Mentis humanae, sive Animae rationalis, ubi explicatur quid sit, & quid esse possit* (C. Adam & P. Tannery, viii-2, p. 350, líneas 22-29).

²⁹ En EOGD, i, x, Sch., el autor estableció una tesis claramente incompatible con la teoría cartesiana de la distinción: *Ex his apparet quòd, quamvis duo attributa realiter distincta concipiantur, hoc est, unum sine ope alterius, non possumus tamen inde concludere, ipsa duo entia, sive duas diversas substantias constituere [...]* (EOGD, i, x, Sch. [p. 52, líneas 2-5]). [A partir de éstas muéstrase que aun cuando se conciban dos atributos realmente distintos, es decir, uno sin auxilio del otro, no podemos, empero, concluir de ello que ellos mismos sean dos entes, es decir, que constituyan dos substancias diversas.] A saber, que A y B sean concebidos distintamente como atributos realmente distintos, no es CS de que sean los constituyentes formales intrínsecos de substancias diversas, *h. e.*, de substancias real-numéricamente diferentes. Esta tesis entra en flagrante colisión contra las *Notae* cartesianas de 1648, escritas contra el monismo antropológico de H. de Roy: *Alterum, quod hîc notari velim est, differentia inter entia simplicia & composita. Quippe compositum illud est, in quo reperiuntur duo vel plura attributa, quorum utrumque sine alio potest distincte intelligi: ex hoc enim, quòd unum sine alio sic intelligatur, cognoscitur non esse ejus modus, sed res vel attributum rei, quae potest absque illo subsistere; ens autem simplex illud est, in quo talia attributa non inveniuntur* (*Notae in Programma quoddam* [C. Adam & P. Tannery, viii-1, p. 350, líneas 22-29]). [Por otra parte, lo que aquí quiero advertir es la diferencia entre los entes simples y los compuestos. Sin duda compuesto es aquél en el cual recíbense dos o más atributos, de los cuales cada uno puede distintamente entenderse sin el otro. De lo cual, pues, es decir, de que uno sin el otro así se entienda, se conoce que no es su modo sino una cosa o atributo de la cosa, la cual puede sin aquél subsistir. Pues el ente simple es aquél en el cual semejantes atributos no se descubren.] Desde este punto de vista, la substancia extensa es un ente simple, toda vez que en ella solamente descubrimos la amplitud y sus modos. Lo mismo cabe advertir respecto de la substancia pensante. Contrariamente a lo estatuido por H. de Roy, discípulo neerlandés (CONTINUA)

Precisamente por ello, pudo permitirse plantear lo siguiente:³⁰

Longè ergo abest, ut absurdum sit, uni substantiae plura attributa tribuere; quin nihil in naturâ clarius, quàm quòd unumquodque ens sub aliquo attributo debeat concipi, & quòd plus realitatis, aut esse habeat, eò plura attributa, quae & necessitatem, sive aeternitatem, & infinitatem exprimunt, habeat; & consequenter nihil etiam clarius, quàm quòd ens absolute infinitum necessariò sit definiendum (*ut Defin. 6 tradidimus*) ens, quod constat infinitis attributis, quorum unumquodque aeternam, & infinitam certam essentiam exprimit (EOGD, i, x, Sch. [p. 52, líneas 9-17]).³¹

(CONTINUAÇÃO DA NOTA 29) heterodoxo de R. Descartes, del cual éste hubo, quizás muy a su pesar, distanciarse críticamente, todo ente, como lo es el ente humano, en el cual descubrimos la coexistencia – simultánea, valga el pleonasma- de substancia extensa y de substancia pensante es indefectiblemente compuesto (cf. *Notae in Programma quoddam* [C. Adam & P. Tannery, viii-2, p. 351, líneas 1-9]).

³⁰ En acuerdo con B. de Spinoza, que una substancia sea pensante no implica, formalmente, que sea extensa. Empero, bajo la suposición de que la substancia sea única y de que posea todo atributo concebible por un intelecto infinito, necesario es afirmar que si S es pensante entonces S es extensa. Con mayor acribia: Cabe afirmar que el producto lógico de las premisas por enunciar, *scil.*:

- (a) S es única;
- (b) S posee todo atributo concebible por un intelecto infinito;
- (c) la extensión es un atributo;
- (d) el pensamiento es un atributo;
- (e) S es pensante; funge como CS de “S es extensa” (=f).

Por lo tanto (mediante la regla de substitución de exportación), (a . b . c . d) -> (e -> f).

³¹ Plenamente consistente con EOGD, i, x, Sch. es el siguiente fragmento de EOGD, ii, vii, Sch.: [...] quòd quicquid ab infinito intellectu percipi potest, tanquam substantiae essentiam constituens, id omne ad unicam tantùm substantiam pertinet; & consequenter quòd substantia cogitans, & substantia extensa una, eademque est substantia, quae jam sub hoc, jam sub illo attributo comprehenditur (EOGD, ii, vii, Sch. [p. 90, líneas 2-8]). [(...) que todo aquello que por el infinito intelecto puede ser concebido como constituyente de la esencia de una substancia, pertenece solamente a la única substancia; y por consiguiente, que la substancia pensante y la substancia extensa son una y la misma cosa.] La unicidad de la substancia, afirmada por EOGD, i, xiv, proposición asertiva del monismo transcendental **(CONTINUA)**

[Dista de ser absurdo atribuir a una substancia múltiples atributos, puesto que nada es más claro, en la naturaleza, que el hecho de que cada ente deba ser concebido bajo algún atributo; y que el hecho de que cuanta más realidad o ser tenga, tantos más atributos, que tanto necesidad cuanto eternidad e infinitud expresan, tenga. Y consecuentemente, nada es –también- más claro que el hecho de que el ente absolutamente infinito deba ser definido (de lo cual hemos tratado en la definición 6) como el ente que consta de infinitos atributos, de los cuales cada uno expresa una cierta esencia eterna e infinita.]

Comentemos lo anterior mediante un argumento, cuyo propósito es demostrar que el conjunto de los atributos del ente divino es infinito:

1. Axioma 1: Cuanto mayor es la realidad del ente, tanto mayor es su riqueza esencial.
2. Axioma 2: Cuanto mayor es la riqueza esencial del ente, tanto mayor es el conjunto de los aspectos que el intelecto puede, en principio, discernir recíprocamente.
3. Definición 1: EOGD, i, Df. vi.
4. Definición 2: Atributo =_{Df.} El aspecto que el intelecto puede, en principio, discernir.
5. La realidad del ente divino es infinita (por ‘3’).
6. Cuanto mayor es la realidad del ente, tanto mayor es el conjunto de los aspectos que el intelecto puede, en principio, discernir recíprocamente (por ‘1’-‘2’, mediante la regla de inferencia de SH).
7. Cuanto mayor es la realidad del ente, tanto mayor es el conjunto de sus atributos (por ‘4’ y ‘6’, mediante substitución de equivalentes).
8. El conjunto de los atributos del ente divino es infinito (por ‘5’ y ‘7’). Q. E. D.

(CONTINUAÇÃO DA NOTA 31) (=monismo supraatributivo de substancia), y la identidad de la substancia única con su intelecto y con los *obiecta cognoscenda* en su totalidad omniamplectante, fueron suscritas, *quasi per nebulam*, por algunos pensadores hebreos. Cf. EOGD, ii, vii, Sch. (p. 90, líneas 9-12).

[III] El problema que ha motivado la composición del presente artículo se resuelve mediante el concepto de *distinctio rationis ratiocinatae*, el análisis de la cual revela que ésta es una variedad de la distinción real. La hemos entendido, emulando a Francisco Suárez y a René Descartes, como una distinción conceptual *cum fundamento in re*; y emulando a B. de Spinoza, como una distinción el criterio de la cual es la posibilidad de concebir, clara y distintamente, como diversas a propiedades esencialmente constituyentes.

Idénticamente, hemos evidenciado la plena consistencia de nuestra tabla de las distinciones con *Principia Philosophiae*, i, lx-lxii, tres artículos en los cuales René Descartes compendió su teoría metafísica a propósito de las distinciones. Ésta es compatible con el contenido de la epístola cdxviii, del filósofo y matemático de Touraine, a la cual hemos apelado para exponer la teoría de la distinción de razón racionada, de la cual el Sefardí fue legatario.

Sobre la base de la tabla de las distinciones, hemos procedido a caracterizar la distinción existente entre la substancia y sus atributos, y entre los atributos entre sí, como una distinción de razón racionada.

Hemos establecido que los susodichos objetos difieren en conformidad con una distinción de razón racionada, la más atemperada de las *distinctiones reales*. Que la distinción sea de razón racionada equivale a que posee *fundamentum in re*. De lo anterior colígese que el intelecto no es, plenamente, la causa eficiente de semejante distinción.

Nuestra vía de interpretación del ligamen substancia-atributo es objetivista, a fuer de que reconoce que la multitud de los atributos posee *fundamentum in re*. Es, en esta medida, consistente con EOGD, i, ix, el más relevante de los lugares textuales invocables en favor de la asunción de una lectura objetivista del nexo substancia-atributo. El aludido objetivismo es mitigadamente tal, a fuer de que el modo reconocido de distinción es el virtual incompleto.



FUENTES BIBLIOGRÁFICAS PRIMARIAS

DESCARTES, René. (1996) **OEuvres de Descartes** publiées par Charles Adam & Paul Tannery. Correspondance. IV. Juillet 1643-Avril 1647. Ouvrage publié avec le concours du Centre National du Livre. Paris: Librairie Philosophique Joseph Vrin.

_____. (1996) **OEuvres de Descartes** publiées par Charles Adam & Paul Tannery. VIII. *Principia Philosophiae. Epistola ad G. Voetium. Lettre apologetique. Notae in Programma*. Ouvrage publié avec le concours du Centre National du Livre. Paris: Librairie Philosophique Joseph Vrin.

SPINOZA, Benedictus de. (1972) *Cogitata Metaphysica, in quibus Difficiliores, quae in Metaphysices tam parte Generali, quam Speciali, circa Ens, ejusque Affectiones, Deum ejusque Attributiona, & Mentem humanam occurrunt, quaestiones breviter explicantur, Authore Benedicto de Spinoza, Amstelodamensi*. Figura en el tomo I de **Spinoza. Opera**. Im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften herausgegeben von Carl Gebhardt. Zweite Auflage. Heidelberg: Carl Winters Universitätsbuchhandlung.

_____. (1972) *Epistolae doctorum quorundam Virorum ad B. D. S. et Auctoris Responsiones*. Figura en el tomo IV de **Spinoza. Opera**. Im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften herausgegeben von Carl Gebhardt. Zweite Auflage. Heidelberg: Carl Winters Universitätsbuchhandlung.

_____. (1972) *Ethica ordine geometrico demonstrata*. Figura en el tomo II de **Spinoza. Opera**. Im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften herausgegeben von Carl Gebhardt. Zweite Auflage. Heidelberg: Carl Winters Universitätsbuchhandlung.

_____. (1986) **Korte Verhandeling van God, de Mensch en deszelvs Welstand/Breve Trattato su Dio, l'uomo e il suo bene**. Introduzione, edizione, traduzione e commento di Filippo Mignini. L'Aquila: L. U. Japadre Editore, Metodos.

_____. (1972) *Tractatus de Intellectus Emendatione, & de Viâ, quâ optimè in veram rerum Cognitionem*

dirigitur. Figura en el tomo II de **Spinoza. Opera**. Im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften herausgegeben von Carl Gebhardt. Zweite Auflage. Heidelberg: Carl Winters Universitätsbuchhandlung.

SUÁREZ, Francisco, S. I. (1960) **Disputaciones metafísicas**. Tomos I (Disputaciones I-VI) y II (Disputaciones VII-XV). Edición bilingüe y traducción preparadas por Sergio Rábade Romeo, Salvador Caballero Sánchez y Antonio Puigcerver Zanón. Prólogo de Sergio Rábade Romeo. Madrid: Editorial Gredos, Biblioteca Hispánica de Filosofía (entonces dirigida por Ángel González Álvarez).



SOBRE O ERRO NA ÉTICA DE ESPINOSA

SILVANA DE SOUZA RAMOS *

No início da sequência de proposições que iremos analisar, Espinosa afirma que “Toda ideia que é, em nós, absoluta, ou seja, adequada e perfeita, é verdadeira” (E2P34). Note-se que a proposição não fala da adequação entre ideia e ideado; ela diz apenas, categoricamente, que toda ideia que é em nós absoluta é também adequada e perfeita e, por isso, verdadeira. A pergunta que imediatamente se coloca é: o que é uma ideia absoluta, uma vez que ela fornece a chave da verdade? Ora, a resposta parece se configurar no que a Demonstração acrescenta: “Quando dizemos que existe, em nós, uma ideia adequada e perfeita, não dizemos senão que (pelo corol. da prop. 11), em Deus, enquanto ele constitui a essência de nossa mente, existe uma ideia adequada e perfeita” (E2P34Dem). Dizer que temos uma ideia verdadeira equivale a afirmar que essa ideia é tida por Deus “enquanto ele constitui a essência da nossa mente”. Em outras palavras, essa ideia é na natureza da nossa mente e é também em Deus – sua verdadeira causa –, já que ele constitui a “essência da nossa Mente”. Nisto consiste o caráter absoluto e consequentemente verdadeiro da ideia. Portanto, estabelece-se aqui uma ligação do intelecto finito com o intelecto infinito, pois a ideia verdadeira é “em nós” assim como ela é “em Deus”, ou seja, essa ideia está diretamente relacionada à constituição por Deus da “essência” ou da natureza da nossa mente.

Tentemos entender de modo mais preciso essa formulação com a ajuda do apelo que ela faz ao corolário da Proposição 11:

Disso se segue que a mente humana é uma parte do intelecto infinito de Deus. E, assim, quando dizemos que a mente humana

percebe isto ou aquilo não dizemos senão que Deus, não enquanto é infinito, mas *enquanto é explicado por meio da natureza da mente humana*, ou seja, enquanto constitui a essência da mente humana, tem esta ou aquela ideia (E2P11C).

O corolário nos coloca numa situação difícil, pois ele se refere à ligação de nosso intelecto com o intelecto infinito, mas não a associa diretamente à produção de ideias verdadeiras: ele diz apenas que temos em geral “esta ou aquela ideia”. Neste sentido, ele lembra que a nossa mente é uma ideia e, portanto, é uma afecção de Deus sob o atributo Pensamento. Quer dizer, quando nossa mente tem uma ideia, Deus tem também essa ideia, não “enquanto é infinito”, mas na medida em que “constitui a *essência* da Mente humana”. Decerto, afirmar que Deus constitui a essência da mente humana significa dizer que ele é causa de todas as ideias, a começar pela ideia mesma que constitui a nossa mente (isto é, a ideia de nosso Corpo) e, por isso, qualquer ideia surgida na mente terá como causa Deus, num sentido específico: Deus “é explicado por meio da natureza da mente humana” (E2P11C), ou seja, Deus se expressa na modalização finita que constitui a natureza de nossa mente. Poderíamos dizer que, nestas condições, estabelece-se uma intimidade entre a natureza da mente (constituída por Deus, ou seja, modo finito da potência infinita de pensar) e a expressão da potência infinita de pensar. Assim, se, quando temos uma ideia, Deus “é explicado” pela natureza da nossa mente, ou seja, se ele se expressa por meio da natureza de nossa mente, só poderíamos estar em regime de verdade, já que estaríamos em íntima relação com a causa de nossa mente e de todas as ideias.

* Pós-doutoranda do Departamento de Filosofia – USP (bolsista da Fapesp).

Entretanto, a continuação do corolário da Proposição 11 parece indicar uma pedra no caminho dessa feliz intimidade:

quando dizemos que Deus tem esta ou aquela ideia, não enquanto constitui a natureza da mente humana apenas, mas enquanto tem, ao mesmo tempo que [a ideia que é] a mente humana, também a ideia de outra coisa, dizemos, então, que a mente percebe essa coisa parcialmente, ou seja, inadequadamente (E2P11C).

A situação que agora se apresenta é mais complexa do que a anterior. Espinosa não fala mais da produção de ideias em geral na mente humana, uma vez que ela é parte do intelecto infinito. Ele analisa a situação na qual Deus tem esta ou aquela ideia, não enquanto constitui a natureza da mente humana, mas quando em simultâneo com a mente humana tem ideia “de outra coisa”. Que outra coisa? Não sabemos ainda. Podemos dizer, todavia, que essa outra coisa não pode se dar na mente humana imediatamente como resultado de sua ligação com o absoluto, quer dizer, como expressão de sua potência absoluta de pensar ou de produzir ideias e de exprimir assim o próprio Deus sob o atributo Pensamento. Ao contrário, na nova situação, a mente não *explica* diretamente Deus, não exprime, pois, a potência infinita de pensar, mas se relaciona com um terceiro elemento, a “outra coisa” que é agora pensada *a partir do intelecto finito*. O que está em jogo aqui, portanto, é a potência de pensar do intelecto finito: a mente humana pensa outra coisa, ou seja, ela tem uma ideia de outra coisa. Ora, nesta nova situação, a mente percebe a outra coisa, mas não a explica, ou seja, tem dela somente uma ideia parcial e inadequada. Desvirtuados, por assim dizer, da intimidade daquilo que constitui a natureza ou a essência de nossa mente, caímos, pois, no erro. Assim, as ideias que nos surgem nestas condições são parciais e, por isso, não explicam a outra coisa que percebemos. É como se estivéssemos despossuídos de nossa ligação com o intelecto infinito. Por isso, percebemos a outra coisa a partir da nossa finitude, ou seja, não tomamos parte na potência infinita de pensar e, conseqüentemente, não temos ideias absolutas, mas parciais e inadequadas.

Durante o percurso que vai da Proposição 34 à 36, esta é a primeira vez que Espinosa se refere ao erro. Entretanto, a menção ao erro se dá no corolário da Proposição 11, que serve de apoio à demonstração da Proposição 34. Por isso, não sabemos ainda como erro vai se configurar exatamente, porquanto a Proposição 34 se restringe (se não consideramos os textos de apoio à demonstração) a associar a ideia verdadeira à ligação do intelecto finito com o intelecto infinito. Assim, ela conclui, reafirmando o que havia demonstrado anteriormente: “e, conseqüentemente (pela prop. 32), não dizemos senão que esta ideia [a ideia absoluta] é verdadeira. C. Q. D” (E2P34Dem). Mas não é só isso. A proposição 32 tem aqui um papel estratégico, pois ela retoma aquilo que aparecia no escólio da Proposição 11, isto é, a outra coisa da qual temos um conhecimento parcial e inadequado. Dessa outra coisa, que está fora de nós, pode-se configurar em Deus uma ideia verdadeira, pois: “Todas as ideias, enquanto estão referidas a Deus, são verdadeiras” (E2P32). Segue-se a Demonstração: “Com efeito, todas as ideias, as quais existem em Deus, estão em perfeita concordância com os seus ideados (pelo corol. da prop. 7) e, portanto (pelo ax. 6 da parte 1), são todas verdadeiras. C. Q. D” (E2P32Dem). Mas o que significa aqui ter uma ideia verdadeira? Significa simplesmente que tal ideia convém com seu ideado (como afirma Deleuze, ela é conveniente à sua causa material, ou seja, à coisa percebida). Não se trata apenas de exigir a ligação do finito com o infinito (forma do verdadeiro), mas de estipular a necessidade de conveniência entre uma ideia e a coisa de que ela é ideia.

Ora, por conta deste problema, Espinosa menciona o corolário da Proposição 7, no qual se afirma a identidade em Deus entre a potência de pensar (subsumida ao atributo Pensamento) e a potência de agir (subsumida ao atributo Extensão), além do Axioma 6 da Parte 1, que reza: “A ideia verdadeira deve convir com seu ideado”. Começamos pela primeira referência:

Segue-se disso que a potência de pensar de Deus é igual à sua potência atual de agir. Isto é, tudo o que se segue, formalmente, da natureza infinita de Deus segue-se, *objetivamente*, em Deus, na

mesma *ordem* e segundo a mesma *conexão*, da ideia de Deus (E2P7C).

Conhecemos as controvérsias – existentes entre os comentadores – que visam dar conta das dificuldades impostas por esta proposição. Entretanto, centremo-nos apenas no ponto que nos interessa para compreender a Proposição 34. No corolário da Proposição 7, Espinosa afirma que a potência de pensar de Deus, ou seja, sua potência de reflexão ou de produzir ideias, é igual à sua potência de agir, ou seja, à sua potência de produzir modalizações sob o atributo Extensão (quer dizer, corpos). A igualdade das duas potências é referida à ordem e à conexão, donde se conclui que as ideias e os corpos seguem a mesma ordem e a mesma conexão, embora sejam reputados a diferentes Atributos de Deus. Não poderia ser de outra forma já que os *diferentes* Atributos pertencem à *mesma* Substância, a qual neles se expressa infinitamente. Ora, se em Deus a ordem e a conexão das ideias é igual à ordem e à conexão dos corpos, isso significa que nele todas as ideias convêm com seus ideados (ou seja, no intelecto infinito, o axioma 6 da parte I é respeitado). É dessa conveniência absoluta que carece a ideia inadequada, pois no intelecto finito as ideias não convêm com seus ideados, o que nos remete à parcialidade e à privação de conhecimento envolvida por elas.

Isto posto, Espinosa segue afirmando na Proposição seguinte: “A falsidade consiste na privação de conhecimento que as ideias inadequadas, ou seja, mutiladas e confusas, envolvem” (E2P35). O objetivo agora é demonstrar definitivamente que o erro não é positivo, mas apenas uma privação na ideia. Vejamos como a demonstração aborda o problema:

Não há, nas ideias, nada de positivo que constitua a forma da falsidade (pela prop. 33). Ora, a falsidade não pode consistir na privação absoluta (pois se diz que erram ou se enganam as mentes, mas não se diz o mesmo dos corpos), nem tampouco na ignorância absoluta, pois ignorar e errar são coisas diferentes. A falsidade consiste, portanto, na privação de conhecimento que o conhecimento inadequado das coisas – ou

seja, as ideias inadequadas e confusas – envolvem. C. Q. D (E2P35Dem).

Começamos pela primeira afirmação: nada é dado de positivo nas ideias que constitua a forma da falsidade. Tal assertiva está alicerçada pela Proposição 33, a qual devemos lembrar: “Não há, nas ideias, nada de positivo pelo qual se digam falsas” (E2P33), seguida pela demonstração:

Se negas isso, concebe, se puderes, *um modo positivo do pensar que constitua a forma do erro*, ou seja, da falsidade. Esse modo do pensar não pode existir em Deus (pela prop. prec.); nem tampouco pode existir nem ser concebido fora de Deus (pela prop. 15 da P. 1). Portanto, não pode haver, nas ideias, nada de positivo pelo qual se digam falsas. C. Q. D (E2P33Dem).

Noutros termos, a falsidade não tem uma forma própria, quer dizer, não há uma forma positiva que a sustente, pois, se a buscarmos em Deus (pela Proposição precedente), não a encontraremos, e fora dele não há nada que possa existir ou que se possa conceber (a proposição aqui evocada, estipula: “Tudo o que existe, existe em Deus, e sem Deus nada pode existir nem ser concebido” (E1P15)). Consequentemente, não existe um modo do pensar, ou seja, uma ideia inteiramente falsa. Não é, pois, na positividade que enquadraremos o erro, pois não há uma forma positiva do erro.

Já que a falsidade não tem forma, poderíamos imaginar que ela consiste na privação absoluta. Contudo, essa segunda hipótese é também rechaçada por Espinosa, como se vê pela continuação da demonstração da Proposição 35: “Ora, a falsidade não pode consistir na privação absoluta (pois se diz que erram ou se enganam as mentes, mas não se diz o mesmo a respeito dos corpos), nem tampouco na ignorância absoluta, pois ignorar e errar são coisas diferentes” (E2P35Dem). Retomemos o problema tal como o formulamos acima. A questão que se colocava era a de entender por que o intelecto finito erra quando percebe outra coisa. Sabemos que esse erro não é absolutamente positivo (já que não há forma do erro), nem absolutamente negativo (pois não se trata de uma total ignorância), mas envolve privação. Isso

significa que de alguma maneira percebemos a outra coisa, embora sem conhecê-la. Seguindo a tradição, Espinosa poderia dizer que o erro reside no corpo ou que é o corpo que nos impede de conhecer. Mas não se trata disso, pois as ideias produzidas na mente seguem as afecções do corpo. Ora, as ideias referidas a tais afecções do corpo são parciais porque não nos dão o conhecimento do corpo exterior que nos afeta, contudo, elas deixam em nós marcas deste corpo exterior. Pelo corpo estamos em contato com uma infinidade de outras coisas que nos afetam infinitamente. Há uma vida imaginativa que cerca nossa relação com os demais corpos e, também, com o nosso próprio corpo (já que não temos um conhecimento adequado de todas as partes do nosso corpo nem de suas infinitas relações internas e externas, embora tudo que aconteça nele seja sentido por nós, tema que retomaremos adiante). Entretanto, essa produtividade da imaginação, que não configura conhecimento, não é a explicação para o fato de errarmos. O erro é privação, mas não é privação no corpo ou privação imposta pela imaginação e sim privação na mente. Por isso, Espinosa diz que não são os corpos que erram, mas as mentes. Neste sentido, o caráter, por assim dizer, ambíguo do erro reside no fato de que sentimos o que ainda não conhecemos adequadamente. Ora, essa situação é que leva a mente a errar: pois aquilo que era simplesmente uma marca de outra coisa em nós passa a ser explicado de maneira inadequada pela reflexão na mente. É, portanto, na mente, no âmbito próprio à reflexão e ao conhecimento, e não no corpo, que nasce o erro.

Decerto, é preciso admitir, embora saibamos que a imaginação não é conhecimento (pois isto é de suma importância para a compreensão do estatuto do erro), que as ideias imaginativas provêm de uma relação efetiva (ainda que por vezes rememorada) com a coisa imaginada. Neste sentido, imaginação envolve de algum modo a coisa da qual se produz uma imagem. A ideia inadequada, por sua vez, também envolve parcialmente a coisa ideada, mas, ao tentar explicá-la (o que é de sua alçada, e não da imaginação), equivoca-se, produzindo apenas um conhecimento inadequado ou parcial

da coisa. Sendo assim, a demonstração da Proposição 35 arremata: “A falsidade consiste, portanto, na privação de conhecimento que o conhecimento inadequado das coisas – ou seja, as ideias inadequadas e confusas – envolvem. C. Q. D” (E2P35Dem). Ora, ao deslocar o problema da falsidade do corpo para a mente, Espinosa pode mostrar então que o erro não se deve aos empecilhos a que somos submetidos porque nos percebemos e percebemos o mundo através do corpo. Longe disso, o erro é na verdade uma parcialidade do intelecto finito com relação à coisa ideada. O erro é um problema de reflexão, é um problema de conhecimento, e por isso deve ser analisado no âmbito do atributo Pensamento (não podendo, portanto, ser imputado ao corpo). Em suma, o erro é uma privação de conhecimento que faz com que, por assim dizer, apenas parcialmente a ideia convenha com seu ideado (quer dizer, a privação da ideia inadequada não é ignorância absoluta, mas parcialidade em relação àquilo que ela visa).

Presentindo a dificuldade que o leitor teria para compreender simultaneamente a virtude da imaginação (seu caráter produtivo e não vicioso) e a privação no conhecimento envolvida pela ideia inadequada, Espinosa acrescenta à Proposição 35 um longo escólio que, através de dois exemplos (os quais analisaremos adiante), esclarece o que foi dito até aqui. Primeiramente, entretanto, o filósofo retoma o escólio da Proposição 17, no qual já havia explicado de que maneira o erro consiste numa privação. Lá, tratava-se de explicar precisamente o funcionamento da imaginação e da memória e de desvincular erro e imaginação. Neste intuito, Espinosa definia as imagens das coisas como afecções do corpo humano “cuja ideias representam os corpos externos como estando presentes, embora elas não restituam as figuras das coisas” (E2P17C). E prosseguia afirmando que “quando a mente considera os corpos dessa maneira, diremos que ela imagina” (E2P17C). A esta explicação, juntava-se a indicação de que “as imaginações da mente, consideradas em si mesmas, não contêm nenhum erro; ou seja, a mente não erra por imaginar, mas apenas enquanto é considerada como privada da ideia que exclui a existência das coisas que ela imagina

como lhe estando presentes” (E2P17C). A imaginação é assim o poder de tornar presente à mente algo que não está diante de nós (esta é uma virtude de sua natureza, isto é, o poder de engendrar em nós a memória). Porém, se a mente não reconhece este poder da imaginação e se, quando imagina, simultaneamente, não sabe que as coisas que lhe aparecem não estão de fato presentes, então ela erra. Ora, esse erro não é atribuído à imaginação, mas a um desconhecimento da própria mente com relação à sua virtude de imaginar. Ademais, prossegue o filósofo, a faculdade de imaginar da mente não é livre, pois não depende somente de sua própria natureza uma vez que depende da ação das coisas exteriores que imprimem em nós tais imagens (as quais serão por sua vez mal interpretadas ou mal refletidas pela mente que não compreende a causalidade que as gera). O apelo à Parte 1 esclarece definitivamente este ponto: “Diz-se livre a coisa que existe exclusivamente pela necessidade de sua natureza e que por si só é determinado a agir. E diz-se necessária, ou melhor, coagida, aquela coisa que é determinada por outra a existir e a operar de maneira definida e determinada” (E1Def7). Ora, a faculdade de imaginar não pode ser dita imediatamente livre porque não existe exclusivamente pela necessidade de sua natureza: ela é determinada do exterior, pela outra coisa que a afeta e, por isso, é coagida.

Note-se que já no escólio da Proposição 7 da Parte 2 o tema da liberdade aparece vinculado à reflexão sobre o estatuto do erro. A Proposição 35 retoma o assunto, acrescentando, como dissemos acima, dois exemplos. O primeiro diz respeito à opinião comum, e imaginativa, segundo a qual a liberdade humana é interpretada como liberdade da vontade. Essa opinião nasce do fato de que os homens “estão conscientes de suas ações e ignorantes das causas pelas quais são determinados” (E2P35S). Quer dizer, eles percebem suas ações, mas não conhecem a causalidade que as determina. Ora, no intuito de explicar tal causalidade, acreditam que ela se deve à vontade, definida como livre e capaz de controlar o corpo. A referência evidente é Descartes, já que o filósofo francês concebe a liberdade como um poder da vontade para

subjugar as paixões que nascem no corpo. Sabemos que Espinosa não se coaduna com esta concepção, uma vez que não admite ação da mente sobre o corpo. Deste modo, a reflexão cartesiana sobre a liberdade só pode ser inadequada, o que implica dizer que Espinosa não definirá a liberdade como livre vontade e sim, de acordo com a Definição 7 da Parte 1, como o que “existe exclusivamente pela necessidade de sua natureza e que por si só é determinada a agir”. Por ora, contudo, basta salientar que o erro em relação à origem de nossa liberdade aparece porque desconhecemos a verdadeira causa de nossas ações (que pode ser, segundo Espinosa, a coação externa ou a disposição interna), embora saibamos perfeitamente que agimos: ou seja, conhecemos o efeito, mas não a causa. E, para tentar compreender esse efeito, forjamos explicações imaginativas, tais como uma alma sediada em determinada parte do corpo, de onde o comanda livremente a partir do poder soberano da vontade.

O segundo exemplo diz respeito a um erro comum de percepção. Quando percebemos o sol, imaginamos que ele está muito próximo de nós. Esse erro, explica Espinosa, “não consiste nessa imaginação enquanto tal, mas em que, ao imaginá-lo, ignoramos a verdadeira distância e a causa dessa imaginação” (E2P35S). Mais uma vez, o erro só nasce porque desconhecemos a causa e o funcionamento da imaginação. Após exame, porém, podemos saber que não é bem assim, pois o sol está muito distante de nós. Entretanto, acrescenta o filósofo:

ainda que, posteriormente, cheguemos ao conhecimento de que ele está a uma distância de mais de seiscentas vezes o diâmetro da Terra, continuaremos, entretanto, a imaginá-lo próximo de nós. Imaginamos o sol tão próximo não por ignorarmos a verdadeira distância, mas porque a afecção de nosso corpo envolve a essência do sol, enquanto o próprio corpo é por ele afetado (E2P35S).

Este exemplo traz um elemento ausente no anterior: ele mostra que o conhecimento da verdadeira causa da imaginação não exclui a presença da imaginação. Noutras palavras, mesmo depois de saber que o sol está muito

distante, ele continuará a me afetar como se estivesse próximo. Quer dizer, a reflexão adequada não anula a produtividade da imaginação, já que a afecção do corpo (isto é, o efeito da imagem do sol sobre ele) envolve a *essência* do sol e, ao mesmo tempo, me sujeita a necessariamente imaginá-lo como se estivesse próximo.

Por fim, chegamos à Proposição 36, a qual afirma: “As ideias inadequadas e confusas seguem-se umas das outras com a mesma necessidade que ideias adequadas, ou seja, claras e distintas” (E2P36). De todas as proposições que analisamos até agora, essa é a mais obscura. Num primeiro momento, parece-nos que Espinosa pretende mostrar que há uma ordem na sucessão de ideias inadequadas e, mais, que essa ordem é tão necessária quanto a ordem das ideias adequadas. Perguntamos, porém: por que isso? Não basta mostrar que o erro não tem forma, nem é ignorância absoluta, para explicitar seu funcionamento? Qual o objetivo deste novo dado? Vejamos o que diz a Demonstração:

Todas as ideias existem em Deus (pela prop. 15 da P. 1) e, enquanto estão referidas a Deus, são verdadeiras (pela prop. 32) e (pelo corol. da prop. 7) adequadas. Portanto, nenhuma ideia é inadequada e confusa senão enquanto está referida à mente singular de alguém (vejam-se as prop. 24 e 28). Logo, todas as ideias, tanto as adequadas, quanto as inadequadas, seguem-se umas das outras com a mesma necessidade (pelo corol. da prop. 6). C.Q. D (E2P36Dem).

Começemos pela primeira assertiva: todas as ideias existem “em Deus”, pois, na Proposição 15 da Parte I, Espinosa afirma que “Tudo o que existe, existe em Deus, e sem Deus, nada pode existir nem ser concebido”. No contexto da Parte I, essa proposição tinha por função afastar a possibilidade de haver mais de uma substância e, ao mesmo tempo, mostrar que tudo o que é (seja a Substância única, sejam suas infinitas modalizações subsumidas a seus respectivos Atributos), é em Deus e só pode ser concebido por ele. Noutros termos, Deus é causa de si e causa de tudo o que é. Consequentemente, no intelecto infinito, causa de todas as ideias, só há, se referirmos essas ideias a ele, ideias

verdadeiras. Para corroborar com essa formulação, Espinosa apela para a Proposição 32 da Parte 1 (já analisada aqui, porquanto foi citada na Demonstração da Proposição 34), onde se afirma que todas as ideias enquanto referidas ao intelecto infinito são verdadeiras e, por isso, nele as ideias convêm com seus ideados. Além disso, para apoiar a demonstração de que tais ideias são adequadas, Espinosa se refere ao corolário da Proposição 7 da Parte 2 (também já citado), no qual argumenta em favor da igualdade em Deus entre a potência de agir e a potência de pensar, o que lhe permite concluir (agora, na Proposição 36) que “nenhuma ideia é inadequada e confusa senão enquanto está referida à mente singular de alguém”. Até aqui, contudo, não entendemos por que há necessidade na sucessão das ideias inadequadas. Para compreender esse estranho salto argumentativo, sigamos o conselho do autor e busquemos apoio na Proposição 24 e na Proposição 28 da Parte 2.

A Proposição 24 demonstra que a mente humana não envolve o conhecimento adequado das partes que compõem o corpo humano. Isso porque o corpo é assaz complexo, já que formado por muitas partes (corpos também eles muito complexos) em relação de adesão entre si, adesão garantida pela manutenção de certa proporção de movimento (e é isto que faz do nosso corpo uma coisa singular). Estas partes, entretanto, não pertencem à essência do próprio corpo, quer dizer, consideradas individualmente – ou seja, separadas – elas não constituem a natureza do nosso corpo, a não ser “enquanto transmitem entre si os seus movimentos segundo uma proporção definida (E2P24Dem)”. Deste modo, tais partes podem ser separadas de nosso corpo, sem que por isso percam sua natureza própria, e podem, ainda, estabelecer outra proporção de movimento com outros corpos, formando assim outro indivíduo. É claro, pois, que a natureza do nosso corpo não envolve a natureza de cada parte que o compõe, pensada individualmente, pois o que garante a manutenção da forma do nosso corpo é certa coesão entre as partes (isto é, certa proporção de movimento). Daí a questão: como se dá o conhecimento das partes do corpo? E do corpo como um todo composto? Sabemos que

só há conhecimento adequado quando este envolve o conhecimento da causa. Ora, a Proposição 3 da Parte 2 (evocada na Demonstração da Proposição 24 da mesma Parte) afirma que: “Existe necessariamente, em Deus, uma ideia tanto de sua essência quanto de tudo o que necessariamente se segue dessa essência”. A Proposição 9, também evocada na Demonstração da Proposição 24, afirma que a ideia de uma coisa singular existente em ato (por exemplo, o nosso corpo, ou cada uma de suas partes considerada como indivíduo) “tem Deus como causa, não enquanto ele é infinito, mas enquanto é considerado como afetado de outra ideia de uma coisa singular existente em ato, ideia da qual Deus é também causa, enquanto é (E2P9)”. Isso quer dizer que a ideia de uma coisa singular existente em ato é um modo de pensar singular, e por isso tem como causa Deus sob o atributo Pensamento. Porém, ela não tem como causa Deus, enquanto “absolutamente pensante”, mas enquanto “é considerado afetado de uma terceira ideia, e assim ao infinito”.

Note-se que é estabelecida uma ordem e conexão entre as ideias, a partir de Deus (em consonância com a formulação da Proposição 3), embora tenhamos aqui uma compreensão mais precisa dessa ordem, já cada ideia singular, enquanto modo singular, não está referida somente a Deus – causa de tudo – mas à ideia que a compreende (e é portanto sua causa); essa ideia, por sua vez, é compreendida por outra (causa da causa), e isto ao infinito. Por isso, Espinosa conclui a Demonstração dessa Proposição dizendo: “a causa de uma ideia singular é outra ideia, ou seja, Deus, enquanto é considerado afetado de outra ideia, da qual ele também é a causa, enquanto afetado de outra ideia ainda, e assim até o infinito (E2P9Dem)”. Voltando à Proposição 24, essa regra de conhecimento também se aplica ao conhecimento das partes que compõem o corpo humano: “o conhecimento de cada uma das partes que compõe o corpo humano existe em Deus, enquanto ele é afetado de muitas ideias de coisas, e não enquanto tem exclusivamente a ideia do corpo humano, isto é (pela prop. 13), a ideia que constitui a natureza da mente humana (E2P24Dem)”. Donde se conclui que na natureza

da mente humana não está dado o conhecimento das partes que compõem o corpo humano, o que implica dizer que a mente não tem conhecimento adequado das partes que compõem a coisa singular de que é ideia. Por isso, Deus, quando tem a ideia do corpo humano, não conhece suas partes. Este conhecimento nele existe somente enquanto integrado à conexão causal, cuja rede permite compreender a relação estabelecida entre cada uma das partes (internamente, umas em relação às outras e, também, as relações estabelecidas entre essas partes e os corpos exteriores), e isto extrapola o âmbito da mente humana, modo singular interligado a infinitos modos. Noutros termos, todas as ideias estão em Deus e ele tem, a partir de sua potência infinita de pensar, o conhecimento adequado de cada uma delas. A mente, por sua vez, está interligada a essa rede causal infinita (agindo sobre ela e sofrendo seus efeitos). Todavia, não tem conhecimento adequado nem de si mesma (como vimos na Proposição 24) nem das ideias que produz ou que agem sobre ela (como veremos a seguir).

Ora, a Proposição 28 afirma que “As ideias das afecções do corpo humano, à medida que estão referidas apenas à mente humana, não são claras e distintas, mas confusas” (E2P28). Isso se demonstra pelo fato de que tais afecções envolvem a natureza dos corpos externos, a natureza do corpo humano, e, ainda, a natureza de suas partes. Já pressentimos a confusão que aí implicada: uma afecção no corpo afeta suas partes (das quais não temos ideia adequada), deixa em nós uma marca do corpo externo (quer dizer, não nos dá uma ideia adequada dessa “outra coisa”, mas apenas produz um efeito dela no nosso corpo, do qual, por sua vez, tampouco temos uma ideia adequada), e isso ao infinito. Segue-se então a conclusão:

o conhecimento adequado dos corpos exteriores, tal como o das partes que compõem o corpo humano, existe em Deus, enquanto este é considerado não como afetado da mente humana, *mas enquanto é considerado como afetado de outras ideias*. Logo, essas ideias das afecções, à medida que estão referidas exclusivamente à mente humana, são como consequências sem premissas, isto é (o que é, por si mesmo, sabido), ideias confusas (E2P28Dem).

Parece que encontramos finalmente a chave para interpretar o final da Proposição 36 da Parte 2. Já compreendemos que as ideias inadequadas, porque referidas à mente humana, são como consequências sem premissas. Entretanto, tais consequências têm – no interior da potência absoluta de pensar – premissas que poderiam desvelar suas causas e assim arrancá-las da inadequação. Não sabemos como pode se dar essa passagem da inadequação à adequação no intelecto finito (isso seria assunto para outro artigo), mas sabemos que em Deus ela é atual. Por ora, coube a Espinosa garantir que essas ideias seguem uma ordem necessária: “todas as ideias, tanto as adequadas, quanto as inadequadas, seguem-se umas das outras com a mesma necessidade” (E2P36Dem). Isso quer dizer que as ideias inadequadas não são fortuitas (elas estão relacionadas à nossa condição de modo finito simultaneamente extenso e pensante, à nossa interligação quase cega a uma rede causal necessária e infinita, e, finalmente, à potência e à vivacidade de nossa imaginação). Por isso, essa inadequação, porque necessária, real e compreensível do ponto de vista do infinito, poderia ser revertida em adequação do ponto de vista do finito, o que exigiria fazer a passagem da parcialidade ao absoluto, e da coerção à liberdade.



BIBLIOGRAFIA DE REFERÊNCIA

- CHAUI, M. “Ser parte e ter parte: servidão e liberdade na *Ética IV*”. In: **Revista Discurso**, São Paulo, n, 22, p. 63-122, 1993.
- DELBOS, V. **O espinosismo: curso proferido na Sorbonne em 1912-1913**. São Paulo: Discurso, 2001.
- DELEUZE, G. **Spinoza et le problème de l’expression**. Paris: Éditions de Minuit, 1968.
- ESPINOSA, B. **Ética**. Tradução e notas de Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica, 2008.



IRONIA Y GEOMETRÍA

SPINOZA Y LOS ROMÁNTICOS

VÍCTOR MANUEL PINEDA *

1. LAS DOS HEURÍSTICAS

Repudiado a todo trance en la parroquia, objeto de cualquier clase de reproches de filósofos profesionales, de teólogos devotos, aficionados a la calumnia y de magistrados de la censura, los románticos alemanes fueron los gestores del súbito descubrimiento de una filosofía acechada por el olvido y la injuria. Entre Colerus -el biógrafo que veía en Baruj Spinoza un “ateo virtuoso”, como si no se pudiese ser concurrentemente ateo y virtuoso- y los románticos, abundan los detractores: Leibniz, Fénelon, Boulainvillier, Bossuet y otros menos conocidos, dilatan una nómina de antagonistas jurados del filósofo. Pero Spinoza sobrevivió a esas y a otras humanidades encolerizadas y, de la noche a la mañana, de ser el réprobo que ganó una excomunión feroz, pasó a residir en el Parnaso que le construyeron sus primeros seguidores. La razón de aquella reivindicación sumaria es que el *index prohibitorum* no es un cementerio de sentencias temerarias sino un archivo que deja vivas las antiguas tentaciones del intelecto: rehabilitado aquel fruto prohibido de la razón, Goethe decide convertirse en editor del epistolario del filósofo y presentarlo, ya hospedado por su prestigiosa voz, como un modelo de vida intelectual pura.

No pudo haber un encuentro más providencial para la epifanía de un héroe intelectual que esta intervención y aquella aureola mítica del filósofo austero, perseguido y consternado por las cosas del siglo. Aquellos que se consagraron a desagraviar su memoria pronto se convirtieron promotores de la constitución de un principado intelectual perdurable y acabaron por hacerle encarnar al santo que la estirpe romántica apremiaba. Convertido en el referente de las aspiraciones de una generación que buscaba reformular las tendencias de la filosofía de la época, los románticos entrevieron la fuente del pensar radical, sobre todo porque les entregaba en bandeja el concepto de infinito, cornucopia derramada en la que instalarían el delirio, el arte, la imaginación, el nacionalismo étnico, las pasiones incendiarias, la noche y lo patético. Se trató de dos linajes intelectuales que, como muchos ejemplos de la historia del pensamiento, fueron convergentes y divergentes, tanto por la forma como por el contenido de los reductos intelectuales en los que se pertrecharon.

¿Con qué suministros irrumpieron aquellos personajes en el canon intelectual de occidente? Ironía y geometría se adscribieron a los regímenes heurísticos que, a pesar de que estaban separados por los arreos especulativos sobre los cuales se desplegaron, llegaron a establecer un diálogo filosófico intenso, no exento de malentendidos y, sin embargo, siempre seguido de interpretaciones provocativas. Detrás de estos procedimientos se encontraban dos orientaciones desde las cuales se deseaba cursar libremente los caminos del pensamiento, ya desembarazados de límites y prohibiciones como los que siempre se antepusieron en otra época, la revelación profética como límite infranqueable. Esas formas de indagación ya no pasaban por la exégesis estéril sino que estaban instaladas en

* Dr. en Filosofía. Es profesor-investigador en la UNIVERSIDAD MICHOACANA DE SAN NICOLÁS DE HIDALGO, en Morelia, México. Una de sus líneas de investigación ha sido la filosofía de Spinoza, de la cual se ha derivado el libro “HORROR VACUI. DESEO Y VOLUNTAD EN LA FILOSOFÍA DE SPINOZA”, publicado recientemente bajo el sello de Plaza y Valdés y otro libro, de próxima aparición, que se ocupa de los tratados políticos del mismo filósofo. Es autor de diez libros. Asimismo, ha sido profesor en la UNIVERSIDAD CAROLINA DE PRAGA, en la UNIVERSIDAD DE HAMBURGO y es miembro del SISTEMA NACIONAL DE INVESTIGADORES de México.

una zona del alma en la que es preciso interrogar al demonio especulativo y, con él, constituir y constituirse¹. Ora desde un punto de partida fundador de todo el orden deductivo, ora desde la renuncia a una posición precursora del orden de las razones, tanto Spinoza como los románticos alimentaron actitudes intelectuales que tenían una vocación fundadora y un ambicioso cuaderno de tareas. Heurística de la necesidad y heurística de la libertad, tanto la geometría como la ironía fueron, como se diría hoy, dos grandes narrativas arrojadas al desciframiento de los problemas abiertos por una época de grandes alientos reflexivos. Seriamente confrontadas en razón de sus propósitos, inspirados o bien por una pasión intelectual febril, o bien alineadas por un curso inexorable de argumentos como el que ofrece la geometría, cada órgano quería abrirse a lo que está situado más allá del principio de autoridad. Los románticos llegarían a proclamar que ninguna forma de comprensión es posible si antes no se pasa por esa especie de purgatorio malquistado con el cielo y el infierno: la ironía era la clave hermenéutica más embrionaria y pasaba por el ejercicio de la puesta en tensión del régimen de verdad propuesto por la Ilustración o por cualquier otra forma identificable de tiranía intelectual.

¹ Las verdades consagradas no son otra cosa que las que se instituyen a través del principio de autoridad. Ironía y geometría son exactamente lo opuesto a este principio. Este sentido de la geometría como *un ordo inviniendi* fue claramente comprendido por Pascal, quien, a nombre de todo el racionalismo, definió a la tarea de la geometría de la siguiente manera: “La géométrie, qui excelle en ces trois genres, a expliqué l’art de découvrir les vérités inconnues; et c’est ce qu’elle appelle analyse, et dont il serait inutile de discourir apres tant d’excellents ouvraages qui ont été faits”. Pascal *De l’esprit géométrique*, GF Flammarion, Paris, 1985, p. 67 (el subrayado es nuestro). Asimismo, la ironía es un procedimiento de indagación subjetiva. Este es, sobre todo, el parecer de Paul de Man, para quien, no obstante que sostiene que la ironía es indefinible, se trata de una indagación en las profundidades de la subjetividad: “la ironía representa claramente la distancia misma dentro del yo, duplicaciones de un yo, estructuras especulares del yo, dentro de las que el yo se mira a sí mismo desde una cierta distancia... la ironía puede ser descrita como un momento en la dialéctica del yo”. Paul de Man, *La ideología estética*, Ediciones Cátedra, Madrid, 1996, p. 240.

La ironía no había sido un preámbulo inexcusable para acceder a un nivel de indagación en la que las cuestiones aparecen según un orden necesario. Tampoco se ocupaba para reducir al absurdo aquellos tópicos que Spinoza impugnaba en sus escolios más fulminantes: el filósofo sólo se proponía construir y comprender, más que reír o censurar. La geometría no sirve para liberar el torrente sanguíneo de la euforia, sino solamente para aguzar la comprensión, encadenar razones y hacer manar nuestros afectos de una fuente no contingente. En una substancia teórica orientada hacia la construcción conceptual de eso que la exégesis spinoziana ha llamado “infinito positivo” no cabe más que la geometría y la imposición de un orden necesario para el intelecto.

El moderno nacimiento de la idea de infinito era consubstancial a la concepción de un universo abierto, de la sustitución de la naturaleza pastoril y apacible por una agitada y turbulenta, el polo de todo lo que puede conquistar la potencia de actuar. Ahí donde se perseguía rechazando y rompiendo los límites, la ironía intervenía para exhibir el carácter provisorio de todo aquello que tiene pretensiones de realidad irrevocable, clausurada y tenaz. Spinoza tomó el atajo euclidiano, que se lo ofrecía de golpe, seguido de la intuición de la totalidad de la naturaleza; los románticos eligieron la vía ardua, que se desplaza en una espiral opulenta y diligente. Tareas que no necesariamente eran de corte especulativo sino de intervención y fundación, de apertura de una era que quería exaltar el sentido del esfuerzo y de la conquista. El espíritu fáustico se abría paso de la religiosidad provinciana de Margarita a la ciudad abrumada por grandes vialidades y movilizadas por la voluntad de poder². Al tiempo

² *Fausto* visto como una “tragedia del desarrollo” y como expresión de la “nueva pastoral” del mundo moderno. Con esa expresión foucaultiana concibe Marshall Berman el despliegue del infinito de la voluntad de poder, con la que se funda la búsqueda del Mefisto constructor, depredador y liberador de energías. Cf. *All that is solid melts into air*, Verso, 1993, New York, p. 80. Así pues, la Naturaleza ya no era vista como el orden total de conexiones, como lo concebía Spinoza, sino como un vasto campo de expansión del dominio técnico. En la visión de Marshall, Fausto no pertenece al mundo gótico sino todas las áreas concebibles, las del mundo desarrollado. En el “universo abierto e infinito” del *Fausto* convergen todos los puntos de la tierra.

que se decantaba por la magia, se dejaba seducir por las excelencias de la técnica y del desarrollo, sin considerar las contradicciones que esto implica, sin renunciar a las formas de experiencia que portan ambas estrategias de dominación del mundo. En la pasión por el infinito se agita la voluntad de poder de todas las culturas, las del centro y de la periferia, el mundo de los brutos y el de los refinados, lo gótico y lo clásico, la nación y el cosmos. Del Mefistófeles bárbaro y nigromante al idólatra de la urbanización no hay una diferencia de naturaleza sino una vocación por experimentar y abrir camino³. El *Fausto* de Goethe comienza en la vereda animista y simpatética de Paracelso o de Cornelio Agripa y acaba en el Boulevard que también llegarían a exaltar Baudelaire y Walter Benjamin, que descubren que la magia ya sólo la suministran los aparadores que guarecen las novedades. En el despliegue de la ironía fáustica no importa la consistencia geométrica ni la templada conquista de los afectos sino la experiencia abierta en múltiples, precipitados y contradictorios sentidos.

¿La ironía es un obstáculo retórico ahí donde los temas especulativos son nociones de elevada estofa metafísica, que hace que el pensamiento pierda en profundidad y seriedad? No podemos ignorarlo: no hay un solo giro irónico en la construcción del entramado teórico de la *Ética*. A un pensamiento como el de Spinoza no se le puede exigir, en la medida en que a través de esta fórmula de indagación no se podrían desplegar las sustancias teóricas que definen a su pensamiento. Lo cierto es que Spinoza se encargó de atribuirles a los

“humanistas” la tendencia a una clase de censura que en nada ayuda a comprender las pasiones humanas⁴. Los románticos no querían comprenderlas, sino experimentar a través de ellas una de las insinuaciones más ardientes de esa forma de lo inconmensurable; ya no eran “filósofos de la naturaleza humana”, sino exploradores de las múltiples formas de la subjetividad. No obstante su paso juvenil por los escenarios, en calidad de intérprete de comedias de Terencio⁵, no llegó a pesar sobre Spinoza la acrimonia de la representación satírica que se despliega en los autores cómicos de la antigüedad, siempre resignados a lidiar con los vicios de la condición humana y viendo por abajo del hombro el vasto espectáculo de lo ridículo. Los imperativos de un realismo geometrizable son, más bien, de aceptación de lo que hay, renunciando a aquella superstición que buscaba por las ínsulas del *mapa mundi* al mejor de los mundos posibles. La perspectiva spinoziana de análisis estaba determinada a comprender las cosas tal como son, no como deberían ser. Desde ahí podríamos comprender esa ausencia en la obra del filósofo de Ámsterdam: la ironía acaba por desnudar todas nuestras faltas y nuestros defectos, porque siempre están confrontadas con un mundo ideal. Sólo donde hay grandes ideales

³ Aunque, según Santayana, Goethe desapruueba la visión mecanicista del mundo que profesaba Spinoza, quedó seducido por la “filosofía de la vida” que éste instituía. Fausto encarna la visión de un sujeto que se expone al “extravío y al esfuerzo, pero que encuentra en este extravío su salvación. Esta idea cimentó toda esa *sabiduría satírica y mefistofélica* tan abundante en todo el poema (subrayado nuestro).”. La lectura de Santayana sugiere al romanticismo de Goethe como determinado a una tarea ardua, semejante a la que busca el idealismo de Lessing. Nótese que la jerga de Goethe y de Lessing retienen el sentido spinoziano de la vida como un esfuerzo descarnado por durar y, después, por buscar la eternidad y el infinito. Cf. *Tres poetas filósofos*, Ed. Losada, Buenos Aires, 1969, pp. 111-112.

⁴ No es que Spinoza diga que está mal reír. En todo caso, primero está la comprensión rigurosa de las cosas y quizá, luego condescender a la risa activa, la que se ha desprendido de la voluntad de censurar. De esta manera arranca uno de sus libros: “Los filósofos conciben los afectos, cuyos conflictos soportamos, como vicios en los que suelen caer los hombres por su culpa. Por eso suelen reírse o quejarse de ellos, criticarlos o (quienes quieren aparecer más santos) detestarlos...En efecto, conciben a los hombres no como son, sino como ellos quisieran que fueran. De ahí que, las más de las veces, hayan escrito una sátira en vez de una ética y que no hayan ideado jamás una política que pueda llevarse a la práctica, sino otra, que o debería ser considerada una quimera o sólo podría ser instaurada en el país de Utopía, o en el siglo dorado de los poetas, es decir, ahí donde no hacía falta alguna” *Tratado Político*, Traducción de Atilano Domínguez, Alianza Editorial, Madrid, 1986, pp. 77-78.

⁵ Según los datos biográficos aportados por Carl Gebhardt y su *Spinoza*, Editorial Losada, Buenos Aires, 1977, p. 44. Spinoza remataba su aprendizaje del latín con la asimilación de la comedia y, sin embargo, no quedó una huella intelectual determinante en su pensamiento.

se pueden encontrar motivos para desplegar el poder demoledor de la ironía, porque se basa en el contraste de los toscos resultados de nuestras conquistas frente a la “sublime pureza de los ideales”. A falta de ideales, queda la aceptación de lo real y el tejido de articulaciones geométricas que nos ayudan a despejar el terreno de los prejuicios.

2. CONTINUUM Y FRAGMENTACIÓN

Pero hagamos un alto para aclarar un punto: la ironía no es un método, sino solamente una actitud intelectual, aunque, si se quiere, una actitud intelectual radical. El recurso para deshacerse de lo impertinente pasa por aquel arte que todo lo vuelve efímero y prescindible: la ironía da extremidades ligeras al que ama lo imprevisible. Siempre agobiada por la urgencia de pasar a la siguiente página y por el vértigo de la insatisfacción perpetua, es la afección intelectual más moderna. Se suele interpretar como un llamado a la risa mundana y extravagante, pero su sentido más radical está dirigido hacia una intervención activa en la constitución y en la autoconstitución, en la “avidez de novedades” y en la visión transitiva del orden político, social e intelectual. Se trata de un proceso no exento de contrasentidos o, quizá, sólo explicable por los contrasentidos que excita esta política intelectual de la provocación⁶. ¿No es la ironía una afección intelectual que se forja *sub specie durationis*, un compromiso con la transitividad de las victorias de la subjetividad? Nos explicamos: por un lado, los románticos reivindican al infinito como un camino abierto desde las más diversas aristas de la experiencia humana; por otro, asumían que la conciencia

infinita no puede tomar en serio todo aquello que solamente es un tramo imperfecto de las promesas del absoluto⁷.

Sin embargo, la ironía difícilmente puede concebirse como una afección intelectual de época. A pesar de su aura de modernidad, la ironía romántica abrevó en la fuente ática y el maestro fundador de ésta: Sócrates. Y, aunque hasta ahora no se ha hecho demasiado énfasis en las deudas que tiene la comedia con aquel maestro callejero, sí puede reconocerse abiertamente como uno de los más influyentes orígenes intelectuales de la rebelión romántica contra el orden de lo dado. Quizá sin proponérselo, Sócrates fue un maestro de la *mise en ridicule*, cuando acababa atajando las desaliñadas pretensiones de sus interlocutores. Los contraargumentos de un filósofo que se burlaba de sí mismo y, con ferocidad no menor, de los otros, fueron, en su momento, una forma de desestabilizar las ideas, las costumbres y los dioses comúnmente aceptados: alcanzó su punto culminante cuando la alcanzó el espacio de lo sagrado. ¿La ironía era una de las formas de la impiedad que lo mismo alcanzaba las cosas del cielo y de la tierra? En su uso reiterado, por ejemplo, en el juicio con el que la ciudad de Atenas le acusa de corrupción e impiedad, Sócrates debió parecer demasiado insolente al presentarse ante los jueces con la misma disposición frente a la cual quedaron desechos los balbuceos de Hipías, Teetetes, Trasímaco o cualquier otra víctima de sus paradojas. No es lo mismo burlarse de un filósofo pretencioso que de los dioses. Cuando se trataba de ironizar para investigar, nadie podía resistir los contraataques de esa dialéctica perspicaz y socarrona: Sócrates vivió y murió a través de esa manía que producía escombros y arquitecturas maravillosas. Ironizaba para obligar a sus desamparados interlocutores a ir más allá de las primeras afirmaciones, las tentativas de formular

⁶ A propósito de *Lucinde*, de Fr. Von Schlegel, Octavio Paz enfatiza esta ausencia de pudor frente a la contradicción: “Esa frase (‘Fantasías cínicas o diabólicas’) anticipa una de las corrientes más poderosas y persistentes de la literatura moderna: el gusto por el sacrilegio y la blasfemia, el amor por lo extraño y lo grotesco, la alianza entre lo cotidiano y lo sobrenatural. En una palabra, la ironía –la gran invención romántica. Precisamente la ironía –en el sentido de Schlegel: amor por la contradicción que es cada uno de nosotros y conciencia de esa contradicción”. Cf. *Los hijos del limo*, Seix Barral, México, D. F., 1987, p. 67.

⁷ En este tenor expone Vladimir Jankélévitch la búsqueda irónica de Schiller, Schlegel y, sobre todo, de Solger: “L’ironie, c’est la conscience de la révélation par laquelle l’absolut, dans un moment fugitif, se réalise et du meme coup se détruit”. *L’ironie*, Flammarion, Paris, 1964, p. 18. Al punto que el absoluto se sugiere también colapsa. El absoluto es una revelación instantánea y, por ello mismo, pasa por la fragilidad que le confiere la propia ironía.

respuestas a los problemas planteados por ese participante ávido de un *logos superior* y de la bella alma que lo podría soportar; siempre dispuesto a flor de labio, ese arte los obligaba a ir más allá de sí mismos, los determinaba a trascenderse, a nacer y morir en múltiples ocasiones. ¿Sócrates fue el primer *flaneur* agobiado por el aburrimiento y por la vida doméstica? Su ironía consistía en poner en constante tensión intelectual a todo lo que se dice y lo que se da por verdadero sin que se haya acreditado como tal. No era la tensión del arco y la lira, sino la del arco y la ira: Nietzsche supo descifrar el origen del resentimiento de Sócrates contra los instintos vitales, supo interpretar su origen en los grandes ideales, la decepción que normalmente provocan y la bufonería con la que se jubilan.

Con todo y eso, la función positiva de la ironía consistía en sustituir la ignorancia petulante por un apetito intelectual que nunca puede ser colmado. Nadie puede negar que esta puesta en tensión quiera exhibir los despropósitos de la ignorancia y las pretensiones elevadas, pero carentes de sustancia. La risa irónica brotaba de un continente en perpetuo nacimiento. ¿Qué lugar ocupa la ironía? ¿Sobre qué territorio se emplaza? Fr. Schlegel se ocupó de adscribirla, o, quizá más radicalmente, de arraigarla. Y esa tierra natal no era, como se podría esperar, la poesía. La razón está en que encontraba en la filosofía el vehículo adecuado para indagar en las profundidades del espíritu: la perplejidad crea condiciones de flexibilidad subjetiva y, después, entrega su tarea a la facultades “más serias”, tal y como lo hacía Sócrates⁸. Nadie como él, el

maestro de la refutación sofisticada, para hacer replegar a las falacias al reino de las sombras, es decir, de investigar confrontando y de reducir expeditivamente al absurdo todo lo que no se muestra como una embajada plenipotenciaria del cielo de las ideas. Se puede decir que la ironía es una forma de prescindir y confutar, más que un mero género retórico, más que una forma de agitar el poder corrosivo de la risa. Se trata, visto sin ninguna concesión a la exuberancia, de una actitud trascendental. Mientras que la geometría spinoziana tenía una decidida voluntad de inmanencia y un compromiso radical con el orden de las cosas tal y como irrevocablemente se nos presentan, la ironía era una penitencia sin esperanza, incurable engolfamiento, una inquietud dirigida hacia algo que está anunciado en el horizonte y que no acaba por hacerse presente, una tarea que prescinde de las fatigas, de la plenitud y del asentimiento incondicional: un romántico precisaba de ese vacío y de ese abismo en el que se emplazan los ideales. Spinoza sólo estaba dispuesto a tratar con la plenitud y la cualidad, la pujante gravedad de la materialidad barroca, el compromiso inmanentista con lo patente. La ironía confrontaba su tendencia gótica e idealizante con aquel intelecto que le había regalado una cornisa al universo. Como todo proceso intelectual que tenga pretensiones de ser originado en el espacio de la trascendencia, requiere de espontaneidad, es decir, prescinde de la sucesión necesaria de las causas. Si bien es un juego superior de la inteligencia, no se despliega bajo la forma de un autómatas espiritual, es decir, siguiendo un orden de las razones. Mientras que la ironía no requiere de motivos, porque se basa en el despliegue del ingenio, en la gratuidad misma de la autocreación y en las expediciones hacia al horizonte, el espíritu de la geometría nace de la voluntad de concatenar los esfuerzos del intelecto, surge impulsando una idea de la razón que está sedimentada en una piedra angular, de

⁸ Friedrich Schlegel, “Lyceum” en “Charakteristiken und Kritiken I, Hans Eichner (ed), en *Kritische Friedrich Schlegel Ausgabe*, Paderborn-Viena Munich, Verlag Ferdinand Achöningh, 1967. “Philosophie ist eigentliche Heimat der Ironie. Ironie ist ein philosophisches, kein poetisches Vermögen...In jenem ursprünglichen Sokratischen Sinne...bedeutet die Ironie eben nicht anderes, als dieses Erstaunen des denkenden Geistes über sich selbst”. Sorpresivamente, este énfasis en lo socrático de la ironía no puede encontrarse con tal determinación en Schleiermacher, a pesar de su reconocido platonismo. Cf. *Über die Philosophie Platons*, Felix Meiner, Hamburg, 1996. Sin embargo, sin definirla como ironía, la actitud de repliegue sobre la subjetividad se encuentra con otra denominación, la *religión*: “Aquel en quien **(CONTINUA)**

(CONTINUAÇÃO DA NOTA 8) la religión se ha replegado así de nuevo hacia dentro y también allí ha encontrado lo Infinito, en ese tal la religión ha alcanzado su perfección a este respecto, él ya no necesita de ningún mediador para ninguna intuición de la humanidad y puede serlo él mismo para muchos” (Schleiermacher, F. D. E. *Sobre la religión*, Ed. Tecnos, Madrid, 1990, p. 65).

una maquinaria intelectual dirigida al establecimiento de un *continuum* en el plano del intelecto; es el *órganon* que lo mismo coyunta proposiciones que afectos y voliciones.

La geometría construye, la ironía desmonta, higieniza, despeja el camino y renuncia de inmediato a cualquier tentativa de edificación, a la gran arquitectónica de la razón concatenada. Con la ironía romántica nace una de las primeras formas de reivindicación de lo fragmentario y discontinuo, una ruta intelectual que de una manera rampante concluye con Nietzsche y antes, de manera no menos tersa, pasó por Lichtenberg. La ironía filosófica siempre se ha declarado insatisfecha de lo que recibe; a veces busca el recurso de la risa para abandonar activamente la estación de lo efímero y se abre paso hacia otra que de antemano sabe que tampoco será suficiente: los románticos forman parte de esa “modernidad líquida” a la que ha aludido Zygmunt Baumann, modernidad que reclama la perpetua sustitución que ha imaginado el altar de lo efímero.

Spinoza encarna solemnemente el espíritu de la geometría. No solamente se trata de un método entre otros sino que está convencido que la única manera posible de indagación tiene que pasar por un procedimiento que pueda eliminar cualquier tipo de prejuicios antropocéntricos. El Apéndice de la primera parte de la *Ética* ilustra la pretensión de pensar al margen de un tipo de prejuicios que, originados por la imaginación, someten al intelecto a las más disímolas formas del delirio y de la imaginación⁹. No hay nada más distante entre Spinoza y los románticos que estas dos fórmulas a partir de las cuales se han construido dos de los discursos filosóficos más radicales. Sin embargo, debemos precisar que estas divergencias están impuestas por el tipo de objetos de reflexión que mantienen en ambos discursos; quizá los temas de Spinoza y de los

románticos podían ser dichos y abordados de otra manera, pero no podemos dejar de reconocer que estas dos perspectivas no son solamente un ropaje artificial sino una imposición necesaria de los tópicos.

3. RELIGIÓN, INTUICIÓN INTELECTUAL E INFINITO

“¡Sacrificad conmigo respetuosamente un rizo a los manes de Spinoza, el santo reprobado! El estaba penetrado por el espíritu superior del mundo, lo infinito era su comienzo y su fin; el universo, su único y eterno amor; con santa inocencia y profunda humildad se reflejaba en el mundo eterno y veía cómo también él era su espejo más amable”

F.D.E. Schleiermacher

¿Representa Spinoza a la tradición judía, aunque la haya sometido a una devastadora crítica? Si asumimos con Hegel que esa tradición consiste en el *pathos* del infinito, Spinoza estaría incluido, quizá muy a su pesar, en aquella matriz cultural: en una perspectiva intelectual como la de Spinoza, se nace sin nación y sin religión. Hubiese objetado este emplazamiento intelectual diciendo que se trata más del infinito de Copérnico que el que le fue revelado a Abraham en el desierto. En todo caso, en la historia de las ideas ha habido múltiples tentativas de aislarla del cristianismo y borrar de un plumazo sus canales de comunicación, como el que los románticos abrieron frente a Spinoza. A esa tentativa le buscaron abismos de toda índole, como aquel que sostenía que el judaísmo consiste propiamente en una falta de puentes entre lo infinito con lo finito y donde el cristianismo se presenta como la única fórmula de reconciliación intrahumana y sagrada. En el judaísmo, esa relación es aporética, según uno de los más prestigiosos filósofos de la época. Con él se pretendía escindir al mundo inaugurado por Abraham del resto de la humanidad. Abismo, ausencia de mediaciones: antisemitismo. Pero la ghettificación intelectual del judaísmo promulgada por Hegel no llegó a ser suficiente para hacer alcanzar un punto de confluencia: radica justamente en una religiosidad que no requiere de Iglesia, una experiencia no sancionada por los ministros de la fe, un afecto que no está dirigido a satisfacer al guía del

⁹ Esta clase de posiciones exaltadamente románticas están lejos del espíritu del Apéndice de la Primera Parte de la *Ética*: “Para mí todo es un milagro; y, según vuestra concepción, sólo es para mí un milagro, a saber, algo inexplicable y extraño lo que no es nada de eso según mi punto de vista. Cuanto más religiosos fuerais, tantos más milagros veríais por doquier”... (Schleiermacher, F. D. E. *Sobre la religión*, Ed. Tecnos, Madrid, 1990, p. 77).

rebaño. La reinención de los sentimientos religiosos es uno de los puntos en los que Spinoza llegó a influir de una manera determinante.

La intuición del infinito llegó a ser para Spinoza la clave para avanzar en la idea de Dios y los atributos que le constituyen, es decir, una guía de la racionalización la totalidad de la Naturaleza. Para los románticos, la intuición del infinito tenía un significado completamente opuesto: “el sentimiento de ser criatura” se entiende como una forma radical de subjetivación de la religión y el sentimiento de dependencia frente a lo trascendental. Implica, ni más ni menos, la recaída en una práctica denunciada por el pensamiento político de Spinoza: la religión reducida a la obediencia puede convertirse en una sierva implacable de las tiranías. La paradoja del sentimiento religioso cultivado por el romanticismo es que rechazó la obediencia, como Spinoza, pero aceptó la sujeción al infinito y admitió una experiencia en la que se podía ser criatura en el fuero exclusivo del sentimiento. Dependencia, vasallaje y adhesión incondicional son los signos distintivos de la afectividad romántica, y lo mismo podía ser frente a Dios que frente a los amores mundanos. Si bien de Carlota podía deslizarse un fuego inagotable, Dios acabó por ser el único objeto de una pasión infinita, el único *pathemata* apetecible. Del infinito positivo que se da intuitivamente al alma y que forma parte de su constitución originaria, pasan al infinito entendido como tarea de exploración de la autoconciencia, la libertad, la actividad que se traza obstáculos para hacer acopio de fuerza y de genio. Ahora bien. El sentimiento de ser criatura es una de las formas de traducir la tesis spinoziana de la relación entre una sustancia infinitamente infinita y sus afecciones, la causa y el efecto, una forma de explicitar el *modus operandi* de Dios en tanto que *causa rerum*. Los románticos exploraron en la “minoría de edad” de la religión una experiencia radical de subjetividad, ahí donde Spinoza pretendía fundar un sentido libertario y activo de un sujeto completamente expatriado de la *via humilitatis*¹⁰.

¹⁰ “Su esencia [la religión] no es ni pensamiento ni acción, sino intuición y sentimiento. Ella quiere intuir el Universo, quiere espiarlo piadosamente en sus propias manifestaciones y acciones, (CONTINUA)

La apertura hacia nuevos temas de reflexión no podría ser comprendida sin la denuncia del unilateralismo de la Ilustración. La crítica se formuló en el pensamiento de Schleiermacher y encuentra en la religión un revulsivo para eludir al intelectualismo miope, la moralidad y la religión desprovista de angustia, temblor e intimidad. El epicentro de la filosofía de la religión de aquella época exigía un concepto purgado de cánones humanos. O Dios se escapaba a toda determinación sensible, o no podía ser aprehendido subjetivamente. Esta exigencia de abstracción e indeterminación dieron razones para volver a una idea de Dios alejada del antropomorfismo, como la que ofrecía Spinoza. A menudo se puede apreciar que la traducción romántica del infinito se emplaza en una forma de experiencia perturbadora: se ofrece mayestático a todo aquel que subjetiva el sentido de la religiosidad. Los románticos no le entregan a Dios su fe sino su sentimiento, una intuición radical de aprehensión que no pasa por la credulidad huérfana de interioridad, una forma de experimentar el infinito que suministran las entrañas de la subjetividad, el aire trémulo y dramático con el que se piensa todo aquello que carece de límites.

Anticipando en algunos aspectos la crítica que llegara a formular Bergson a la religión mecánica y cerrada, aquella generación buscaba algo más que una absolución rápida, un consuelo inmediato a las penas que suministra la condición de ser un sujeto finito: la religión era más que una repetición de plegarias y demandaba que ésta sirviera para conectarse con la totalidad, con el orden cósmico a través de los sentimientos y no a través del rito mecanizado. Aquí, por supuesto, hay un punto de discordia; mientras que, para Spinoza, Dios no es objeto de ninguna forma de revelación, sino de una rigurosa construcción intelectual, para los románticos el infinito se revela como una conciencia del desamparo y de la imposibilidad de la autosuficiencia de la vida humana. Dios es la tormenta, no el remanso.

(CONTINUAÇÃO DA NOTA 10) quiere ser impresionada y plenificada, en *pasividad infantil*, por sus influjos inmediatos” (Schleiermacher, F. D. E. *Sobre la religión*, Ed. Tecnos, Madrid, 1990, p. 35). El subrayado es nuestro.

No se puede decir que los románticos defendieran la impasibilidad como fuente de virtud, en el sentido paulino de la palabra. Todo lo contrario: fueron los filósofos que, con mayor decisión, reivindicaron un sentido radical de la actividad. La intuición romántica no estaba unida a la sensibilidad sino al sentimiento y a la especulación. ¿La intuición es una forma cordial y reposada de la ironía? ¿Se puede decir que los propósitos de ambas son los mismos, sólo que, en la primera, están ceñidos a una potencia que posee más método que risa y sueño? ¿Sólo se trató de una disección disciplinaria en la que los poetas prefirieron ironizar y los filósofos intuir? La primera de ellas la ilustra la filosofía de Schleiermacher; la segunda, la filosofía de Fichte. Con la primera, los románticos quisieron legitimar los poderes de una ladera sometida por el spinozismo al orden oscuro de las pasiones. Con la segunda, quisieron retomar un capítulo interrumpido por la filosofía crítica y volver a darle a la especulación una fuerza de expedición ilimitada¹¹. Se trata de la tentativa de hacer renacer los fueros de la especulación más radical, aquella que considera que los objetos de conocimiento pueden ser dados a la subjetividad por la propia subjetividad. Quizá los poetas representen una tercera formulación, en la medida en que la especulación era la topología más subjetivizada, una conquista superior de la poesía.

Si bien Kant había proscrito las pretensiones intelectuales de la intuición, los románticos volvieron sobre los pasos de Spinoza para dar a la filosofía la posibilidad de que se reencontrara en un terreno en el que posee un poder creador y no sólo receptor. Entonces la intuición estaba dotada de un poder receptivo, un albergue en el que se alojan los fenómenos, no las ideas o los ideales. De esta restricción de los poderes de la intuición nació una antropología vinculada a la filosofía ilustrada, que sostenía que todo análisis de la condición humana tendría que plantearse

¹¹ “La intuición sin el sentimiento no es nada y no puede tener ni el origen ni la fuerza adecuados; el sentimiento sin intuición tampoco es nada: tanto el uno como el otro sólo son algo cuando, y debido a que, originariamente ellos son una misma cosa y se dan inseparados” (Schleiermacher, F. D. E. *Sobre la religión*, Ed. Tecnos, Madrid, 1990, p. 49).

en el reino de la finitud, aceptando la parcial receptividad de la subjetividad, admitiendo la existencia de un nicho en que ésta no crea discurso o actividad, sino que se abre a las necesidades del objeto. Del matrimonio monógamo del entendimiento y la intuición surgiría el fruto del conocimiento y, al mismo tiempo, se pondría un límite a los peligros de la ilusión, a los delirios de la razón. En casi todas las áreas de la subjetividad podemos ser libres, menos en los medios por los cuales le damos intuiciones a nuestros conceptos. Antes de que Kant instituyera los pecados capitales de la metafísica, los filósofos especulativos soltaban alegremente las amarras¹². De ahí la admiración romántica por aquella época que era poligámica y aficionada a las tradiciones radicales: tenía muchos objetos y, sobre todo, quería tener la capacidad de proveerse por sí misma de ellos. ¿Qué entendía Spinoza por esta clase de conocimiento? Se trata de un conocimiento expeditivo en relación a su objeto, despojado de preámbulos, trayectorias elípticas y digresiones; mientras que el conocimiento racional implica un proceso por el cual las proposiciones de la razón van trenzando el curso de lo que se puede conocer, la intuición economiza, prospera sin obstáculos y se afirma en un espacio intelectual privilegiado. Aunque se diferencian en este punto, el conocimiento racional apunta hacia el

¹² De ahí que se comprenda esta crítica a Kant y esta reivindicación de Spinoza y el significado de la filosofía: “Kant no fue capaz de dar la filosofía de una pieza, sino que estuvo muy alejado, y su saber era tan fragmentario como el de cualquier otro” (p. 77). “Para expresarme finalmente con la claridad más precisa. La tarea de la filosofía es la solución de esta contradicción, precisamente de ésta y de ninguna otra y la verdadera filosofía es la que resuelve realmente. El filósofo, ya únicamente para poder comprender su tarea, tiene que llegar, pues, con el pensamiento hasta el final, tiene que tener el concepto de ser absoluto, que excluye todo otro ser fuera del absoluto. Quien no tiene este pensamiento, tampoco puede comprender esta tarea. Yo no sé de nadie que lo haya tenido salvo Spinoza y la Doctrina de la Ciencia (p. 76). J. G. Fichte, *Doctrina de la Ciencia*, 1881, Akal, Madrid, 1999. Spinoza era, pues El modelo. Se puede también constatar a través de Schelling, que le hace esta confesión a Hegel: “Actualmente trabajo en una Ética a lo Spinoza. Sentaré los principios de toda filosofía...” (Schelling a Hegel, *Escritos de juventud*, FCE, México, 1978, p. 52).

conocimiento intuitivo. Fundamentada en una potencia de afirmación, expresiva de la idea del ser absolutamente infinito, este saber consiste en afirmación pura e irrestricta del conocimiento, es decir, es capaz de desplegarse en todo orden de cuestiones sin dar lugar a un éxtasis irracional: la ciencia intuitiva es el entusiasmo liberado del delirio.

Ahora bien, los románticos no dudaron de hacer del delirio una forma de reencontrarse con una religiosidad antigua y que tenía rasgos orgiásticos y devoción por el orden municipal, la polis como centro de referencia del patriotismo. Y en ese delirio incluyeron a Spinoza, quien resultó ser, a juicio de Novalis, *Ein gottbetrunkenener Mensch*. Si bien la intuición es un acto suprarracional, de ahí no se puede seguir que sea necesariamente un golpe del éxtasis, un *excesus mentis*, un vía saturnal para encontrar a Dios. Vivir la religión como una experiencia sometida al principio de autoridad implica despojar toda posibilidad de interpretación y de afección personal, implica poner a una Iglesia al frente de toda tarea hermenéutica y despojar a los individuos de su propia experiencia afectiva e interpretativa. El énfasis que pone Spinoza en el patriotismo de los antiguos judíos es también un destacado llamado de atención sobre su papel mundano: religión es jubileo, perdón de las deudas y reconstitución de los lazos de *amisticia* en el mundo social. En esta demanda de perdón de las deudas contraídas con el cielo y en la tierra, enfatizaba más la perspectiva de Santiago que en el celo disciplinario de san Pablo, pero no llegaba a demandar una mayor competencia de los sentimientos o, por decirlo más spinozianamente, de los afectos, en un vínculo con la religión¹³.

Un rasgo claramente diferenciado entre Spinoza y los románticos es el hecho de que el primero concibe a la religión en un plano

puramente ético, es decir, como un conjunto de relaciones intramundanas en las que se encuentran la práctica de la justicia y la piedad; los segundos querían que la religión se desplazara directamente al corazón de lo trascendental y contribuyera a abrir las puertas de la subjetividad. La tentativa de los románticos está dominada por la recristianización de aquel santo incomprendido y excomulgado, que tuvo el mérito de volver a ver en el universo en su “estado naciente”, como diría Schelling. El elemento de religiosidad pietista, que demandaba sustituir los dogmas por un sentimiento de comunión efectiva entre el sujeto y su redentor, salta a la vista. Encuentran al estado de la religión como una práctica consagrada a repetir las verdades eternas del dogma, sin reparar en ningún momento en su contenido más profundo y afectivo.

Sin embargo, más allá de las discordias entre Spinoza y sus admiradores los románticos, podemos insistir que las visiones que tienen sobre la religiosidad son quizá dos de las vías en las que acaso han sobrevivido las creencias religiosas. La crítica que formuló a la tendencia racionalizante de la religión, particularmente expresada por Maimónides, o los abusos del literalismo ingenuo de Alfakar, tienen todavía un significado actual: el fundamentalismo o el integrista han acabado por desterrar todo significado ético de la religión, al entronizar la letra y desprestigiar el valor de la justicia y de la caridad. Los abusos del racionalismo religioso radican, por su parte, en tratar de darle argumentos a algo que no lo requiere. Spinoza quería que la función de las religiones se anclara en el mundo. La dramatización de la experiencia religiosa, la agitación de la subjetividad motivada por una búsqueda perfectible de lo inconmensurable pudo sacudir a la religión de la mecanización y de los abusos del ritual. Estamos lejos de sostener que el movimiento romántico continuó de una manera literal y fiel la intuición spinoziana. Sin embargo, detrás de este encuentro se encuentra uno de los movimientos culturales más fructíferos en los que se encuentra la impronta del pensamiento del filósofo de Ámsterdam. En detrimento de la fe que renuncia a la justicia, habría de exigirle a la

¹³ También Hegel encontraba estos rasgos de la religiosidad judía. El perdón de las deudas, las del cielo y las de la tierra, formaban parte de una forma de solidaridad patriótica que hacía que los judíos pudieran concebirse como alejados de su comunidad: “En el Estado mosaico, similarmente, la propiedad de una familia le estaba para siempre asegurada. Aquel que, apremiado por la necesidad, hubiera vendido sus bienes y su misma persona debía recuperar sus derechos de propiedad en el año sabático...” *Escritos de juventud*, FCE, México, 1978, p. 296).

religión un compromiso más mundano, una religión que se parezca menos al derecho exteriormente coercitivo y que se aproxime cada vez más a la espontaneidad de los sentimientos con los que se inventa el deseo de salvación. Si asumimos un sentido de la salvación como el que ofrece Spinoza, no nos queda más que sumarnos, con toda la ironía que supone formularle esta petición a quien no sabía rezar, a una piadosa súplica que Schleiermacher estuvo a punto de formular, pero que hoy mismo podríamos vicariamente suplicar al “espejo más amable del universo”: Spinoza, *ora pro nobis*.



LOCKE'S DISGUISED SPINOZISM [PART 1] *

WIM KLEVER * *

A torrent of textual evidence is adduced in this article by which it is indisputably demonstrated that Locke was not only much influenced by Spinoza's works, but that he also adopted and processed all the main items of his physics, epistemology, ethics and political theory. He was already fascinated by Spinoza's renewal of Descartes' philosophy when he was still an intimate and collaborator of Boyle in Oxford. Placed next to the source text the great number of his quotations and crypto-quotations from Spinoza's text not only bring about a new and even revolutionary interpretation of his work, but lead also to a better understanding of the physical position of the Dutch philosopher. Like Van den Enden must be considered (since the discovery of his political writings in 1990) as the philosophical master of Spinoza, so we have from now on to consider Spinoza as the real philosophical master of Locke who, fearing for his life, so ably covered and disingenuously denied his roots, that apart from a few clairvoyant contemporaries not one scholar of the three past centuries remarked his bloodline.

Secondary literature sees no influence of Spinoza's revolutionary philosophy on John Locke and does not even discuss the absence of such a relation. Symptomatic is the recent comprehensive and voluminous biography of Roger Woolhouse, in which Spinoza's name does not appear in the text or in the index of names.¹ In its half-a-century-old forerunner, Maurice Cranston's biography, the name 'Spinoza' is only once mentioned, but in a rather accidental way.² Apart from this author's contribution to a conference on *Spinoza around 1700* and abstracting from the customary surveys and superficial comparisons in academic textbooks of the history of philosophy, there doesn't exist any systematical treatment that discusses the philosophical relationship between the two or tries to explain their eventual opposition.³

This fact is rather curious, because it is not unknown among scholars that Locke, Spinoza's exact contemporary,⁴ was already in 1664 fascinated by his unorthodox work *Principia Philosophiae Renati des Cartes more geometrico demonstrata* (1663). He wrote in his notebook: "*Spinoza / Quid ab eo scriptum praeter partem 1 & 2 principiorum Cartesii. 4o.63. Meyer / Ludovicus. Quid ab eo scriptum*".⁵ When Meyer's *Philosophia S. Scripturae Intepres. Exercitatio Paradoxda* appeared three

* Publication authorized by the author.

* * Emeritus Professor Erasmus University Rotterdam.

¹ Roger Woolhouse, *Locke. A Biography* (Cambridge UP 2007). * I wish to thank Jonathan Israel, Victor Nuovo, Emanuela Scribano, Paul Schuurman, J. R. Milton, Matthew Stewart, Rebecca Goldstein, John Attig and my wife Marianne for their invaluable assistance, advice and moral support on the long way to this article.

² Maurice Cranston, *John Locke. A Biography* (Oxford UP 1957, reprint 1985). "Political refugees were accepted as willingly in Amsterdam as religious nonconformists; and although it is true that Locke's exact contemporary Spinoza was driven from the city, his persecutors were his fellow Jews and not the city burghers" (231-232).

³ Wim Klever, "Slocke, alias Locke in Spinozistic Profile", in Wiep van Bunge and Wim Klever (eds), *Disguised and overt Spinozism around 1700* (Leiden: Brill 1986) 235-261. Jonathan Israel's *Radical Enlightenment. Philosophy and the Making of Modernity 1650-1750* (Oxford 2001) is no exception, since in this work the opposition between Spinoza and Locke (radical enlightenment versus moderate enlightenment) is, though frequently stated, more comparatively touched upon than systematically discussed.

⁴ Both were born in 1632.

⁵ Bodl. MSS Locke f. 27, p. 5: "Spinoza, what else did he write apart from parts I & II of the Principles of Descartes, 4o. 63; Lodewijk Meyer: is there anything written by him?" Meyer, Spinoza's friend and cooperator, wrote the introduction to this work on Spinoza's special request. He explained therein that Spinoza disagreed **(TO BE CONTINUED)**

years later (1666), it was bought by Locke. It is well established that Spinoza's other works, *Tractatus theologico-politicus* (1670) and *Opera Posthuma* (1677), were acquired immediately after their publication. And they were not only obligatory ornaments of his rich library. He thoroughly studied them as is testified by his summary of an important passage in TTP ch.1 and his annotations to a couple of propositions in *Ethica* I.⁶ He defended himself against bishop Stillingfleet's accusation of his 'Spinozism' by the well known phrase: "I am not so well read in Hobbes or Spinoza to be able to say what were their opinions in this matter" [of how to think about Revelation as imagination], but he had reason enough for a disingenuous rejection of any relation whatsoever with this 'decried name'!

The early reception of Locke's work was not so unambiguous about the sincerity of his denial as the later assessments of his position in the history of philosophy up to this day. William Carroll, a competent linguist and philosopher, published in 1706 *A Dissertation upon the Tenth Chapter of the Fourth Book of Mr. Locke's Essay Concerning Humane Understanding*, in which

he charges Locke with teaching 'Spinoza's Doctrine' throughout the *Essay*, but of 'finally and completely establishing Spinoza's 'Hypothesis' in the chapter entitled 'Of our knowledge of the Existence of a God'. The hypothesis in question is "the Eternal Existence of one only Cogitative and Extended Material Substance, differently modified in the whole World, that is, the Eternal Existence of the whole World itself."⁷

Being convinced of the correctness of Carroll's judgment by personal study of his dissertation, I was, on my turn, surprised by Brown's argument *ex auctoritate* for dismissing it, while not being in line with the main stream: "Locke and Spinoza have been so long represented as diametrically opposites that scholars in the twentieth century have found it difficult to take Carroll's charge seriously".⁸ Carroll was in good company. A famous professor at the Frisian university, Ruard Andala, made his students publicly defend the thesis that "*non pauca etiam Lockii [...] Spinozistica fundamenta*" (Locke's philosophy is built on many Spinozistic foundations).⁹ For Leibniz Locke is really just a feeble imitation of Spinoza. "Leibniz's unstated intuition that Locke was something of Spinozist, incidentally, is probably more insightful than is generally allowed in modern interpretations of the great empiricist's work".¹⁰ And did Locke not closely 'collaborate', in the late nineties, with Van Limborch and the Spinozist De Volder in order to fabricate for Spinoza's friend, the Amsterdam burgomaster Johannes Hudde, an adequate formula for the question of God's uniqueness, that is the unity of thinking and extension, mind and matter? On the strict condition that it would be kept secret Locke subscribed to De Volder's paraphrase of Spinoza's theory that God is the infinite thinking

(CONTINUATION OF NOTE 5) with Descartes on many points and also mentioned three of them. I thank the scholars J.R. Milton and P. Schurman for bringing the manuscript under my attention. The passage is also quoted by R. Klibansky and J. Gough in their edition of John Locke, *Epistola de Tolerantia / A Letter on Toleration* (Oxford 1968), p. xxxi. Their remark to this quote is telling: "Considering how profoundly different Locke's approach to philosophical problems was from that of Spinoza, his manifest interest in Spinoza's writings is somewhat surprising. [...] He expressed his intention of finding out what other works there were by this author".

⁶ The following abbreviations are used in this article. TTP for *Tractatus theologico-politicus*, PPC/CM for *Principia Philosophica Renati des Cartes* with its appendix *Cogitata Metaphysica*. TP for *Tractatus Politicus*, TIE for *Tractatus de Intellectus Emendatione*, KV for *Korte Verhandeling*, TTG for *Two Treatises of Government*, RC for *Reasonableness of Christianity as delivered in Scriptures*. Places from Spinoza's work are recognizable by a slash between the numbers. Titles are not unnecessarily repeated.

⁷ Stuart Brown, "Locke as secret 'Spinozist': the Perspective of William Carroll" in Van Bunge / Klever, *Disguised and overt Spinozism around 1700*, o.c. p. 213-225. Quote on p. 230.

⁸ O.c. p. 216.

⁹ Franeker 1748, p. 6. The unique copy of this book is conserved in the Provincial Library of Friesland at Leeuwarden under the signature Pb 18254. Andala joined Locke to the crypto-Spinozists De Volder and Boerhaave, Cf. Wim Klever, "Burchard De Volder (1643-1709). A Crypto-spinozist on a Leiden Cathedral", in *LIAS* 15 (1988) 191-241 and Idem, *Boerhaave sequax Spinozae* (Vrijstad 2006).

¹⁰ Matthew Stewart, *The Courtier and the Heretic. Leibniz. Spinoza, and the Fate of God in the Modern World* (Yale 2005) p. 268.

thing or substance (*rem vel substantiam cogitantem eamque [...] infinitam*), because “it is impossible that thinking is not thinking of matter”.¹¹ After Locke’s death one of his intimate and well informed friends, Pierre Des Maizeaux, testified to his Berlin correspondent Jean Barbeyrac that Locke was convinced of the unity of substance and must for that reason be considered a Spinozist. We know this from the latter’s answering letter (22-12-1706): “Ce que vous dites du Spinozisme de feu Mr Locke, me surprend beaucoup. Puis que vous avez de très bonnes raisons de croire que Mr Locke avoit cette pensée ... » (What you say about the late Mr. Locke’s Spinozism surprises me very much. As you have very good reasons to believe that Mr. Locke held that thought...).¹²

Rebecca Newberger Goldstein, author of *Betraying Spinoza* (2006), was not far of the mark when she wrote, as a lonely prophet calling in the desert, that

Locke had himself been influenced by Spinoza’s ideas on tolerance, freedom and democracy [...] Locke met in Amsterdam men who almost certainly spoke of Spinoza. Locke’s library not only included all of Spinoza’s important works, but also works in which Spinoza had been discussed and condemned. It’s worth noting that Locke emerged from his years in Amsterdam a far more egalitarian thinker, having decisively moved in the direction of Spinoza. He now accepted, as he had not before, the fundamental egalitarian claim that the legitimacy of the state’s power derives from the consent of the governed, a phrase that would prominently find its way into the Declaration.¹³

One wonders what is wrong with the current history of philosophy, that she does not want to pay attention to the substantial evidence of Locke’s own remarks, his well tested correspondence with many sympathizers with Spinoza and the unmistakable praise or critique of contemporaries on account of his sources (Stillingfleet, Carroll, De Volder, Andala, Leibniz).¹⁴ And why were so many eighteenth century French and Italian philosophers under his ban?¹⁵ Are we so prejudiced about this major figure of the European Enlightenment and his great originality that we don’t allow predecessors who are partly responsible for the frame of his mind?

In this article I will demonstrate that Spinoza was more than an influential predecessor. Locke’s philosophy, so is my claim, is in all its foundational concepts and its headlines a kind of reproduction of Spinoza’s work. Locke was, as Carroll baptized Samuel Clark, a ‘*Spinoza rev’ved*’,¹⁶ Spinoza in a new form and expression, whose original blueprint was, as history has shown, well kept secret and hardly recognizable in the remake. I hope, that my affluence of arguments, mainly crypto-quotations, will convince the reader, that he has to rethink the scheme of the current historiography, in which Locke was only on a loose par with his Dutch compeer without having any relation to or affinity with him.

¹¹ See the letter of Philippus van Limborch to Locke of 2/12 September 1698, no. 2485 (and previous correspondence) in E. S. de Beer, *The Correspondence of John Locke edited in 8 volumes* (Oxford 1981). See also Wim Klever, “Een curieuze kwestie. Hudde in discussie met Spinoza, Van Limborch, Locke en De Volder” (forthcoming).

¹² Barbeyrac’s letter is conserved in the British Library under the signature MS 4281, fo. 20. The letter is here quoted from Ann Thomson, *Bodies of Thought. Science, Religion, and the Soul in the Early Enlightenment* (Oxford UP 2008), p. 143-144.

¹³ Under the title ‘Reasonable Doubt’ published in *The New York Times* 29 July 2006. As will be claimed further on, Goldstein’s chronology is defective. Locke had already appropriated for personal account Spinoza’s political theory before his emigration to Holland. And as regards his epistemological position: this dates from a much earlier period, his time in Oxford. Concerning the presence in his library of the books written by Spinoza’s friends cf. P. Harrison & P. Laslett, *The Library of John Locke* (Oxford 1965).

¹⁴ It is here the right place to mention an other striking exception in the historiography. In an article about “Spinoza et les Lumières radicales” (in C. Secrétan, Tristan Dagron, Laurent Bove, eds, *Qu’est-ce que les Lumières ‘radicales’?* Paris 2007, 299-309) the German Spinozist Manfred Walther writes in a section about “Spinoza: un chaînon manquant de l’histoire britannique des idées”: “que la philosophie de Locke est fécondée par Spinoza bien plus en profondeur que ne pourrait le laisser croire la simple juxtaposition de l’empiriste et du rationaliste”, qui “repose sur une base bien fragile” (p. 306-307).

¹⁵ See the rich documentation of J. Israel, *Radical Enlightenment*, o.c. for ‘Lockean empiricism’ in France and ‘Lochisti’ in Italy. Cf. also J.W. Yolton, “French materialist disciples of Locke” in *Journal for the History of Philosophy* 25 (1987) 83-104, and his *Thinking Matter* (London 1984).

¹⁶ In two works: London 1705 and 1709.

Let us start with Locke's 'virtual' (epistolary) acquaintance with Spinoza in his Oxford time (1661-1665). J. R. Milton surveys Locke's activities in this period.

At some time around 1660 Locke met Robert Boyle [...] Boyle had been working on natural philosophy for more than a decade and was about to start sending the results of his investigations to the press. For the next few years Locke took detailed notes on nearly all his works as they came out [...] He also starts reading the works of the earlier mechanical philosophers, in particular those of Descartes and Gassendi. Whether Gassendi had much influence on Locke is disputed [...] Descartes' influence was by contrast immense [...] An analysis of his notes reveals a marked bias towards Descartes' writings on physics [...] Locke at this stage of his life had little interest in first philosophy.¹⁷

Locke's relationship with Boyle was rather close, if not familiar. He not only met him now and then, as is assumed by many scholars, but is also described by his biographer as 'Boyle's pupil' and 'close friend', who was "admitted to the charmed circle of Boyle's High Street rooms". "Locke showed an early if not a lasting enthusiasm for [Boyle's] experiments" and studied all his writings.¹⁸ Can we imagine that Locke would not have shared the things that pressed on Boyle's heart, that there would have been no discussion between master and privileged friend about principles, discoveries and international correspondence in their new mechanical science? Well, in this period Boyle was, via Heinrich Oldenburg, in frequent epistolary contact with a Dutch fellow scientist, equally interested in mechanical philosophy and likewise busy with chemical experiments. Oldenburg had visited him in Rijnsburg in 1661 and was much attracted by his new ideas, which were critical about Descartes' speculative physics. Already before the foundation of the Royal Society in 1662 he acted as the personal secretary of Robert Boyle for the exchange with Spinoza. The letters written by Spinoza to Oldenburg must have been read in Boyle's '*privatissimum*', in which Locke participated.

In Letter 1 (16/26 August 1661) Oldenburg asked Spinoza further explanation of what were precisely, according to him, Descartes' *errores*, about which they had discussed in Rijnsburg. Traces of Spinoza's answer in Letter 2 appear in Locke's *Essay Concerning Human Understanding* (1690).¹⁹

They [Bacon and Descartes] would easily have seen this for themselves, had they but given consideration to the fact that the will differs from this or that volition in the same way as whiteness differs from this or that white object, or as humanity differs from this or that human being. So to conceive the will to be the cause of this or that volition is as impossible as to conceive humanity to be the cause of Peter and Paul. Since, then, the will is nothing more than a mental construction (*ens rationis*), it can in no way be said to be the cause of this or that volition. Particular volitions (*volitiones*), since they need a cause to exist, cannot be said to be free; rather they are necessarily determined to be such as they are by their own causes (*Letter 2*).²⁰

Yet I suspect, I say, that this way of speaking of *faculties* has mislead many into a confused notion of so many distinct agents in us (*Essay 2.21.6*).

Viz. *whether man's will be free or no*. For if I mistake not, it follows from what I have said that the question itself is altogether improper; and it is insignificant to ask whether man's will be free [...], liberty [...] only belongs to agents (2.21.14).

But the fault has been that faculties have been spoken of and represented as so many distinct agents [...] A man in respect of willing or the act of volition [...] cannot be free (2.21.20).²¹

¹⁷ "Locke, Medicine and Mechanical Philosophy" in *British Journal for the History of Philosophy* 9 (2001) p. 226.

¹⁸ Cranston, *John Locke* o.c. p. 75-76.

¹⁹ Quotes are from John Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*. Edited with a foreword by Peter H. Niddich (Oxford 1975).

²⁰ Spinoza, *The Letters*. Translated by Samuel Shirley. Introduction and Notes by St. Barbone, Lee Rice, and J. Adler (Indianapolis 1995) p. 62. Cf. KV 2/16/4: "Because the will is not a thing in Nature but only a fiction, one needs not to ask whether the will is free or not". When Locke was in Amsterdam, the *Korte Verhandeling* circulated as a manuscript among friends of Spinoza.

²¹ Italics in Locke's fragments are always introduced by the author of this article in order to accentuate certain words of phrases in correlation with quotes from Spinoza.

In his second letter to Spinoza (*Letter 3* in the editions of Spinoza's correspondence) Oldenburg had objected against one of his axioms ('things which have nothing in common cannot be each other's cause'), because God, though creator of the world, would have nothing in common with created things.

<p>As for your contention that God has nothing formally in common with created things, etc., I have maintained the exact opposite (<i>prorsus contrarium</i>) in my definition [...] As to your objection to my first proposition, I beg you, my friend, to consider that men are not created, but only <i>generated</i> (<i>hominess non creari, sed tantum generari</i>), and that their bodies already existed, but in a different form. However, the conclusion is this, as I am quite willing to admit, that if one part of matter were to be annihilated, the whole of Extension would also vanish at the same time (<i>Letter 4</i>, October 1661).</p>	<p>When the thing is wholly made new, so that no part thereof did ever exist before, as when a new particle of matter doth begin to exist <i>in rerum natura</i>, which had before no being, [we call this] <i>creation</i> [...] When a thing is made up of particles which did all of them before exist[...] we call <i>generation</i> [...] Thus a man is generated, a picture made (<i>Essay 2.26.2</i>).²² Things in this our mansion would put on quite another face and ceased to be what they are, if some one of the stars or great bodies incomprehensibly remote from us should cease to be or move as it does (<i>Essay 4.6.11</i>).</p>
--	--

The latter parts of this comparison may only be associative; the first parts are literally parallel.

That Locke followed closely the correspondence between Spinoza and Oldenburg / Boyle may also be concluded from his acceptance of Spinoza's critique on the defects in Boyle's mechanicism, explained in the long *Letter 6*, his requested 'expert report' on the Latin version of Boyle's *Certain Physiological Essays* (1661). In *Letter 3* Oldenburg had boasted about Boyle's mechanicism in explaining natural phenomena:

In our Philosophical Society we are engaged in making experiments and observations as energetically as our abilities allow, and we are occupied in composing a History of the Mechanical Arts, being convinced that the forms and qualities of things can best be explained by the principles of mechanics, that all Nature's effects are produced by motion, figure, texture and their various combinations and that there is no need to have recourse to inexplicable forms and occult qualities, the refuge of ignorance.

Spinoza had to put his finger on a couple of painful inconsistencies. So he remarks: "In section 25 the esteemed author seems to intend to prove that the alkaline parts are driven hither and thither by the impact of the salt particles, whereas the salt particles ascend into the air by their own force" (*proprio impulsu seipsas in aerem tollere*). In his own explanation, however, of the motion of the particles of the Spirit of Niter Spinoza stipulated that "they must necessarily be encompassed by some subtle matter, and are thereby driven upwards (*et ab eadem sursum pelli*) as are particles of wood by fire". Likewise Boyle renounced according to him his principles, when he wrote in *De Fluiditate* 19 about animals that "Nature has designed them both for flying and swimming", whereupon Spinoza sneered "He seeks the cause from purpose" (*causam a fine petit*), a mortal sin in the new science. Oldenburg tried to smooth over Boyle's shortcomings by referring in his name to Epicurism, a pseudo-explanation, which Locke later on remembered as reprehensible nonsense.

²² There exists a more extended passage about the couple 'creation – generation' in *Draft A*, § 16. See P. H. Nidditch & G. A. J. Rogers (eds), *Drafts for the Essay Concerning Human Understanding* (Oxford 1990) p. 31-32.

With regard to your comments on section 25 he replies that he has made use of the Epicurean principles, which hold that there is an innate motion in particles; for he needed to make use of some hypothesis to explain the phenomenon (<i>Letter 11</i> , from Oldenburg to Spinoza, 3rd April 1663).	Another great <i>abuse of words</i> is the taking them for things. The <i>Platonists</i> have their <i>soul of the world</i> , and the <i>Epicureans</i> their <i>endeavor towards motion</i> in their atoms when at rest. There is scarce any sect in philosophy has not a distinct set of terms that others understand not (<i>Essay 3.10.14</i>).
---	--

Contrary to Boyle's failures but completely in line with Spinoza's *radical mechanicism* Locke rejects the possibility of the motion of a body by itself.

A body moves only through the impulse of another body (<i>corpus movetur [...] tantum ex alterius impulsu</i>) (PPC 2/8s).	Impulse, the only way which we can conceive bodies operate in (<i>Essay 2.8.11</i>).
--	--

Locke not only subscribed to Spinoza's drastic rejection of the possibility of an Epicurean (and Boylean) connate motion of particles as he also declared in *Essay 2.21.4* ("Neither have we from body any idea of the beginning of motion. A body at rest affords us no idea of any active power to mover [...], [...] only to transfer, not to produce any motion"), he also joined him in his more radical claim that like all types of motion (including that of falling) also the rest of a body is the effect of external material causes.²³

A body in motion or at rest must be determined to motion or rest by some other body, which, likewise, was determined for motion or rest by some other body, and this by a third, and so on to infinity (<i>Ethica 1/13</i> , lemma 3). ²⁴	A tennis ball, whether in motion by the stroke of a racket, or lying still at rest, is not by anyone taken to be a free agent [...] All its both motion and rest come under our idea of <i>necessary</i> (<i>Essay 2.21.9</i>). He is perpetually dancing; he is not at liberty in this action but under as much necessity of moving as a stone that falls or a tennis ball struck with a racket (11).
---	--

One can also signalize another revealing trace that Letter 13 left in Locke's text. It concerns the experiment, which Spinoza designed in order to measure an eventual difference between horizontal and vertical air pressure. It is as if Locke has in his memory Spinoza's drawing and explanation when he writes in *Essay 2.23.24*: "For such a pressure [of surrounding air particles] may hinder the avulsion of two polished superficies one from another in a line perpendicular to them, as in the experiment of two polished marbles, yet it can never in the least hinder the separation by a motion in a line parallel to those surfaces".

It is not at all improbable, then, that Locke was already well informed about Spinoza's anti-Cartesian position when there came finally the opportunity to study the PPC/CM that he must have devoured on account of his manifest interest in Descartes' physics. We know already the effect of his reading experience. He was really fascinated and expressed his deep wish to study more writings of this author and of the friend Lodewijk Meyer who in his introduction to the work uncovered only a part of Spinoza's own philosophy, i.e. his 'reformed Cartesianism'. We can imagine how pleasantly he must have been affected upon the rash fulfilling of his wish, when in his last year in Oxford (1665) the circle around Boyle had succeeded in triggering Spinoza to summarize in a small treatise

²³ Cf. Wim Klever, "Inertia as an effect in Spinoza's physics", forthcoming in the Richard Popkin memorial volumes, to be edited by Luisa Simonutti; Idem, "Spinoza's principle. The history of the 17th century critique of the Cartesian hypothesis about inertia as a property of matter", in Wim Klever, *The Sphinx. Spinoza reconsidered in three essays* (Vrijstad 2000).

²⁴ Translation by G. H. R. Parkinson in Spinoza, *Ethics* (London 1989).

the substance of his worldview. How did this come about? On April 28th 1665 Oldenburg lets Spinoza know that he was much discussed in Oxford: “Mr. Boyle and I often talk about you, your learning and your profound reflections” (*meditationibus*).²⁵ According to the biographers and historians Locke is included in this philosophical club. Half a year later curiosity and impatience have become stronger. There was a good occasion for a further request. Spinoza had written, probably early September, not to be upset by the cruelties of the Dutch-English sea war, “reflecting that men, like all else, are only a part of nature, and that I do not know how each part of nature harmonizes with the whole, and how it coheres with other parts”.²⁶ That looks like a kind of resignation, which according to Oxford does not befit a minute philosopher: “[we] urge you to pursue your philosophizing with energy and rigor. Above all, if you have any light to cast on the difficult question as how each part of Nature accords with its whole and the manner of its coherence with other parts, please do us the favor of letting us know your views” (Letter 31).

Spinoza’s formidable answer (Letter 32) presents the outline of his philosophy. Since he has already confessed his ignorance about *how* things cohere with each other and with the whole, he takes it for granted that the Oxford people ask for the reasons why he is forced to maintain the world’s harmony. He does not ascertain that nature is beautiful or well ordered; these are only confused ideas of our imagination. Nature’s coherence is, then, defined as the mutual accommodation of the laws and nature of its various parts in such wise that there is the least possible opposition between them. One has to realize, Spinoza continues, that the word ‘part’ is hardly correct, while nothing is on itself and independent. So are we, humans, in the universe like the a worm (*vermiculum*) in the blood,²⁷ which perceives other elements of the blood as parts but does not know how its being is constituted by the whole fluid and the parts of that fluid are forced to accommodate itself to each other (*vicissim*). After having used in this example twice ‘*vicissim*’ and once its equivalent ‘*ad invicem*’ in order to explain, as it were, the method by which the whole fluid realizes itself, Spinoza comes finally to what we could name his ‘theory of everything’, in which, again, the word ‘*vicissim*’ has a prominent position. And it is exactly this ‘theory of everything, which had thus a strong impact on Locke’s mind, that it seduced him to his own fully parallel formulation of Spinoza’s theory in *Essay* 4.6.11. But let us first read what Oldenburg told about the reception of Letter 32 in Oxford. The impression was overwhelming. ‘*Perplacent*’ is the very first word of the Letter 33 (3 pages), which was written on 8th December. “The things you have philosophized for us *charm us uttermost*”. The addressees were especially pleased with Spinoza’s acknowledgement that “all bodies are surrounded by others and are reciprocally (*ab invicem*) determined (*determinari*) to exist and act in a definite and regular manner”. They had well understood the hard core of Spinoza’s universal physics. Were all members of the circle equally content with the formidable treatise? Certainly not Oldenburg himself, who was, as it appeared ten years later, a stiff opponent of Spinoza’s determinism and ‘atheism’. In his answering letter he also immediately formulated an objection: how, then, can we defeat the order and symmetry that you seem to adhere to, when the relation between motion and rest remain constant? Nature’s adamant order would, of course, exclude interventions of Gods arbitrary directive superpower? Can we, on the other hand, imagine that the pious or even bigot Boyle with his idiosyncratic theological ideas and his defense of the possibility of miracles against the *virtuosi*, may have been enthusiastic about Spinoza’s radical ideas? Spinoza is greeted ‘*perhumaniter*’, very kindly. Was this not foremost in the name of the young and most progressive John Locke? It is time to show the correlated ‘universal propositions’.²⁸

²⁵ Letter 25.

²⁶ Letter 30.

²⁷ Locke later changed Spinoza’s worm into a woodworm and transposed it in a cabinet: “as a worm shut up in one drawer of a cabinet has of the senses or understanding of a man” (*Essay* 2.2.3). Really, it is the same example for the same purpose!

²⁸ Cf. in *Essay* 4.3.29 Locke’s short reference to the whole thing: “the coherence and continuity of the parts of matter”.

Now all the bodies in Nature can and should be conceived in the same way as we have here conceived the blood; for all bodies are surrounded by others and are reciprocally (*ab invicem*) determined *to exist and to act* in a fixed and determinate way, the same ratio of motion to rest being preserved in them taken all together, that is, in the *universe* as a whole. Hence it follows that every body, in so far as it exists as *modified* in a definite way, must be considered as a part of the whole universe, and as agreeing with the whole and cohering with the other parts. Now since the nature of the universe, unlike the nature of the blood, is not limited, but is absolutely infinite, its *parts* are controlled by the nature of this infinite potency *in infinite ways*, and are compelled to undergo infinite variations (*Letter 32*, November 1665).

We are then quite out of the way when we think that things contain within themselves the qualities that appear to us in them ... For which perhaps to understand them right, we ought to look not only beyond this our earth and atmosphere, but even beyond the sun or remotest star our eyes have yet discovered. For how much the *being and operation* of particular substances in this our globe depend on causes utterly beyond our view is *impossible for us to determine*. We see and perceive some of the motions and grosser operations of things here about us, but whence the streams come that keep all these curious machines in motion and repair, how *conveyed and modified* is beyond our notice and apprehension. And the great *parts* and wheels ... of this stupendous structure of the *universe*, *may, for aught we know, have such a connexion and dependance in their influences and operations one upon another*, that perhaps things in this our mansion would put on quite another face and cease to be what they are, if some one of the stars or great bodies incomprehensibly remote from us should cease to be or move as it does. This is certain: things ... are but retainers to other parts of nature for that which they are most taken notice of by us (*Essay 4.6.11*, Of universal propositions)

“Being’ and ‘operations’ of things as constituted by their connexion and dependance *one upon another*; and this in infinite and indeterminable ways, in the invisible fluids of the *universe*, by which they are so and so ‘*modified*’, well, this is an explosion of pure Spinozism chez Locke. The long passage is undoubtedly a free and richly illustrated paraphrase of Spinoza’s Letter 32.²⁹ It emphasizes also Locke’s radical mechanicism. As the universe must be conceived as a stupendous, but inscrutable, structure, so are all its ‘parts’ likewise ‘admirable machines’ whose causes we know not. But we do know that they are what they are as an effect of infinite causes far away, which are responsible for their being and operations. So is *weight* not a property of bodies, but the effect an ‘invisible fluid’, say the downward air pressure.³⁰ Things always depend ‘wholly on extrinsical causes’, have ‘their source far beyond the confines of [their] body’, ‘beyond the sun or remotest star’; they are ‘but retainers of other parts of nature’, in ‘the universe’. All this can best be understood on the background of the principal proposition of the *Ethica*, namely 1/28: “Every particular thing, or whatever thing that is finite and has a determinate existence, cannot exist nor be determined for action unless it is determined for action and existence by another cause which is also finite and has

²⁹ Spinoza’s explanation of the world order by reciprocal causality of all its so-called parts was not new for Locke when he read it in Letter 32 (1665). He certainly discovered it already 1663-1664 in CM 2/11/2: “all things in nature are in turn determined to action by one another”.

³⁰ Cf. Spinoza’s remark ‘by air pressure’ (*ab aëris pressione*) in Letter 11 and what he writes in Letter 75 on occasion of Oldenburg’s belief in Christ’s Ascension: “that the frame of the human body is restrained within its proper limits only by the weight of the air”. As concerns his radical mechanicism compare Letter 13 to Oldenburg / Boyle, in which he says to subscribe to “the principles of mechanical philosophy, implying that all variations of bodies come about according to the laws of mechanics”. Locke’s taking the side of Spinoza against Boyle’s half-hearted mechanicism is not discussed in recent research papers. Cf. Lisa Downing, “The Status of Mechanism in Locke’s *Essay*” in *The Philosophical Review* 107 (1998) 381-414; Matthew Stuart, “Locke on Superaddition and Mechanism” in *BJHP* 6 (1998) 351-379; J. R. Milton, “Locke, Medicine ..., o.c..”

a determinate existence; and again, this cause also cannot exist nor be determined for action unless it be determined for existence and action by another cause which also is finite and has a determinate existence: and so on to infinity”.

That Locke learned already this lesson from the PPC/CM, that is before his dazzling amazement about Letter 32 in 1665, may be shown by the (also linguistic) affinity between the following two places.

<p>Present time has no connection with future time (<i>tempus praesens nullam habet connexionem cum tempore futuro</i>) (CM 2/11/1). The parts of a duration have no interconnection (<i>nullama inter se connectionem</i>) (CM 2.11.2).</p>	<p>I cannot be certain that the same man exists now, since there is no necessary <i>connexion</i> of his existence a minute since with his existence now: by a thousand ways he may cease to be since I had the testimony of my senses for his existence (<i>Essay</i> 4.11.9).</p>
--	---

1666 Locke migrates to London and starts a new period of his life in the service of Anthony Ashley Cooper, earl of Shaftesbury. Apart from his administrative and political duties or activities he manages to continue his medical studies and to cooperate in this field with doctor Sydenham. But the lessons of the Dutch philosopher are deeply entrenched in his mind and keep him on the outlook for his new publications. 1670 is a year of major importance for his development as a philosopher. The anonymously published *Tractatus theologico-politicus* unchained in that year in Holland, France, Germany and England a storm of indignation as well as admiration and was everywhere hotly discussed. Apart from Spinoza's intimate friends nobody, even not in Holland, was so much prepared for a positive reception of this revolutionary work as Locke, who perfectly knew the early correspondence and had intensively studied the PPC/CM. The TTP was a vindication of the *libertas philosophandi* via a rebuttal of the prejudices of the theologians concerning (Christian) religion.³¹ The book realized this target by means of a scientific analysis of the Bible. The upshot of this analysis is that the Prophets, Christ included, admonish us to nothing else but serving God by practicing justice and charity. In the second part (chapter 16 onwards) Spinoza deduced rationally from physical principles that the only way to realize justice and charity is political organization and consequently obedience to the highest authority of the state. That is how we according to the so-called Revelation as well as according to the precepts of reason serve God or practice charity; that is, therefore, what true Christianity or religion in general properly means.

Locke is deeply impressed by the TTP. This can be demonstrated by the many traces, which his lecture left in all his later works, mainly however RC and TTG. We shall quote a couple of them here, each time after a short introduction. First they both emphasize that churches should not be transformed in academies for polemics.

<p>I am consequently lost in wonder at the ingenuity of those whom I have already mentioned, who detect in the Bible mysteries so profound that they cannot be explained in human language, and who have introduced so many philosophic speculations into religion that the <i>church</i> seems like an <i>academy</i>, and religion like a science or rather a dispute (TP 13/4, Elwes p. 175-176).³²</p>	<p>The writers and wranglers in religion fill it with niceties, and dress it up with notions, which they make necessary and fundamental parts of it; as if there were no way into the <i>church</i>, but through the <i>academy</i> or lyceum. The greatest part of mankind have not leisure for learning and logic, and superfine distinctions of the schools (RC p. 175).³³</p>
---	--

³¹ Cf. the announcement to Oldenburg / Boyle / Locke in Letter 30 (autumn 1665): “I am now writing a treatise on my views regarding Scripture. The reasons that move me to do so are ...”.

³² Text according to Spinoza, *A theologico-political Treatise and a political Treatise*. Translated by R.H.M. Elwes (New York 1951).

³³ According to its reprint in *Works*, volume VII (Aalen 1963).

The *theologians who follow Plato and Aristotle* are the target of both philosophers.

I grant that they are never tired of professing their wonder at the profound mysteries of Holy Writ; still I cannot discover that they teach anything but speculations of *Platonists* and *Aristotelians*, to which (in order to save their credit for Christianity) they have made Holy Writ conform (TTP Preface, Elwes p. 7)). If one inquires what these mysteries lurking in Scripture may be, one is confronted with nothing but the *reflections of Plato or Aristotle*, or the like, which it would often be easier for an ignorant man to dream than for the most accomplished scholar to wrest out of the Bible (TTP 13/5, Elwes p. 176).

He that shall attentively read the Christian writers, after the age of the apostles, will easily find how much the philosophy they were tinctured with influenced them in their understanding of the books of the Old and New Testament. In the ages wherein *Platonism* prevailed, the converts to Christianity of that school on all occasions, interpreted holy writ according to the notions they had imbibed from that philosophy. *Aristotle's doctrine* had the same effect in its turn; and when it degenerated into the peripateticism of the schools, that too brought its notions and distinctions into divinity, and affixed them to the terms of the sacred Scripture (*Paraphrase Epistles St. Paul*, in *Works VIII* (Aalen 1963), p. xx-xxi).

According to both, Spinoza and Locke, there are *two kinds of persuading* people or let them perceive the things they ought to know for their moral salvation.

If anyone wishes to persuade his fellows for or against anything which is not self-evident, he must deduce his contention from their admissions, and convince them *either by experience or by ratiocination; either by appealing to the facts of natural experience, or to self-evident intellectual axioms*. Now unless the experience be of such a kind as to be clearly and distinctly understood, though it may convince a man, it will not have the same effect on his mind and disperse the clouds of his doubt so completely as when the doctrine taught is deduced entirely from intellectual axioms – that is, by the mere power of understanding and logical order, and this is especially the case in spiritual matters which have nothing to do with the senses. But the deduction of conclusions from intellectual concepts usually requires *a long chain of arguments*, and, moreover, very great caution, acuteness, and self-restraint – qualities which are not often met with. Therefore people prefer to be taught by experience rather than deduce their conclusion from a few axioms, and set them out in logical order. Whence it follows, that if anyone wishes *to teach a doctrine to a whole nation (not to speak of the whole human race)* and to be understood by all men in every particular, he will seek to support his teaching with experience ... Because all Scripture was written primarily for an entire people and secondarily for the whole human race; therefore its contents had necessarily to be adapted as far as possible to the understanding of the masses ... All this is proved in Scripture entirely through experience – that is, through the narratives there related (*iis quae narrat historiis*) (TTP 5/35, Elwes p. 76-77).

And it is at least a surer and shorter way, to the apprehensions of the vulgar, and *mass of mankind*, that one manifestly sent from God, and coming with visible authority from him, should, as a king and lawmaker, tell them their duties; and require their obedience; than leave it to the long and sometimes *intricate deductions of reason*, to be made out to them. Such *trains of reasoning* the greatest part of mankind have neither leisure to weigh; nor, for want of education and use, skill to judge of (RC p. 139) He, that any one will pretend to set up in this kind, and have his rules pass for authentic directions, must show, that *either* he builds his doctrine upon principles of reason, self-evident in themselves; and that he deduces all the parts of it from hence, by clear and evident demonstration; *or* must show his commission from heaven, that he comes with authority from God, to deliver his will and commands to the world (RC p. 142). I conclude, when well considered, that method of teaching men their duties would be thought proper only for a few, who had much leisure, improved understandings and were used to abstract reasonings. But the *instruction of the people* were best still to be left to the precepts and principles of the gospel. The healing of the sick, the restoring sight to the blind by a word, the raising and being raised from the dead, are *matters of fact*, which they can without difficulty conceive ... These things lie level to the ordinarist apprehension ... And here I appeal, whether this be not the surest, fastest and most effectual way of teaching (RC p 146).

It is clear that Locke follows closely Spinoza's strong disjunction (either – or) and his exposition of the relative advantages, depending on the audience, of the logical concatenation of concepts (only for logically trained scholars) and of telling miraculous and edifying stories (persuasive only for common people). The underlined words (facts of natural experience / matters of fact), indicating the miracles of the gospel, do not imply that Spinoza and Locke accepted the physical possibility of miracles.

<p>Miracles are only intelligible as in relation to human opinions (<i>respective ad hominum opiniones</i>), and merely mean events of which the natural cause cannot be explained by a reference to any ordinary occurrence, either by us, or at any rate by the writer and narrator of the miracle (TTP 6/13, Elwes p. 84)</p>	<p>A miracle then I take to be a sensible operation, which being <i>above the comprehension of the spectator</i>, and <i>in his Opinion</i> contrary to the establish'd Course of Nature, is taken by him to be Divine (<i>A Discourse of Miracles</i>).³⁴</p>
--	---

When common people can only be persuaded of how they ought to behave by telling simple stories and appealing to their experience, one must conclude that a kind of Revelation is necessary for their salvation.

<p>It evidently follows from what has been said, that the knowledge and belief in them [the narratives of Scripture] are particularly <i>necessary to the masses</i> whose intellect is incapable of perceiving things clearly and distinctly ... We do not mean the knowledge of absolutely all the narratives in the Bible, but only of the principal ones (TTP 5/40-41, Elwes p. 78).</p>	<p>It was not without need, that he (Jesus the Messiah) was sent into the world (RC p. 135). Where was there any such code, that mankind might have recourse to, as their unerring rule, before our Saviour's time? It is plain <i>there was need</i> of one to give us such morality, such a law, which might be the sure guide of those who had a desire to go right (RC p. 135-136).</p>
--	---

Another point is the *conformity* of the lessons of Scripture and the teachings of reason.

<p>[Scripture] thus understood, if we regard its precepts or <i>rules of life</i>, will be found in accordance with reason (<i>cum ratione convenire</i>); and if we look to its aim and object, will be seen to be in nowise repugnant thereto (TTP 15/24, Elwes p. 195).</p>	<p>Such a law of morality Jesus Christ has given us in the New Testament [...] We have from him a full and sufficient <i>rule for our direction</i>, and <i>conformable to that of reason</i> (RC p. 143). <i>The same truths</i> may be discovered and conveyed down from revelation, which are discoverable to us by reason (<i>Essay 4.18.4</i>).</p>
--	--

On account of the conformity of the moral lessons of Scripture (if well understood) with the precepts of reason Spinoza and Locke can both confess the truth of the bible. Having underlined in CM 2/8/5 that “Scripture teaches nothing that is opposed to the natural light” Spinoza even sets a further step with his claim “that Scripture can *not* teach the *nonsense (nugas)* that is commonly supposed”. Locke follows: “These holy writers, inspired from above, writ nothing but truth” (RC p. 154); “Scripture speaks *not nonsense*” (TTG 1.4.31); “Though everything said in the text be infallible true, yet the reader may be, nay, cannot choose but be very fallible in the understanding of it” (*Essay 3.9.23*).³⁵ In spite of their identical content reason and faith are different mind sets or incommensurable types of knowledge, ‘two provinces’ according to the title of *Essay 4.18*, a chapter that reminds the reader of the titles of TTP 14 “The definition of faith ... which is once for all *separated* from philosophy” and TTP 15 “Theology is shown not to be subservient to reason, nor

³⁴ Quoted from Locke, *Writings on religion*. Ed. By Victor Nuovo (Oxford 2002) p. 44. I shall touch the subject later on again.

³⁵ This point is also heavily stressed by Spinoza's ‘collaborator’ Lodewijk Meyer in his *Philosophia S. Scripturae Interpres* (Amsterdam 1666), a work that was owned by Locke.

reason to theology". Faith and reason are non- adjacent territories or different 'kinds of knowledge', which do not touch each other, as will be shown later.

Locke and Spinoza also fully agree about the right *method for the interpretation of Scripture*.

The true method of interpreting Scripture does not differ from the method of interpreting nature but is totally the same. For as the interpretation of nature consists in conceiving a general survey of nature, from which we, as if from certain data, derive clear concepts, so it is also for Scriptural interpretation necessary to make first a correct inventory (*historiam*), by which we afterwards may, as if from certain data and principles, derive right conclusions concerning *the mind of its authors*. *All our knowledge of Scripture, then, must be drawn only from Scripture*. [The *historia*] must comprise 1. The nature and properties of the language in which the books of the Bible were written, and in which their authors were accustomed to speak. We shall thus be able to investigate every expression by comparison with common conversational usages [...] Although the New Testament was published in other languages [than Hebrew], yet its characteristics are Hebrew (*hebraizant tamen*). 2. We must collect the sentences of each book and reduce these contents to their headlines [...] Whatever is found obscure or ambiguous in Scripture, has to be explained and determined by means of the universal doctrine of Scripture (TTP 7/6-7 & 15 & 29).³⁶

Of [scriptural] words the *Scripture itself is the best interpreter* (TTG 1.4.25) The Epistles [of the Apostles] are written upon several occasions: and he that will read them as he ought, must observe what it is in them, which is principally aimed at; find what is the argument in hand, and how managed; if he will understand them right, and profit by them. The observing of this will best help us to the *true meaning and mind of the writer*: for that is the truth which is to be received and believed; and not scattered sentences in scripture-language, accommodated to our notions and prejudices. We must look into the drift of the discourse, observe the coherence and connexion of the parts, and *see how it is consistent with itself and other parts of scripture*. We must not cull out, as best suits our system, here and there a period or verse as if they were all distinct and independent aphorisms (RC p. 152). The terms are Greek, but the idiom, or turn of the phrases, may be truly said to be Hebrew or Syriac (*Paraphrase Epistles St. Paul*, p. vi.)

This brings us to the very unique quote from Spinoza's TTP we find in Locke's annotated interleaved James bible.³⁷ The remark is to find already on the first inserted leaf of his impressive folio³⁸ and sounds: "*In more est apud Judaios religionis sive devotionis causa omnia ad deum referre omissa causarum mediarum mentione. Spinoza. p. 3 1670*".³⁹ The corresponding text in the TTP is to find on the third page (as indicated by Locke) of its first chapter: "*Sed hic apprime notandum, quod Judaei numquam causarum mediarum sive particularium faciunt mentionem, nec eas curant, sed religionis ac pietatis, sive (ut vulgo dici solet) devotionis causa ad Deum semper recurrunt* » (But here I must above all premise that the Jews never make any mention or account of secondary, or particular causes, but in a spirit of religion, piety, and what is commonly called godliness, refer all things directly to the Deity)⁴⁰ That this Spinozistic insight was shared by Locke in his interpretation of Scripture is not only demonstrated by his actual procedure, but also by his clear but implicit reference to this very same passage of Spinoza in one of his manuscripts:

³⁶ My own translation, because Elwes is wrong on this place.

³⁷ Bodleian Library, LL 309. According to Dr. J. R. Milton the annotations "were probably made in the early 1670s" (e-mail 11-1-2006). The TTP must have been published in January 1670.

³⁸ As I could persuade myself locally.

³⁹ The source was mentioned by Locke himself, who also changed the 'z' into an 's' in Spinoza's name. I thank Victor Nuovo for communicating to me beforehand his findings in this bible. Locke made a second annotation to 1. *Sam.* 3.21: "Appeared & revealed him self by the word &c. i.e. Shamael deum audivit loquentem. Spinoza c. 1 p. 3, 70".

⁴⁰ Elwes, o.c. p. 15.

But I imagine the originall of this mistake from not rightly considering the language of Scripture. Tis evident that the Jewish nation who as they derive all the originall of all things from the great god they worshipped that made the heavens & the earth soe they attributed all things to him in a more immediate manner & so it became the ordinary idiom of their language to ascribe to the Spirit of God som things that were brought about in the ordinary course of providence. Such a way of speaking is not only not unusuall but very consistent with the notions of a deity in whom we live move & have our being & has noe impropriety in it but when strained to some extraordinary & immediate influences where the effect requires noe such supernatural cause & the end might be obtaind without it.⁴¹

The relation of this passage to Spinoza's statement about the language of Scripture is undeniable.

Prophecy is another common subject, to which both our authors dedicate a chapter (Spinoza TTP 2: *De Prophetis*; Locke *Essay* 4.19: *Of Enthousiasm*).

<p>Because <i>imagination</i> on itself and by its nature does not involve certainty, such as is given with every clear and distinct idea, but one needs some reasoning in order to become assured of the thing we imagine, therefore it follows that prophecy does not include on itself certainty, while as already shown, it depends on imagination alone. Accordingly the prophets became not certain about <i>Gods revelation</i> by the revelation itself, but by some sign (<i>signum</i>) [...] <i>Gideon</i> [...] <i>Mozes</i>. God uses the good as instruments of his goodness (<i>Deus utitur piis tamquam suae pietatis instrumentis</i>) (TTP 2/4 & 8)).</p>	<p>Thus the holy men of old, who had <i>revelations from God</i>, had something else besides that internal light of assurance in their own minds to testify to them that it was from God. They were not left to their own <i>persuasions</i> alone that these persuasions were from God, but had outward <i>signs</i> to convince them of the author of those revelations. And when they were to convince others, they had a power given them to justify the truth of their commission from heaven, and by visible signs to assert the divine authority of a message they were sent with. <i>Moses</i> [...] <i>Gideon</i> [...] Where the truth embraced is consonant to the dictates of right reason or holy Writ, we may be assured that we run no risk (<i>Essay</i> 4.19.15 & 8).</p>
---	--

Locke and Spinoza (!) accustom themselves mostly to the normal, popular or 'theological', way of speaking about God *as if* he would be a kind of superhuman person and spell his name with a capital. But they incidentally deviate from this usage and write consciously in *double language*, alternating the words 'God', 'creator', 'maker' etc. with words like 'universe', 'world', 'nature'. Spinoza is well known and was in his time already much decried on account of his blasphemous dictum '*Deus sive Natura*'.⁴² As it is said, he identified God with Nature⁴³ Is Locke's position different, as it is commonly claimed?⁴⁴ That this view has to be given up must be concluded from the following table.⁴⁵

⁴¹ See John Locke, *Writings on religion*. Ed. by Victor Nuovo (Oxford 2002), p. 37-38. The quote is from a manuscript (MS Locke c. 27, fo. 73) titled "Immediate Inspiration". I owe the knowledge of this appropriation of Spinoza's dictum by Locke to Victor Nuovo, who was so kind to inform me about this remarkable fact. The text, which was never published during Locke's life, is a very important testimony of his 'secret philosophy'. It testifies not only to his 'double language' practice, but shows moreover also that Locke is addicted to Spinoza's 'pantheism' as demonstrated in his *Ethica* 1/15 ("*Quicquid est in Deo est ...*"), a proposition that is on its turn a reflection of St. Paul's preaching on the Areopagus (Acts 17/22-29).

⁴² Which in this nominative form is not to find in his text.

⁴³ Not with matter, as he remarked in a footnote, a N.B., to TTP 7: "Remark that I do not understand by *nature* only matter and its affections, but besides matter infinite other attributes".

⁴⁴ See among others Jonathan Israel, *Radical Enlightenment* (Oxford 2001) *passim*.

⁴⁵ In his otherwise fine article "Locke, Law and the Laws of Nature" (reprinted in J. Dunn & J. Harris, eds, *Locke*, vol..I, Cheltenham 1997) G. .A. .J. Rogers does not touch the relation or identity between Gods Laws and the Law(s) of Nature.

<p>That eternal and infinite being we call <i>God or nature</i> (<i>Ethica</i>, preface to part 4). The power with which particular things, and consequently man, preserves his being is the very power of <i>God or nature</i> (<i>Ethica</i> 4/4d). So that to say that everything happens according to natural laws, and to say that everything is ordained by the decree and ordinance of God, is the same thing (<i>idem dicimus</i>) [...] For since no one can do anything save by the predetermined order of nature, that is, by God's eternal ordinance and decree (TTP 3/7, Elwes p. 45). The order of the whole nature, that is (<i>hoc est</i>) God's eternal decree (TTP 16/59, Elwes p. 211)</p>	<p>By the course of nature / by appointment of God himself / as Nature requires they should / nature appoints (TTG 1.9.89). There was a natural or divine right of primogeniture (TTG 1.9.91). <i>God or Nature</i> has not anywhere, that I know placed [...] but we find not anywhere that <i>naturally</i>, or by 'God's institution' (TTG 1.11.111). By the law of <i>God or Nature</i> (TTG 1.11.116). Wisely ordered by nature (<i>Essay</i> 2.10.3). Admiring the wisdom and goodness of our Maker / Which is wisely and favourably so ordered by nature (<i>Essay</i> 2.7.4). All sorts of animals ... provided by nature / the wisdom and goodness of the Maker plainly appear in all the parts of this stupendous fabric (<i>Essay</i> 2.9.12).</p>
--	---

Sometimes Locke's text shows, with only a minor variation, a literal quote from Spinoza, of course without any reference of the source. Today we would call this plagiarism. A good example, which demonstrates, by the way, Spinoza's agreement with his thesis of *Essay I* about man being born as 'a white paper void of all characters',⁴⁶ is the following sentence.

<p>All men are born ignorant of everything (<i>omnes ignari omnium rerum nascuntur</i>) (TTP 16/7).</p>	<p>We are borne ignorant of every thing (<i>On the Conduct of Understanding</i>, no. 71).⁴⁷</p>
---	--

Another striking example is the description of the relation between the infinite (God) and the finite creatures of God or Nature:

<p>This I do know, that between the finite and the infinite there is no relation (<i>inter finitum et infinitum nullam esse proportionem</i>), so that the difference between God and the greatest and most excellent creature is no other than that between God and the least creature (<i>minimam creaturam</i>) (<i>Letter</i> 54).</p>	<p>What I say of man, I say of all finite beings, who, though they may far exceed man in knowledge and power, yet are no more than the <i>meanest creature</i> in comparison with God himself. <i>Finite of any magnitude holds not any proportion to infinite</i> (<i>Essay</i> 2.15.12).</p>
--	--

We might now continue our comparison of Spinoza and Locke by analyzing and developing the deep and undeniable affinity between Locke's political theory in TTG and Spinoza's in the TTP, but since this subject has to be discussed also in relation to *Ethica* 4 and the *Tractatus Politicus*, both published in the 1677-*Opera Posthuma*, it seems advisable to postpone it and to treat first the epistemological and anthropological position of both our philosophers, which logically, though not chronologically, antecedes the political theory. I shall now defend the claim that the *Essay Concerning*

⁴⁶ *Essay* 2.1.2. A current objection to this view is that Spinoza writes in TIE 32 about the intellect's 'native power' to make for itself intellectual instruments in order to acquire higher knowledge. But in a marginal note to this passage he emphasizes that he understands by 'vim nativam' "quod in nobis a causis externis causatur" (what is produced in us by external causes). Text editors and translators have spoiled this remark by introducing a negation (*non*) in the sentence. See e.g. Edwin Curley in *The Collected Works of Spinoza* (Princeton 1985) p. 17: "By inborn power I understand what is *not* [...] caused in us by external causes. I shall explain this afterwards in my Philosophy". This, I claim, is totally against everything of Spinoza's philosophy. – Of all persons also Locke himself, albeit a fervent opponent of Descartes' innatism, does not hesitate to use the word 'native' for the same natural equipment: "The mind has a *native* faculty to perceive the coherence or incoherence of its ideas" (*Essay* 4.17.4).

⁴⁷ Quoted from John Locke, *Of the Conduct of the Understanding*. Edited by P. Schuurman (Keele dissertation 2000) p. 224.

Human Understanding is a kind of 'duplicate' of *Ethics 2* (*De natura et origine mentis* / On nature and origin of the mind), as regards all its main affirmations, among which, of course, empiricism and the capital theory of knowledge.

J. R. Milton asserts that Locke in his Oxford time in Boyle's company (1661-1665) "apparently ignored the metaphysical and epistemological material [of Descartes' *Principia Philosophiae*] which has been the subject of so much recent discussion".⁴⁸ Further is it the current view upon his life that after his 'bookish and academic' period he took a completely different course and sojourned gentlemanlike in the harsh world: as a medical assistant to Sydenham, who was 'markedly non-academic', and for twenty years as a confidential agent to Shaftesbury, who "was a brilliant exponent of practical politics, not a political theorist".⁴⁹ Between the years 1667 and 1689 there were, of course, written some minor papers and drafts on various more or less philosophical subjects,⁵⁰ but all by all no important work and not judged good enough for publication. And then, unexpected as a thunderclap in a clear sky, appeared in 1689 brand-new from the press *An Essay Concerning Human Understanding*, a work so original and illuminating, sometimes also too loosely ordered and even contradictory, that it would occupy hundreds and hundreds of scholars in the three following centuries to determine its meaning and solve its problems. It seemed to have no essential connection with all he and other people had done before. Milton's sees the *Essay* as a rather 'isolated work'.⁵¹

Apart from the fact that an extremely rich work as the *Essay* must necessarily have had a long period of gestation, the reader of this article will by now be convinced that the 'lack of philosophical interests' (as Milton calls it) in Locke's life up till 1689, was only apparent and that he must have *continuously* meditated the stuff offered him by Spinoza's letters (1661-1665), the PPC/CM (1663) and his fascinating and revolutionary *Tractatus theologico-politicus* (1670), as is broadly demonstrated by the manifest traces in the later works we have discussed. That the *Ethica* (1677), devastating for the traditional ways of theological and philosophical thinking, opened new ways for his reproductive creativity, will now be shown.⁵² The fresh start did not cover the general physics of the *Ethica's* first part, which was already processed. It were the second and third parts that drained and renewed his mind for the resetting of his theory of knowledge.

Ethica 2 opened a new and bright horizon to Locke from its very beginning. Spinoza's theory of the mind was clearly constructed on an anti-cartesian foundation. Having defined an *idea* as "the concept formed by the mind as thinking" he immediately takes a step in order to avoid any misunderstanding. "Man thinks" (axiom 2). That is other cake than what Descartes dished up, who always asserted that it is the soul which thinks because she is the thinking substance in the human complex. Our modes of thinking like loving and desiring, says axiom 3, always presuppose an idea of the loved or desired thing whereas the reversed is not true. But how does Spinoza conceive this kind of ideas, i.e. our sensations? Do we have an immediate contact with things around us? No, says axiom 4: "We notice that a certain body [our body, wk] is in many ways affected". This implies

⁴⁸ See J. R. Milton, "Locke at Oxford" in G. A. J. Rogers (ed. *Locke's Philosophy, Content and Context* (Oxford 1994) p. 38.

⁴⁹ Milton, o.c., p. 45.

⁵⁰ Among which the well known *drafts* (A, B and C) we mentioned already.

⁵¹ O.c. p. 45.

⁵² A small historical *intermezzo*: I wish to underline here that occupying oneself with Spinoza was at the time a must for the whole scene of intellectuals, sympathizer or opponent, as is marvelously shown in Jonathan Israel's *Radical Enlightenment* o.c. See also Paul Vernière, *Spinoza et la pensée française avant la Révolution* (Paris 1982). Discussing the heated debate (*la querelle de Spinoza*) in France he writes: "Spinoza concentre toutes les haines" (p. 126). Everybody was perplexed about the extraordinary novelty of Spinoza's theses and tried to straighten them out. In his French period (1675-1679) Locke was certainly well informed about the hot news of the pro's and contra's in the polemic by his contacts with Malebranche, "qui a souffert toute sa vie, dans sa conscience de chrétien et de prêtre, de l'existence meme du Spinozisme" (p.269). In Paris (1675) he probably had contacts with Huygens, Leibniz and Tschirnhaus, the temporary club of *virtuosi*, who discussed about Spinoza's physics. See Wim Klever, "Spinoza en Huygens. Een geschakeerde relatie tussen twee fysici" in *GEWINA 20* (1997) 14-32.

that we do not directly perceive things around us but only changes of our own body. When I perceive the bird flying in the air before my eyes, I do nothing else than thinking an affection, i.e. a mutation, of my own body, the body being the exclusive object of my ideas. The fifth and last axiom of *Ethica 2* is even more exciting: “We do not sense or perceive other singular things besides bodies and modes of thinking” (*Nullas res singulares praeter corpora et cogitandi modos sentimus nec percipimus*). The plural ‘bodies’ must refer to the parts of my body, otherwise the axiom is in conflict with axiom 4. Taste is the idea of my so and so affected tongue, pain the idea of my hurt toe. Spinoza, then, asserts that all our thoughts are *either* sensations *or* perceptions of these sensations. This must necessarily imply that our primitive ideas, which are essentially ideas of parts of our body (see axiom 4), are also themselves objects of thought or a reflective idea, so that we know them, and are, accordingly, at one and the same time sensing an object and conscious of our sensing this object. This far-reaching principle, printed on Dutch paper, made a deep impression on the body of the reading Locke. Here lies the origin of Locke’s world-famous distinction between and combination of *sensation* and *reflection*.

The very first sentence of his book *Of ideas* and of its first chapter *Of ideas in general and their original* unites narrowly to the second page of *Ethica 2*: “Every man being conscious to himself that he thinks, and that which his mind is applied about *whilst thinking* being the *ideas* that are there such as are those expressed by the words whiteness, hardness, sweetness ...”. Man thinks, yes. And his ‘mind’, the ‘mens’ of the title of *Ethica 2*, is composed of two kinds of thought, or better: of two aspects or components. The point of Locke’s take off is our mind in its double orientation: outwards on things whatever and inwards on itself as thinking those things in its sensitive ideas. Each idea is essentially object to itself or transparent to itself as being an idea of x. To say it in a simpler way: we cannot perceive something without perceiving our perceiving, i.e. without being conscious that and what we perceive.⁵³

For in truth the idea of the mind, that is the idea of an idea (*idea ideae*), is nothing else than the form of an idea in so far as it is considered as a mode of thinking without relation to its object. *For if a man knows anything, by that very fact he knows that he knows it* (*Ethica 2/21 scholium*). The human mind perceives not only the modification of the body, but also the ideas of these modifications (*Ethica 2/22*)

[...] *it being hard to conceive that anything should think and not be conscious of it* (*Essay 2.1.11*).[...] that consciousness which is inseparable from thinking and, as it seems to me, essential to it: it being impossible for anyone to perceive without perceiving that he does perceive. When we see, hear, smell, taste, feel, meditate, or will anything we know that we do so (*Essay 2.27.9*).

As concerns the origin of our ideas (Locke: ‘*their original*’; Spinoza: ‘*de origine mentis*’) both our two philosophers stay firm on the common ground of *radical empiricism*, in spite of the frontal opposition between their ‘rationalism’ and ‘empiricism’ respectively as suggested by superficial historians of philosophy and writers of schoolbooks.

The human mind does only know the human body and its existence through the ideas of the affections, by which the body is affected (*Ethica 2/19*). The mind has no knowledge of itself save in so far as it perceives the ideas of the modifications of the body (*Ethica 2/23*) The human mind does not actually perceive any external body in another way than by the ideas of the affections of its own body (*Ethica 2/26*).

Whence has (the mind) all the materials of reason and knowledge? To this I answer, in one word, from *experience*; in that all our knowledge is founded, and from that it ultimately derives itself. Our observation, employed either about external sensible objects, or about the internal operation of our minds perceived and reflected on by ourselves, is that which supplies our understandings with all the materials of thinking (*Essay 2.1.2*)

⁵³ La Mettrie, an eighteenth century follower of both, Spinoza and ‘le sage Anglois’, sharply remarked Locke’s joining Spinoza in this point, when he writes in his *Abrégé des systèmes* (1751): “En un mot, M. Locke nie que l’ame puisse penser & pense réellement, sans avoir conscience d’elle meme, c’est-à-dire, sans sçavoir qu’elle pense”. Quoted from La Mettrie, *Le Traité de l’Ame*. Edited by Theo Verbeek (Utrecht 1988), p. 233.

There is, after all, only one source of all our knowledge and that is the *experience* of ourselves in the broadest sense. As explained above there are, as it were, two layers in this experience of ourselves, marking its duplicity. Spinoza (cf. his 4th and 5th axiom) considers them as primary and secondary perceptions, i.e. the *sensations*⁵⁴ and the *ideas of* (these primary) *ideas*, for which latter type he does not have a special term. The latter are, indeed, *reflections* of the former, given the fact that they are ideas of ideas. In the TIE §26 the expression *idea ideae* was accordingly characterized as a *cognitio reflexiva*. It is certainly a great merit of John Locke to have discovered this duplicity in Spinoza's explanation of our experience and to have minted it to his classical couple 'sensation – reflection'. The 'sensation' provides us with the 'sensible qualities' (2.1.3) as yellow, white, heat, soft etc.⁵⁵ In the 'reflection', or as he calls it with Spinoza 'the internal sense' (2.1.4), "the mind furnishes the understanding with ideas of its own operations", like thinking, doubting, believing etc.

The perfect correlation between the reflected sensations of our body and its being affected and agitated by other bodies ought to have brought Locke to endorsing the famous proposition *Ethica* 2/7 ("The order and connection of ideas is the same as the order and connection of things"). Had he not, in fact, already subscribed to an equivalent of *Ethica* 2/13 ("The object of the idea constituting the human mind is the body, or a certain mode of extension actually existing and nothing else") and its corollary ("Hence it follows that man consists of mind and body, and that the human body exists according as we sense it")? *Anyhow he did follow the clear anti-cartesian, while anti-dualistic, position of Spinoza*. Man is one thing, a unity, not a combine of two substances, a thinking thing and an extended thing somehow related with and working upon each other. A thinking soul independent of specific variations of the body is for Locke an impossibility. Descartes was condemned to conceive the soul as an always thinking thing, because otherwise it would not permanently exist. Whereupon Locke reacts: "I confess myself to have one of those dull souls, that does not perceive itself always to contemplate ideas; nor can conceive it any more necessary for the soul always to think, than for the body always to move: the perception of ideas being (as I conceive) to the soul what motion is to the body; not its essence, but one of its operations" (2.1.10). Locke cynically chastises the Cartesians, "who so liberally allow life without a thinking soul to all other animals": "they make the soul and the man two persons, who make the soul think apart what the man is not conscious of" (2.1.12). "Can the soul think and not the man? Or a man think and not be conscious of it?" (2.1.19). This is the *reductio ad absurdum* of Descartes' dualism in favor of Spinoza's anthropological monism (*Ethica* 2, axiom 2 and 2/1/3c).⁵⁶

The conclusion is unavoidable: Locke did endorse the typical Spinozistic coordination of the series of ideas with the series of corporeal affections in man.

The order and connection of the ideas is the <i>same</i> as the order and connection of the things (<i>Ethica</i> 2/7).	As the bodies that surround us do diversely affect our organs, the mind is <i>forced</i> to receive the impressions (<i>Essay</i> 2.1.25)
--	--

The metaphor of the mind as a *mirror*, therefore, is not considered inappropriate by Spinoza as well as by Locke and they both subsequently underline the passivity of our knowledge.⁵⁷

⁵⁴ The word *sensatio* was already part of Spinoza's vocabulary in a passage that Locke's attention cannot have missed when he still lived in Oxford. See CM 1/1/5: "By what *modes of thinking* we imagine things [...] But because to imagine is nothing other than to sense those traces found in the brain from the motion of the spirits, which is excited in the senses by objects, such a sensing (*talais sensatio*) can only be a confused affirmation".

⁵⁵ Locke had read this term in PPC 2/1: "Quamvis durities, pondus et reliquae *sensibiles qualitates* ...".

⁵⁶ The text of the Dutch translation of the *Ethica* by Spinoza's friends, the *Nagelate Schriften*, gives a more complete form of the discussed axiom 2 than the *Opera Posthuma*: "De mensch denkt; of anders, wy weten dat wy denken" ("Man thinks, or, we know that we think"). This formula comes even closer to Locke's interpretation in 2.1.12: "Can a man think without being conscious of it?"

⁵⁷ Cf. KV 2/15/5: "the understanding is a pure passion".

<p>[criticizing Bacon:] Human intellect is in relation to the rays of the universe like an uneven <i>mirror</i>, which mixes its own nature with the nature of things (Letter 2). We cannot attribute to god our thinking, which is passive and is determined by the nature of things (CM 2.10.8).</p>	<p>The understanding can no more refuse to have, nor alter when they are imprinted, not blot them out and make new ones itself, than a <i>mirror</i> can refuse, alter, obliterate the images of ideas which the objects set before it do therein produce (<i>Essay</i> 2.1.25).</p>
--	--

The holy empirical principle, which both, Spinoza and Locke, never renounced, seems to exclude the possibility of any adequate knowledge of the essence of things. We only do know them in a confused way by means of our sensorial apparatus, which only permits to know their nature in so far it is present in or working on our senses. In order to escape the boundaries of our subjective impressions and find a cognitive access to the world on itself without disavowing the empirical principle, our twins both refuge to a short introduction to mechanical physics proper, in which they emphasize the laws of motion, rest and change of bodies by each other. As we demonstrated earlier they did not disagree on this field of hard science.

<p>I must premise a few statements concerning the nature of bodies (<i>paua de natura corporum</i>) (<i>Ethica</i> 2/13s).</p>	<p>I shall be pardoned this little excursion into natural philosophy (<i>Essay</i> 2.8.22).</p>
--	---

It is precisely the shared natural science, which enabled them to find the access to adequate knowledge in the properties that are common to all bodies as we sense them:

<p>All bodies agree in certain respects (<i>Omnia corpora in quibusdam conveniunt</i>) (Lemma 2). Those things, which are common to all (<i>omnibus communia</i>), and which are equally in a part and in the whole, can only be conceived adequately (<i>Ethica</i> 2/38). Hence it follows that there are certain ideas or notions common to all men. For (Lemma 2) all bodies agree in certain things, which (prev. Prop.) must adequately or clearly and distinctly be perceived by all (Corollary).</p>	<p>Qualities ... such as are utterly inseparable from the body, in what state soever it be; such as in all the alterations and changes it suffers, all the force can be used upon it, it constantly keeps; and such as sense <i>constantly</i> finds in every particle of matter which has bulk enough to be perceived; and the mind finds inseparable from every particle of matter, though less than to make itself singly be perceived by our senses (<i>Essay</i> 2.8.9). Those ideas which are constantly joined to all others must therefore be concluded to be the <i>essence</i> of those things which have constantly those ideas joined to them and are inseparable from them (<i>Essay</i> 2.13.26).</p>
--	---

The 'common properties' of bodies, which according to Spinoza are necessarily perceived in the 'common notions',⁵⁸ are baptized by Locke as "*real, original or primary qualities*" (2.8.9).

Locke makes only use of the expression 'common notions' for indicating the principles of moral life, the principles known and to be practiced by everybody.⁵⁹

Locke is rather sloppy and sometimes incomplete in his always slightly different inventories of the constantly present qualities that reveal the essence of things. *Solidity or impenetrability* or *extension* or *exclusive repletion of space* is the first candidate coming on the scene in 2.4. In 2.4.8 *figure* and *mobility* are added. In 2.10.6 the latter quality is called *motion and rest*. The way bodies operate

⁵⁸ In Letter 6 he called the 'notions which explain nature as it is on itself' *notiones castae* (pure notions).

⁵⁹ See *Essay* 1.3.17 ("Do as thou wouldst be done unto" and 1.3.18 ("virtue is the best worship of God"). - The well known Locke scholar Michael Ayers supports my thesis that Locke with his 'constant' elements of our experience builds forth on Spinoza's 'common notions'. See his "Spinoza, Platonism and Naturalism" in Ayers, M. (ed.) *Rationalism, Platonism and God* (Oxford, forthcoming).

can only be *by impulse* (2.8.11). And of course the *causality* principle: “everything that has a beginning, must be caused”.⁶⁰ Spinoza was certainly more systematic in his physical diagram, which he also developed in a geometrical manner. All parts of extension “are either moving or at rest” (ax. 1) and “move now slower now faster” (ax. 2), only distinguished from each other by their ‘*degree of motion*’ (lemma 1), which is, in whatever state they are, always caused by other bodies (lemma 3). After this lemma Spinoza gives another physical axiom (again ‘axiom 1), which explains the origin of our confused or impure ideas of external bodies, called ‘secondary qualities’ by Locke, who, in fact, rephrases this axiom.

<p>All ways in which any body is affected by another follow alike from the nature of the body affected and the body affecting: so that one and the same body may be moved in various ways according to the variety of the natures of the moving bodies, and on the other hand, various bodies may be moved in various manners by one and the same body (axiom 1). Hence it follows ... that the human mind <i>perceives</i> the nature of many bodies at the same time as the nature of its own body (c. 1) [and] that the ideas which we have of external bodies indicate <i>rather the constitution of our body</i> than the nature of the external bodies (c. 2). [...] the modifications of the human body, the ideas of which represent to us external bodies as if they were present we call the images of things, although they <i>do not represent the shapes of things</i>; and when the mind regards bodies in this manner we say it <i>imagines</i> them (2/17s)</p>	<p>If it were the design of my present undertaking to inquire into the natural causes and manner of <i>perception</i>, I should offer this as a reason ... viz. <i>that all sensation being produced in us only by different degrees and modes of motion in our animal spirits, variously agitated by external objects</i>, the abatement of any former motion must as necessarily produce a new sensation as the variation or increase of it, and so introduce a new idea, which depends only on a different motion of the animal spirits in that organ (<i>Essay</i> 2.8.4). [...] secondary and <i>imputed</i> qualities (2.8.22). But our senses not being able to discover any unlikeness between the idea produced in us and the quality of the object producing it, we are apt to <i>imagine</i> that our ideas are resemblances of something in the objects (2.8.25)</p>
---	--

One could quote many other parallel sentences from *Essay* 2.8 to prove that Locke follows exactly Spinoza’s physical (physiological) explanation of our perception in *Ethica* 2, but the above selection will be sufficient for persuading the attentive reader. One point may perhaps be added. Our perception of the ‘secondary qualities’ like *hot, sweet, dark* etc. is produced by the entrance (via our senses) of ‘imperceptible bodies’ into the fluid and soft parts of our body (‘our nerves or animal spirits’), which ‘convey to the brain some motion’ (2.8.12). This theory reverberates Spinoza’s argument in 2/17c about hallucination (“When external bodies so determine the fluid parts of the human body that they often impinge on the soft parts, they change the surface of them ...”), and reflects the six postulates he enumerated at the end of his ‘small physics’ and to which he remarked in 2/17s: “there is nothing in it, that is not borne out by experience”. Our world, we must say with our philosophers, is necessarily full with phantastical illusions about its population, an essentially ‘undisenchanted’ world. Efforts from the side of rationalists for its disenchantment are utopian and can hardly be considered a contribution of radical enlightenment.

Spinoza and Locke draw a whole *series of conclusions* from their shared theory of perception: about adequacy and inadequacy of ideas, about their truth or falsity, about memory and retention of ideas, about universality and variety of perception among animals, about association of ideas, about custom and education. The textual evidence is as follows.

⁶⁰ See *A Letter to the right reverend Edward Stillingfleet*, in *Works* IV, p. 61.

<p>Inadequate and confused ideas follow with the same necessity as adequate or clear and distinct ideas (<i>Ethica</i> 2/36).[...] inadequate or partial (<i>inadequata seu partialis</i>) (<i>Ethica</i> 3, def. 1).</p>	<p>OF ADEQUATE AND INADEQUATE IDEAS. Of our real ideas, some are adequate, and some are inadequate. Those I call adequate which perfectly represent those archetypes, which the mind supposes them taken from, which it intends them to stand for, and to which it refers them. <i>Inadequate</i> ideas are such which are but a <i>partial or incomplete</i> representation of those archetypes to which they are referred (<i>Essay</i> 2.31.1)</p>
<p>And here, so that I may begin to point out where lies error, I would have you note that the <i>imaginations of the mind, regarded in themselves, contain no error</i>, or that the mind does not err from the fact that it imagines, but only in so far as it is considered as wanting the idea which cuts off the essence of the things she imagines (<i>Ethica</i> 2/17s)⁶¹</p>	<p>And so I say that the ideas in our minds, being only so many perceptions or appearances there, none of them are false [...] <i>Our ideas are not capable</i>, any of them, <i>of being false</i>, till the mind passes some judgment on them, that it affirms or denies something of them (<i>Essay</i> 2.32.3).</p>
<p>If the human body has once been affected at the same time by two or more bodies, when the mind afterwards remembers any one of them it will straightway remember the others (<i>Ethica</i> 2/18) until the body is affected by a modification which cuts off the existence or presence of that body (2/17).Hence we clearly understand what is <i>memory</i>. For it is nothing else than a certain concatenation of ideas ... according to the order and concatenation of the affections of the human body (2/18s).The more an image is joined with many other things, the more often it flourishes (<i>viget</i>) (5/13).For it comes about <i>sometimes</i> that a man suffers such changes that it is difficult to say he is the same, as I have heard related of a certain Spanish poet, who had been seized with a certain <i>sickness</i>, and although he recovered from it, remained so <i>oblivious of his past life</i> that he did not think the tales and tragedies he had written were his own (<i>Ethica</i> 4/39s).The more any image has reference to many things, <i>the more frequent</i> it is, i.e., the more often it flourishes, and the more it occupies the mind (<i>Ethica</i> 5/11). For there is another point which I wish to be noted specially here, namely, that we can do nothing by a decision of the mind unless we recollect (<i>nisi recordemur</i>). For instance, we can not speak a word unless we recollect it (<i>Ethica</i> 3/2s).</p>	<p>Concerning the several <i>degrees of lasting</i>, wherewith ideas are imprinted on the <i>memory</i>, we may observe that some of them have been produced in the understanding by an object affecting the senses once only, and no more than once; others that have more than once offered themselves to the senses have yet been little taken notice of (2.10.4).How much the constitution of our bodies and the make of our animal spirits are concerned in this, and whether the temper of the brain make this difference that in some it retains the characters drawn on it like marble, in others like freestone, and in others little better than sand, I shall not here inquire, though it may seem probable that the constitution of the body does sometimes influence the memory, since we <i>oftentimes</i> find a <i>disease</i> quite strip the mind of all its ideas and the flames of a <i>fever</i>, in a few days, <i>calcine all those images to dust and confusion</i> which seemed to be as lasting as if graved in marble (2.10.5).Those (ideas) that are oftenest refreshed (amongst which are those that are conveyed in the mind by more ways than one) be a <i>frequent return</i> of the objects or actions that produce them, fix themselves best in the <i>memory</i> (2.10.6).[...] <i>repetition</i> helps much to the fixing any ideas in the memory (2.10.3). Memory ... is of so great moment that, where it is wanting, all the rest of our faculties are in a great measure useless; and we in our thoughts, reasonings, and knowledge could not proceed beyond present objects ..." (2.10.8)</p>

⁶¹ Cf. Wim Klever, "The Truth of Error: A Spinozistic Paradox", in Y. Yovel (ed.), *Spinoza on Knowledge and the Human Mind* (Leiden: Brill 1994) 111-128. "Simple ideas are not fictions of our fancies, but the natural and regular productions of things without us, really operating upon us" (*Essay* 4.4.4). This is Locke's perfect explanation of Spinoza's example, that the sun *has to appear* as a bright disc on a short distance in the sky (*Ethica* 2/35s).

<p><i>All things are, though in various degrees, animate (omnia [individua], quamvis diversis gradibus, animata sunt)... This, however, I will say in general, that according as a body is more apt than others for performing or for receiving many actions at the same time, so is its mind more apt than others for perceiving many things at the same time. And according as fewer other bodies concur with its action, so its mind is more apt for distinct understanding (2/13s)</i></p>	<p><i>Perception, I believe, is, in some degree, in all sorts of animals; though in some possibly the avenues provided by nature for the reception of sensations are so few, and the perception they are received with so obscure and dull, that it comes extremely short of the quickness and variety of sensation, which is in other animals (Essay 2.9.12). Children, by the exercise of their senses about objects that affect them in the womb, receive some few ideas (2.9.5)...small dull perception ...in decrepit old age (2.9.14).</i></p>
<p><i>Concatenation of ideas according to the order and concatenation of the modifications of the human body ... And hence we can clearly understand why the mind from thinking (cogitatio) one thing should immediately fall upon thinking another which has no likeness to the first, e.g. how from the thinking the word <i>apple</i> (pomum) a Roman immediately began thinking a fruit, which has <i>no likeness</i> to that articulate sound nor anything in common, save that the body of that man was <i>often affected</i> by these two, that is, the man frequently heard the word <i>apple</i> (pomum) while looking at the fruit and thus passes from the thought of one thing to the thought of another according as <i>custom</i> (consuetudo) has arranged the images of things in his body (Ethica 2/18s). For <i>custom</i> and <i>religion</i> are not the same to all, but on the contrary, what is sacred to some is profane to others, and what is honorable to some is disgraceful to others. Therefore, according as each has been <i>educated</i>, so he repents or glories in his actions (Ethica 4, df xxvii). Anything can <i>accidentally</i> (per accidens) be the cause of pleasure, pain, or desire ... Hence we understand how it comes about that we love or hate certain things without having any known cause for it, but only out of what people call <i>sympathy</i> and <i>antipathy</i> (Ethica 3/15 & scholium).</i></p>	<p>On the association of ideas (2.33) [This strong combination of ideas] comes in different men to be very different, according to their different inclinations, <i>educations</i>, interests, etc. <i>Custom</i> settles habits of thinking in the understanding, as well as of determining in the will, and of motions in the body: <i>all which seems to be but trains of motion in the animal spirits</i>, which, once set a-going, continue in the same steps they have been used to, which, by often treading, are worn into a smooth path, and the motion in it becomes easy and, as it were, natural (Essay 2.33.6).For a child quickly assents to this proposition, that an <i>apple</i> is not fire, when by <i>familiar acquaintance</i> he has got the ideas of those two <i>different things</i> distinctly imprinted on his mind and that the names <i>apple</i> and fire stand for them (1.2..23). How children learn languages [...] gold or <i>apple</i> to distinguish the one from the other (1.3.9 & 15). Let <i>custom</i> from the very childhood have joined figure and shape to the idea of God and what absurdities will that mind be liable to about the Deity? (2.23.17).To this [associations made by custom] perhaps might be justly attributed most of the <i>sympathies and antipathies</i> observable in men, which work as strongly and produce as regular effects as if they were natural; and are therefore called so, though they at first had no other original but the <i>accidental</i> connexion of two ideas (2.33.7)</p>

After having demonstrated that all our ideas are originally and essentially ideas of our thus or so affected body and that they are without exception confused, because we cannot distinguish between what in our body is the effect of its own nature and what is due to the affecting external bodies, Spinoza comes to a summary of his long discourse, which may also be considered its summit. The fragment must have made a deep impression on Locke and have turned his mind definitely in a completely new direction. Here, on this point of *Ethica* 2, he was struck by the light that made him see and understand, for the first time in his life, how we humans raise from the bottom of confused and inadequate knowledge towards the level of adequate and crystal clear knowledge, how we escape from the imaginative sphere into the realm of pure reason and irresistible concepts.

I say expressly that the *mind* has no adequate but only confused knowledge of itself, of its body, and of external bodies, when it perceives things according to the common order of nature, that is, whenever it is determined externally, that is, by fortuitous circumstances, to *contemplate* this or that, and not when it is determined internally, that is, by the fact that it *contemplates* many things at once, to understand their agreements, differences, and repugnances one to another (*eo quod res plures simul contemplatur, determinatur ad earundem convenientias, differentias et oppugnantias intelligendum*). For whenever it is disposed in this or any other way from within, then it *contemplates* things clearly and distinctly, as I shall show further on (*Ethica* 2/29s).

On knowledge in general. 1. Since *the mind*, in all its thoughts and reasonings, hath no other immediate object but its own *ideas*, which it alone does or can *contemplate*, it is evident that our knowledge is only conversant about them. 2. *Knowledge* then seems to me to be nothing but *the perception of the connexion and agreement, or disagreement and repugnancy, of any of our ideas*. In this it consists (4.1.1&2).⁶² He (God) has given mankind a mind that can reason without being instructed in methods of syllogizing; the understanding is not taught to reason by these rules, it has a native faculty to perceive the coherence or incoherence of its *ideas* (4.17.4).⁶³

To have sensations implies knowing it and mentally seeing them. The mind, being the (complex) idea of its ideas, contemplates (reflects) its own ideas (sensations). Is it a wonder, then, that it *must* perceive at once their being identical, different or opposite, because they cover each other yes or no? It needs thereto no process of reasoning and concluding. The mind cannot avoid the clear and distinct perception as described in the threefold terminology (agreement / *convenientia*, disagreement *differentia*, repugnancy / *oppugnantia*), just like the mathematician cannot avoid seeing equality, partial equality or opposition between his figures. Locke's use of the word 'contemplate', which is so prominent in Spinoza's scholium, is even more significant than his taking-over of the just mentioned trio, because up till now it did not belong to his vocabulary.⁶⁴



⁶² In 4/17/4 Locke explained our automatical seeing of agreement or disagreement between our ideas with the word 'native faculty', a skill, therefore which needs not to be acquired. "The mind ... has a native faculty to perceive the coherence or incoherence of its *ideas*".

⁶³ Cf. Wim Klever, "Hoe men wijs wordt. Een gespannen doch vruchtbare relatie tussen Spinoza en Bouwmeester in het licht van een nieuw document", in *De Zeventiende Eeuw* 21 (2005)335-353. This article provides an interesting background to Locke's statement here.

⁶⁴ John W. Yolton is on page xx of his introduction to the Everymans edition of the *Essay* (reprint 1972) not wrong with his interpretation of the word 'repugnancy' (used by Locke in 4-.1.2 and elsewhere) as meaning 'contradiction or inconsistency', but it is a bit curious to refer to the Middle Ages where the source is contemporary. 'Oppugnantia' was not current in English language, but 'repugnancy' is good enough as a translation.

RESENHA: QUEM TEM MEDO DO NEGATIVO? *

HOMERO SANTIAGO **

Quem tem medo do negativo? Essa seria uma alternativa de título, um pouco jocosa mas rigorosamente correta, ao belo livro de Mariana de Gainza publicado há pouco pela editora da UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO: *Espinosa. Uma filosofia materialista do infinito positivo*. Com efeito, a operação central e mais inovadora da obra é, na contramão de algumas das mais influentes interpretações hodiernas do espinosismo, demonstrar que o negativo, desde que bem entendido, não somente encontra um lugar nessa filosofia como desfruta um posto nada desprezível.

O problema todo começa, evidentemente, com a interpretação hegeliana do autor da *Ética*. Desde que o alemão, ao início do século XIX, afirmou ter produzido Espinosa a filosofia de um infinito absolutamente positivo que nada cederia ao negativo, tal acusação pesou sobre o espinosismo como uma mácula terrível, desanimadora para muitos. E as razões não são de somenos. Em poucas e curtas palavras: sem negação, não há determinação; sem determinação, não se pode pensar séria e criticamente o finito nem a sua historicidade.

Que tal ajuizamento tenha encontrado enorme eco na posteridade da interpretação espinosana, não chega a espantar. Deveras curioso é que a sua influência tenha se estendido até leituras de Espinosa que nunca tergiversaram seus pendores anti-hegelianos, como é o caso das empreendidas na segunda metade do século passado por Gilles Deleuze e Antonio Negri, que ainda hoje fazem autoridade nos estudos

espinosanos. Não é sem interesse insistir um pouco no que se passa nesse terreno de estranhas inversões. Deleuze e Negri erigem o espinosismo em filosofia da absoluta afirmação, da inteira positividade e sem espaço para o negativo. E exato por isso o louvam como preciosa peça anti-hegeliana, um modelo a ser emulado. Eis o ponto curioso: dá-se que o espinosismo seja louvado, em primeiro lugar, por aquilo mesmo que Hegel identificara por traço essencial dessa filosofia. Como não é difícil perceber, por uma lógica torta homenagens são prestadas ao inimigo, já que o mais importante em Espinosa seria mais ou menos aquilo que há dois séculos Hegel estipulara como o maior dentre seus defeitos. Ou seja, contas feitas, os sinais valorativos foram trocados, só que o diagnóstico hegeliano permanece quase intacto.

Pois bem, as coisas precisam se equacionar assim, necessariamente? Não, é a resposta firme de Mariana de Gainza e nos desdobramentos dessa tomada de posição sobrevêm o valor e a originalidade de sua leitura. “Como pensar a singularidade e a história no interior de uma filosofia da imanência que se sustenta sobre a afirmação da existência eterna de uma única substância absolutamente infinita?” (p. 23). Para arrostar essa interrogação seminal de seu trabalho, a autora nos propõe, em lugar da batida oposição entre Hegel e Espinosa, que sempre nos joga à beira de um Fla-Flu filosófico tão venerável quanto inócuo, em vez disso o que nos é proposto é um “desvio” que no exato momento em que estilhaça a cronologia revela-se extremamente frutuoso: não só uma leitura de Espinosa como, principalmente, uma leitura de Espinosa arejada por uma leitura espinosana de Hegel.

Importa salientar, nesse concernente, a riqueza e ambivalência contidas na ideia de

* O texto resulta da fusão de dois outros: a arguição feita quando o trabalho em questão foi apresentado como tese de doutorado ao Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo, em 2008, e a orelha posteriormente redigida para a sua publicação.

** Professor do Departamento de Filosofia da USP.

“desvio”. Quem se *desvia* não é qualquer desavisado que toma o primeiro rumo que lhe apetece; o desviante não é um errante, mas alguém que sabe aonde quer chegar e que para isso opta por trilhar uma via diversa da ordinariamente feita; o risco, aí, só vale a pena porque se tem em vista um ganho. Nem o usitado caminho reto, nem o completo extravio; o desvio é uma opção conscienciosa e de que se esperam efeitos precisos. No nosso caso, trata-se de uma opção metodológica decidida e que pode ser sucintamente expressa mudando os termos de uma famosa frase de Louis Althusser; digamos que Mariana fez o desvio por Hegel para enxergar com um pouco mais de clareza na filosofia de Espinosa. A justificativa do procedimento é muito bem fundamentada, apesar da aparência de simplicidade que ela pode assumir aos olhos do leitor: uma questão de *justiça*, e de *justiça materialista*.

Guardemo-nos de tomar o adjetivo “materialista”, presente no título do livro de Mariana de Gainza, a partir de seu sentido corriqueiro. É óbvio que o espinosismo não é um materialismo, se por tal entender-se uma filosofia que afirma a redutibilidade do real à matéria. Tãmanha incongruência com a base de toda a ontologia da *Ética* sequer mereceria grandes explicações. Não é nada disso, entretanto, que está em jogo quando Mariana invoca uma “filosofia materialista”. O que ela tem em mira é a presença, no espinosismo, de uma ostensiva operação de justiça, estritamente conectada ao trabalho crítico do filósofo. Materialismo, portanto, entendido como esforço de reequilíbrio, “uma verdadeira justiça feita às realidades heterogêneas”, uma “perspectiva *justa* que toma cada realidade por conta própria, em sua autonomia (não isolada, mas vinculada) que é sua irreducibilidade” (p. 254). Nessa medida, embora se possa afirmar uma valoração do corpo em Espinosa, até certo privilégio, não menos necessário compreender que isso funciona à maneira de uma “compensação” que se dá por meio de uma enorme transformação da ideia de corpo, a qual vem fazer frente à tradicional injustiça de um privilégio da mente; ou seja, trata-se da ação de “uma justiça teórica positiva que o pensamento faz à realidade irreducível a

que se enfrenta” (p. 253). O mesmíssimo sentido de materialismo que, logo adiante (p. 256), a autora identificará em Deleuze (“a valorização *deleuziana* do pensamento”) e em Marx (“justiça teórica feita por Marx à determinação material da existência”).

Uma vez apreendido esse conteúdo peculiar conferido ao termo “materialismo”, não se pode deixar de notar, e saudar, a confluência entre o objeto de estudo (uma filosofia materialista) e a interpretação desse objeto (ela também materialista). Pois o que temos em mãos é uma leitura de Espinosa que no seu desenvolvimento vai produzindo uma série de reequilíbrios da maior importância para os estudos espinosanos. A justiça que se faz a Hegel (seria o anti-hegelianismo *sans phrase* uma sorte de doença infantil dos espinosistas?) é apenas o mais vistoso, porque basilar, mas vários outros atos de justiça somam-se, sempre aliando com felicidade o melhor rigor historiográfico e o que pode haver de mais rico na leitura dos clássicos motivada por questões contemporâneas (veja-se em particular o importante anexo, ao qual retornaremos). Dois exemplos bastarão para que se entenda o que temos aqui em mente.

Um dos expedientes de que Mariana lança mão para retroceder ao aquém das brigas de torcida e instalar-se num terreno comum em que o diálogo Espinosa-Hegel possa estabelecer-se de forma profícua, é a ênfase na teoria espinosana das distinções e suas ressonâncias, o que em simultâneo vem fazer justiça ao francês Pierre Bayle, célebre entre os estudiosos de Espinosa pelo verbete dedicado ao filósofo em seu *Dictionnaire historique et critique*. Ora, seria Bayle só aquela besta que, como se costuma ensinar ao leitor iniciante da *Ética*, achava que segundo o sistema espinosano, numa batalha, Deus modificado em turcos enfrentaria a si próprio modificado em alemães? Bem o inverso, explica-nos Mariana. Em seu verbete Bayle teria logrado reconhecer (ainda que horrorizado) um dos pontos cruciais da ruptura de Espinosa com a tradição: o fato de o filósofo pôr em questão o princípio de identidade e, de alguma forma, ter de dar conta da contradição (e por extensão também do negativo). Em resumo, uma releitura inteligente, rigorosa de um texto clássico da

recepção do espinosismo conhecido de todos (e pelo visto mal lido por muitos) permite um ganho interpretativo de monta. Sem nenhum passe de prestidigitação, é suficiente levar a sério Bayle para que novas luzes se lancem sobre o que era dado por estabelecido; luzes porém que, a bem dizer, antes esmaecem que distinguem, deixando a impressão de que os gatos são em verdade mais pardos do que frequentemente nos apareciam.

Só que Mariana não se contenta em reencontrar um lugar para o negativo e a contradição em Espinosa, ela também quer demonstrar igualmente necessário afirmar que a reflexão sobre tais categorias é essencial à riqueza do próprio espinosismo, já do contrário muito de sua capacidade crítica se perderia (em particular, saliente-se que o título da última parte do livro – “a teoria crítica espinosana” – seria impensável sem o trabalho do e sobre o negativo). Vem daí um segundo exemplo de reequilíbrio ou justiça materialista a merecer destaque.

Não é rara certa compreensão do espinosismo segundo a qual a liberdade surge menos como um problema que à guisa de panaceia para nossos males todos. Imediata, fácil, sempre a nos acenar, até nos mais sombrios horizontes. Na sua pior versão, esta leitura ganha a forma de um espinosismo, se nos permite o leitor, “chapa-branca”, ou seja, tudo eram trevas e tristezas, veio então o holandês e acenderam-se as lanternas capazes de guiar-nos rumo à felicidade. O raciocínio não é complicado. Apresentada a unicidade substancial, postos Deus e a imanência, a questão se resume a conhecer a causa das coisas, as leis do universo, e assim por diante; dada a primeira parte da *Ética*, tudo se resolve e estamos salvos – pois o saber de tudo isso fatalmente nos salvará. Como dito, essa é uma versão simplificada, vulgar (no sentido em que se fala em “marxismo vulgar”). O que importa observar aqui é que, ao ler o livro de Mariana, somos conduzidos à inevitável desconfiança de que algo, algo essencial desse tipo de leitura, ingressa nas melhores interpretações. Assim, por conta do desprezo com o papel do negativo (que descobrimos implicado na capacidade crítica do pensamento), talvez fosse o caso de dizer que leituras como as de

Deleuze e em particular de Negri às vezes pecam por um excesso de positividade, isto é, um privilégio da liberdade cujo preço é o menoscabo exatamente das condições negativas dessa mesma liberdade. Em suma, procederiam a uma economia das ambiguidades do ser, dando forma a interpretações desequilibradas. Pensando na obra maior de Espinosa, a *Ética*, tudo se passa como se chegassem rápido demais à última parte, “Da liberdade”, esquecendo-se das dificuldades que sobretudo a quarta parte, “Da servidão”, impõe. Pois é nisso que Mariana mais uma vez vai restaurar o equilíbrio das coisas, enfatizando (o que para ela quer dizer, *forçando*) justamente que “o homem é um ‘animal ideológico’ antes de ser um ‘animal livre’” (p. 283). Contra as “simplificações”, imperativo faz-se “despositivizar’ o espinosismo” (p. 264). A função da retomada do negativo e da formulação de uma “teoria crítica espinosana” é toda esta: um ato de justiça, de justiça materialista que deve manter tensões cuja supressão produzem o empobrecimento da filosofia espinosana.

* * *

Creemos desnecessário mais insistir sobre o valor das operações realizadas por Mariana de Gainza em *Espinosa. Uma filosofia materialista do infinito positivo*, e por conseguinte no enriquecimento que a obra significará para os estudos espinosanos brasileiros, ou talvez seja melhor dizer, levando em conta que a autora é compatriota de Borges, nos estudos latino-americanos do espinosismo. Continuará a haver espinosanos temerosos do negativo? Muito provavelmente sim. Só que de ora em diante será necessário sempre, de antemão, pormos de acordo que não falamos de nenhum bicho de sete cabeças; especialmente no que concernir a toda e qualquer apropriação da filosofia espinosana para as discussões políticas de nosso tempo, já que Mariana demonstra que só temos a perder dando largas aos nossos preconceitos.

E é por aí que desejamos encerrar, pelas preocupações políticas, as quais se revelam por inteiro no referido anexo intitulado “Espinosa e Hegel num debate contemporâneo. A crítica da ideologia entre Althusser e •i•ek”. Por que ele foi qualificado importante? Porque nele

transparece muito do fundo que anima toda a leitura empreendida; um fundo, reiteremos, que faz a historiografia prestar-se de maneira notável à premência de certas questões hodiernas – e questões *políticas*, como o são todas as questões realmente prementes. É mister a esse respeito não esquecer que um trabalho vale tanto mais por aquilo que ele deixa em aberto, desde que posto com pertinência e originalidade, do que pelos problemas que soluciona. Muitas são as questões que Mariana, ao menos a nosso ver, resolve e dá balizas seguras para os intérpretes que lhe seguirão as trilhas; há outros pontos, todavia, que despertam no leitor interrogações para as quais ele não encontra (ao menos não de maneira tão nítida) respostas. São duas indagações desse naipe que gostaríamos de pôr ao livro de Mariana de Gainza.

O anexo se fecha com estas linhas de Slavoj Žižek: “embora nenhuma linha nítida de demarcação separe a ideologia da realidade, embora a ideologia esteja trabalhando em tudo o que experimentamos como realidade, devemos manter a tensão que faz com que a crítica da ideologia permaneça viva. Nem tudo é ideologia; é possível assumir um lugar que nos permita manter uma distância” (apud p. 304). E logo em seguida é apregoada a compatibilidade de tal afirmação com a “leitura sintomática” de Althusser, anteriormente trabalhada; o mesmo Althusser que afirmava a eternidade da ideologia, reconhecendo no apêndice da *Ética I* a primeira formulação de uma “teoria da ideologia, (...) pensada com suas três características: 1) sua ‘realidade’ imaginária; 2) sua inversão interna; 3) seu ‘centro’: a ilusão do sujeito” (apud p. 176, nota 22). Pois bem, é perceptível aí o esforço de Marina em sustentar até o fim as tensões. Esforço levado muito a sério. Tanto que, embora confesse a ênfase do trabalho recair na ideologia (ou servidão) em vez de na liberdade e atribua tal a um “vício dialético” (coerência materialista, preferiríamos dizer, que vem restabelecer um equilíbrio um pouco quebrado por leituras como a de Negri), sem embargo disso, no afinco de restabelecer a tensão, Mariana não se faz de rogada e afirma que, “igualmente, a autonomia é uma possibilidade real (individual e coletiva)”, além do que “as práticas de pensamento, segundo

Espinosa, devem participar ativamente da produção dessas condições favoráveis à emancipação”, ao inspirar “novas possíveis vias” para pensarmos a vida social e tudo que nela vai implicado (p 283).

Feito esse introito, tomemo-lo como arcabouço para nossas duas perguntas.

Primo. Ao afiançar a proeminência (se eterna ou não podemos deixar para lá) da ideologia e fixar como ponto de partida o “animal ideológico”, é certo que se vai contra um mau espinosismo, que peca no mínimo por ingenuidade. Fica a dúvida, porém, se isso, que pese embora na balança a citação de Žižek (“nem tudo é ideologia”), não periga engatar o livro com o pecado inverso, presente numa má teoria crítica, a pecar por exacerbação: certo desânimo, resultante do frequente acantear-se em situações nas quais nada mais escapa às garras do inimigo, uma mania de ver ideologia por tudo e fazer do termo um verdadeiro *passé-partout* às avessas, um verdadeiro *s’arrête-toujours* que supõe todas as portas trancadas com sete chaves. Não diremos que o trabalho de Mariana conduza a isso (que o verbo “perigar” utilizado nos proteja de tanto), só que temos de confessar a inevitabilidade, ao longo da leitura, de um sabor de “quero mais”. Há tensão, decerto, entre servidão e liberdade, entre ideologia e não-ideologia; mas não faltará um contraponto mais firme que precisamente permitisse ao trabalho ser ainda mais *tenso*? Perguntamo-nos se uma extensão natural (a reforçar a tensão) não seria um aprofundamento das condições de *possibilidade* de transformação de nossa condição dada (fala-se, com efeito, de emancipação possível, de práticas possíveis). A ênfase foi, desde o alto, na estrutura, no infinito; seria oportuno ainda descer mais à atividade determinada e *possível* do finito, de sua *ação transformadora*, exatamente em benefício da necessária tensão. É uma opção de respeito (e sob muitos aspectos acertadíssima) começar pelo “animal ideológico” em vez de pelo “animal livre”; porém, será que o primeiro não poderia deixar o segundo aparecer um pouquinho mais?

Secundo. Não vamos discutir quanto os trabalhos de um Negri, e claro que também de seus sequazes, parecem aqui e ali dar contornos relevantes ao desenvolvimento do livro de

Mariana (e isso não obstante as parcas menções ao italiano; é que tendo em mente tratarmos de uma autora que deposita sua fé numa “leitura sintomática”, não é surpreendente que os silêncios possam ser sintomáticos). Queremos apenas, a partir de Negri, levantar um problema real que, embora talvez não pudesse mesmo ser tratado no estudo, parece-nos uma dessas questões de primeiríssima ordem que resta ao leitor. Trata-se da possibilidade e do feitio de um discurso político que leve a sério os resultados do trabalho. Noutros termos, como poderia expressar-se, hoje, a produção daquelas alegadas “condições favoráveis à emancipação”?

Um dos escólios de *Império*, livro que Negri escreveu a quatro mãos com Michael Hardt, porta o instigante título de “Manifesto político”. Parte-se ali de um texto de Althusser (autor sem dúvida nenhuma caríssimo a Mariana), “Maquiavel e nós”, segundo o qual haveria uma similitude estrutural entre o *Príncipe* e o *Manifesto comunista*, pois nos dois o problema consistiria em descobrir “um aparelho completamente específico” capaz de estabelecer “relações particulares entre o discurso e seu objeto e entre o discurso e seu sujeito”. Dessa relação entre sujeito e objeto é que, em cada caso, nasceria a possibilidade de um discurso político, e discursos diferentes. Em Marx, sujeito (o proletariado) e objeto (o partido comunista) estão copresentes, a organização crescente do primeiro levando à criação do segundo, pelo que podemos reconhecer a ação de uma causalidade linear. Já em Maquiavel, sempre segundo Althusser, há uma distância entre sujeito (a multidão) e objeto (o Príncipe e o Estado livre), e por isso se concebe um aparelho democrático que possa ligar ambos; só que, inexistindo tal aparelho, ao contrário do que ocorria com Marx, Maquiavel resta no projeto e na utopia. De qualquer modo, nos dois textos, quer no *Príncipe*, quer no *Manifesto*, a teoria nos conduz à práxis, já que da mesma forma assumem o presente, nas palavras de Althusser, como um “vazio para o futuro”, e portanto negativamente.

Ora, Hardt e Negri concluirão que o nosso problema de formulação de um discurso político hoje, na época que nomeiam pós-modernidade, está mais próximo de Maquiavel que de Marx.

Porém, prosseguem, não podemos acatar a orientação do florentino, que culminará numa “condição utópica” e vai confiar “a função política a um plano mais elevado”, com a aposta no Príncipe. A solução dos autores de *Império*, como sói acontecer, será a ida a Espinosa. Trata-se de aprofundar Marx e Maquiavel (o problema deles é o nosso), buscando “reinventar a noção de teleologia materialista que Espinosa proclamou na alvorada da modernidade, quando sustenta que o profeta produz o seu próprio povo.” O desejo profético é o desejo da multidão, e conseqüentemente ao discurso político atual caberá preencher uma função profética, a de um desejo imanente que organize a multidão. O presente que importa termos em vista, pois, não será nunca um vazio, portanto negativo, mas o presente da atividade real da multidão, inteiramente positivo. Podemos sem maiores dificuldades, graças ao saldo dos resultados a que chega Mariana, afirmar que a saída de *Império* não nos conduz senão a uma supressão das tensões, a um descuido com as dificuldades reais à liberdade que o próprio Espinosa sempre soube reconhecer e considerar. Certo. Acatado isso, entretanto, preservadas as necessárias tensões, como conceber hoje a possibilidade de um discurso político? E mais, qual o tipo de discurso político faz justiça à manutenção das tensões, sendo possível de ser formulado nessas condições?



NOTA INTRODUTÓRIA: DER NAME SPINOZA

(CARL GEBHARDT)

EMANUEL ANGELO DA ROCHA FRAGOSO *

Carl Gebhardt nasceu em Frankfurt am Main (Alemanha) em 8 de Abril de 1881 e faleceu na mesma cidade em 25 de Julho de 1934. Formou-se em 1899 pela Universidade de Heidelberg em Direito e Filosofia, onde foi aluno de Kuno Fischer. Sua tese de doutoramento intitulada *Abhandlung über die Verbesserung des Verstandes* [Tratado da Melhoria do Intelecto] foi defendida em 1905. Desde então Gebhardt dedica-se aos estudos de Benedictus de Spinoza, publicando em 1908 a tradução do latim para o alemão do TTP [Tratado Teológico-Político], *Theologisch-politischer Traktat*. Em 1914 traduz a Correspondência de Spinoza: *Briefwechsel*. Em 1922 publica o KV ou *Korte Verhandeling* de Spinoza: *Kurze Abhandlung von Gott, dem Menschen und seinem Glück* [Breve Tratado de Deus, do Homem e do seu Bem estar].

Em 1920 participa da fundação da *Societas Spinozana* e da revista *Chronicon Spinozanum* da qual foram publicados cinco volumes: I em 1921, II em 1922, III em 1923, IV em 1926 e o V em 1927. Gebhardt publicou em todos os volumes, com artigos ou notas, como o artigo *Spinoza und der Platonismus* [Spinoza e o platonismo] e a nota *Der Name Spinoza* [O nome Spinoza] no volume I; *Spinozismus und Transcendentalphilosophie* [Spinozismo e Filosofia Transcendental] e a nota *Spinoza im Porträt* [Spinoza em retrato] no volume II; o artigo *Juan de Prado* e a nota *Spinoza gegen [Arnoldus] Clapmarius* [Spinoza contra Clapmarius] no volume III; o artigo *Rembrandt und Spinoza* [Rembrandt e Spinoza] e a nota *Varia Spinozana* [Novas sobre Spinoza] no IV volume e o artigo *Domus Spinozana* [Casa de Spinoza] no volume V (último).

Sem sombra de dúvida, a obra pela qual Gebhardt é mais conhecido é a sua edição das obras de Spinoza, que ao longo dos últimos oitenta anos se consolidaram como a edição crítica e de referência para os estudos de Spinoza. Iniciada em 1925 e com o último volume somente concluída *post mortem* em 1987, os primeiros quatro volumes da *Opera* de Spinoza foram publicados com recursos da *Heidelberger Akademie der Wissenschaften* [Academia de Ciências de Heidelberg], pela editora Carl Winter na cidade de Heidelberg e republicados em 1972. O último volume só seria publicado em 1987. No **volume 1** encontramos as duas versões do *Korte Verhandeling van God, De Mensch en des zelfs Welstand, Renati Des Cartes Principiorum philosophiae pars I, II, Cogitata metaphysica, Compendium grammatices linguae Hebraeae*. No **volume 2** o *Tractatus de intellectus emendatione*, e a *Ethica*. No **volume 3** o *Tractatus theologico-politicus*, as *Adnotationes ad Tractatum theologico-politicum* e o *Tractatus politicus*. No **volume 4** as *Epistolae*, o *Stelkonstige Reeckening van den Regenboog* e *Reeckening van Kanssen*. Por fim, no **volume 5** os comentários de Gebhardt sobre as obras de Spinoza: *Supplementa. Kommentar zum Tractatus theologico-politicus*, os *Kommentar zu den Adnotationes ad tractatum theologico-politicum*, *Kommentar zum Tractatus politicus* e *Einleitung zu den beiden Traktaten*.

O artigo a seguir, *Der name Spinoza* [O nome Spinoza] foi publicado no volume I da revista *Chronicon Spinozanum* no ano de 1921. Nele, Gebhardt apresenta uma análise linguística e histórica das formas de escrita empregadas pelos comentadores para o nome do pensador holandês ao longo do século XIX e início do XX. Após descrever as dificuldades de se resolver esta questão satisfatoriamente, dificuldades inclusive postas pelo próprio Spinoza, Gebhardt conclui

* Professor do CURSO DE MESTRADO ACADÊMICO EM FILOSOFIA DA UNIVERSIDADE ESTADUAL DO CEARÁ - UECE e Coordenador do GT BENEDICTUS DE SPINOZA - ANPOF 2012.

que a forma *Spinoza*, transmitida pela tradição é em termos linguísticos a mais correta.

Mesmo não concordando com Gebhardt, pois esta questão ainda está longe de se resolver, não podemos deixar de reconhecer o esforço intelectual e o nível argumentativo apresentado pelo grande comentador alemão em defesa de sua posição.

Emanuel Angelo da Rocha Fragoso

Primavera de 2012

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

GEBHARDT, Carl. *Der Name Spinoza*. In: **Chronicon Spinozanum**. Tomus Primus. Hagæ Comitum, curis Societatis Spinozanæ, p. 272-276, MCMXXI [1921].

_____. **Spinoza Opera**. Im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften herausgegeben von Carl Gebhardt. Heidelberg: Carl Winter, 1925; 2. Auflage 1972, 4v.



TRADUÇÃO: O NOME SPINOZA

CARL GEBHARDT

TRADUÇÃO DE ACELINO PONTES *

REVISÃO TÉCNICA DE SÉRGIO LUÍS PERSCH **

A pesquisa de Spinoza do século 19 recepcionou o nome do filósofo da tradição sem confrontação. Em 1903, quando Willem Meijer publicou a *Nachbildung der im Jahre 1902 noch erhaltenen eigenhändigen Briefe des Benedictus Despinoza* [Réplica das cartas de próprio punho de Benedictus Despinoza ainda conservadas em 1902], inseriu em suas *Erläuterungen* [Elucidações] a que redundaria na mais valiosa coleta de material, que também submeteu a forma de escrita de Spinoza a uma investigação (p. 6), e decidiu-se, em face da forma tradicional *Spinoza*, pela forma *Despinoza* como a correta. Além disso, Dunin-Borkowski realizou em sua abrangente obra *Der junge De Spinoza* [O jovem De Spinoza] (Münster 1910, p. 86 ss.) um novo estudo, no qual, com efeito, ele próprio declara a, aliás, **arbitrária e pouco justificável forma De Spinoza** como possível, com fundamento na autoridade do filósofo, ademais, após a última assinatura do mesmo, aceita a forma *Despinoza* como correta e em suas obras até mesmo assim procede. Agora, antes que a nova forma de escrita se legitime na pesquisa, para o qual já há sinais, parece apropriado submeter a questão a uma nova verificação, especialmente num momento em que não só uma doutrina, como também uma sociedade *ex ipso habeat vocabulum*.

A **precisão** da forma de um nome jamais pode ser objetiva, sempre tão somente subjetiva; ela pode receber sua confirmação exclusivamente daquele que usava esse nome.

As assinaturas de próprio punho do nome *Spinoza* que possuímos hoje (considerando uma preservada apenas como fac-similada) são ao

todo onze. A seguir se encontram as datas e as formas de escrita:

1. Data de Junho de 1662 – *Benedictus Spiñoza* (carta a Oldenburg);
2. E
3. Em 03 de agosto de 1663 – *B. d’Spinoza* e *B. de Spinoza* (carta a Meyer).
4. Em 13 de março de 1665 – *B. de Spinoza* (carta a Blyenbergh).
5. Em 03 de junho de 1665 – *B. de Spinoza* (carta a Blyenbergh).
6. Em 20 de novembro de 1665 – *B. de Spinoza* (carta a Oldenburg).
7. Em 21 de outubro de 1671 – *B. despinoza* (documento do tabelião Ennis).
8. Em 09 de novembro de 1671 – *B. despinoza* (carta a Leibniz).
9. Em 14 de dezembro de 1673 – *Benedictus despinoza* (carta a Graevius).
10. Em Julho de 1675 – *B. de Spinoza* (carta a Velthuysen).
11. Em 18 de novembro de 1675 – *B. despinoza* (carta a Schuller)¹.

¹ Uma décima-segunda assinatura de Espinosa poderá estar num exemplar de חמשה חומשי תורה *Quinque libri legis*. [Cinco livros da Lei] *Parisiis. Ex officina Roberti Strephani, typographi Regii. M.D.XLIII*, que pertence a Biblioteca Nacional em Berlim, encontrando-se na página de capa (reproduzida no artigo *Benedictus Spinoza Iif de Ernst Altkirch* na revista *Ost und West* [Oriente e Ocidente], Ano X, 1910, Sp. 79. Aqui consta o nome *Spinoza. Freudenthal (CONTINUA)*

* Curso de Doutorado em Pesquisa Cerebral, *MAX-PLANCK INSTITUT FÜR HIRNFORSCHUNG*, Colônia/Alemanha.

** Professor da Universidade Federal da Paraíba - UFPB e membro do GT BENEDICTUS DE SPINOZA - ANPOF 2012.

Dessas onze assinaturas se ressalta de interesse especial a primeira do filósofo aos 29 anos de idade. Ela mostra entre as letras *S* e *p* um indicativo, que possivelmente terá o significado de que as duas letras, na pronúncia, devem ser distinguidas. Um segundo sinal situa-se sobre a letra *n*, sem sombra de dúvidas trata-se do conhecido til (\sim), que acrescenta ao *n* um som de *j*. O pai de Spinoza, *Michael Despiñoza*, utiliza em sua assinatura, a qual se encontra com frequência nos livros de documentos da comunidade portuguesa do ano de 1650, onde ele exercia a dignidade de um parnás, com muita frequência se encontra o primeiro sinal (trema) para, no nome próprio, manter separadas as letras *a* e *e* que normalmente seriam pronunciadas como *a* longo, enquanto que de forma idêntica, aplica o segundo sinal sobre o \tilde{n} . Então, não resta qualquer dúvida de que o nome *Spinoza*, assim como ele era pronunciado originalmente, se pronunciava *Spiñoza* ou *Despiñoza* (pronuncia-se: *Spinjosa*). Esse fato é significativo, pois a escrita *Despiñoza* é do português e não do espanhol. Em espanhol, “espinho” se diz *espina*, “espinhoso” é *espinoso* e “lugar espinhoso” se diz *Espinosa*, e a família proveniente de lá se intitula *de Espinosa* (já que o espanhol não conhece a contração). Ao contrário, em português, “espinho” se diz *espinho* (sendo que a letra *h* em combinação com a letra *n* induz o som de *j*, o que precisamente é expresso pelo til em cima da letra *n*), “espinhoso” é *espinhoso* e “lugar espinhoso” é *Espinhosa* e a família de lá proveniente (com a conversão promovida pelo português) *Despinhosa* ou *Despiñosa*. Assim, há coerência de que Spinoza como agora conhecemos do documento publicado pelo Dr. *Meijer* (acima, p. 21ss),

(CONTINUAÇÃO DA NOTA 1) (*Lebensgeschichte Spinozas* [História da Vida de Espinosa], Leipzig 1889, p. 276), *Altkirch* (a. a. O. Sp. 81) e eu mesmo (*Spinoza, Brieswechsel*, [Spinoza, Correspondência], Leipzig 1914, p. 338) não tivemos dúvida de que aqui se trata de um livro da biblioteca de Spinoza, embora não conste em seu inventário. Um novo exame mostrou-me, porém, que o registro feito naquela edição *Pentateuch* não decorre da mão de Spinoza, mas sim de um outro possuidor membro da família Spinoza. (A *Vereeniging Spinoza-Huis* há anos atrás também adquiriu um livro, que conforme registro pertenceu a um Spinoza). Por esse motivo, o registro só se presta para confirmar a anotação em si do nome *Spinoza* (sem o ‘de’).

originalmente usava o nome próprio *Bento* (Baruch era a forma sacra, que naturalmente foi empregada na fórmula da excomunhão). Entretanto, *Bento* é a forma portuguesa de escrever o nome *Benedictus*, enquanto a forma espanhola soa *Benito*. A escrita original do marrano português Spinoza se diz por esse motivo *Bento Despiñoza*. (Como espanhol ele se chamaria *Benito de Espinosa*). Ainda em 1662, ou seja, seis anos após a expulsão da sinagoga, Spinoza pronunciava seu nome em português, apesar da latinização do seu nome próprio de *Bento* para *Benedictus*.²

Se agora forem consideradas as outras formas de assinatura de Spinoza, poderia parecer que ele tenha realmente dado, nos anos 60, ao seu nome a forma latinizada de *B. de Spinoza* (como muito bem demonstra seu lacre criado àquele tempo com as letras BDS), que ele, em regra, tenha porém retornado nos anos 70 renovadamente à forma portuguesa *Despiñoza*. Porém em contrapartida, é preciso lembrar que, nos casos em que escreve o seu nome emendado, jamais escreve com *D*, mas sempre com *d*, ou seja, nunca desconsidera o caráter preposicional

² Dessa forma, decide-se ao mesmo tempo a não tão trivial questão da língua nativa de Spinoza, surgida a partir de sua observação na carta de *Blyenbergh* (Ep XIX), em que ele distingue o holandês, que ele escreve, da *taal, waarme eikop gebrocht ben* [língua, com a qual fui educado]. Land (*Over de uitgaven en den text der Ethica van Spinoza, in Verslagen en Mededeelingen der K. Akademie van Wetenschappen, Afd. Letterkunde, 2. Reeks, Deel XI, Amsterdam 1881, S. 13*) tinha pensado no hebraico. Os pais de Spinoza, entretanto, assim como toda a primeira geração de marranos imigrantes em Amsterdam, não entendiam nada ou muito pouco de hebraico. *Leopold* (*Ad Spinozae Opera Posthuma, Hagae 1902, p. 19ss.*) opina, que com isso, Spinoza quer pedir permissão para escrever em latim. Mas, obviamente queria Spinoza – que em holandês não se sentia completamente seguro (ele dispunha de um escritor de cartas em holandês) –, apenas apontar que o holandês não era sua língua-mãe, com o intuito de desculpar eventuais erros de linguagem, mas em nenhum momento, queria manter a correspondência em sua língua nativa. Sua língua-mãe era o português, a língua que se falava em *Vidiguera*, o lugar de nascimento de *Michael Despiñoza*, que de lá, via Nantes, chegou a Amsterdam e que foi educado na literatura espanhola (não muito distinto do português do que um dialeto). Quando ele meditava, servia-se da língua portuguesa ao longo de toda a sua vida; seu primeiro escrito ele redigiu em espanhol literário.

do *d*. Mas, de fato, essa circunstância não quer dizer que Spinoza, ao escrever o *de* com *Spinoza* de uma só vez, tenha fundido as duas palavras. Pelo contrário, era muito frequente no Século XVII, que na escrita se juntasse a preposição com a palavra por ela regida, o que naturalmente seria desconsiderado na impressão. Assim, escreve o próprio Spinoza na Ep. VI: *aquibus, aprima causa*, Ep. IX: *aquo, dequa, ame, apropositione, anobis*, etc., como se pode ver em inúmeras passagens das remanescentes cartas de próprio punho. Por esse motivo, devemos desfazer a ligação *despinoza* como sendo *de Spinoza*, como também se desfaz a ligação *dequa* como *de qua*.

Então, qual nome devemos dar ao Filósofo? Correto, mesmo que incomum, seria a forma *Despiñoza* conforme a primitiva forma portuguesa, enquanto que a forma *Despinoza* em não sendo nem espanhola nem portuguesa, seria considerada tão somente como resultante de uma mal entendida forma da ligação latina. A junção *de Spinoza* (sem o nome próprio) contradiz o costume de todas as línguas cultas, pois essas se utilizam da preposição tão somente para indicar o gênero ou o lugar de origem do que vem enunciado com o nome próprio, desse modo *Heinrich von Kleist, Honoré de Balzac, Miguel de Cervantes, Luiz de Camões*, mas os *Dramen Kleists* [Dramas *Kleists*] (e não *de Kleists*), *les oeuvres de Balzac* [as obras de Balzac], *Novelas de Cervantes, os Lusíadas do Camões*, como também *Benedictus de Spinoza*, mas *Philosophie Spinozas* (e não *de Spinozas*).

A decisão sobre se devemos eleger a forma de escrita portuguesa ou a latina foi prejudicada pelo próprio Spinoza, no momento em que ele, em 1663, na sua exposição sobre os princípios cartesianos deixou registrado como *per Benedictum de Spinoza Amstelodamensem* e em 1664, na tradução holandesa, conservou a forma latinizada, *door Benedictus de Spinoza Amsterdammer*. Quando deixamos de lado o nome próprio, a bem da verdade, a monumental forma *Spinoza* transmitida pela tradição é, em termos linguísticos, simultaneamente a mais correta.

Frankfurt am Main
Carl Gebhardt



RESUMOS DOS ARTIGOS

COMPOSIÇÃO E SINGULARIDADE:

NOTAS SOBRE A *ÉTICA* E O CORPO EM BENEDICTUS DE SPINOZA

DANIEL FIGUEIREDO DE OLIVEIRA

RESUMO

O foco deste artigo é a *Ethica* de Benedictus de Spinoza (1632 – 1674) e seus desdobramentos na afetividade enquanto pura atividade afetiva e a corporeidade como construção e afirmação do corpo, tendo como problemática o questionamento acerca dos mecanismos que possibilitam compreender a relação entre afetabilidade e corporeidade, assim como suas implicações ético-metafísicas na obra de Spinoza.

PALAVRAS-CHAVE

Ética. Benedictus de Spinoza. Afetos.

ABSTRACT

The focus of this article is the *Ethica* of Benedictus de Spinoza (1632 - 1674) and its aftermath in affectivity as pure affective activity and corporeity as construction an affirmation of the body, having as its main problem the questioning about the mechanisms that enables the understanding of the relationship between affection and corporeity, well as its ethical-metaphysical implications in the work of Spinoza.

KEYWORDS

Ethics. Benedictus de Spinoza. Affections.



EN TORNO DE LA DISTINCIÓN EXISTENTE ENTRE LOS ATRIBUTOS SEGÚN SU SENTIDO SPINOZIANO

JUAN DIEGO MOYA BEDOYA

RESUMEN

La definición cuarta de la parte primera de la *Ethica ordine geometrico demonstrata* es ambigua, puesto que posibilita tanto una interpretación objetivista cuanto una interpretación subjetivista del nexo existente entre la substancia y sus atributos. Para desambiguarla, imperioso es el recurso a otros textos. Los dos textos de mayor prolijidad para emprender semejante tarea son el escolio de la proposición décima de la parte primera de la *Ethica*, y el escolio de la proposición séptima de la parte segunda de la *Ethica*. Sin embargo, el primero de estos contiene una interpretación objetivista del referido nexo; el segundo, una interpretación subjetivista de la relación. Habida cuenta de que

la incompatibilidad de los aludidos textos es genuina, el autor propone una vía interpretativa para la supresión de la antinomia y para la restauración de la consistencia lógica del sistema spinoziano de creencias.

PALABRAS CLAVE

Espinosa. Política. Necessidade. *Conatus*.

ABSTRACT

There is an ambiguity in *Ethics*, First Part, Fourth Definition, because it makes possible two incompatible interpretations, *scil.*: an objectivist and a subjectivist interpretation of the nexus substance-attributes. In order to obliterate this ambiguity, it is necessary to appeal to other texts. The most prolix in this aspect are EOGD, First Part, Tenth Proposition, Scholium, and *Ethics*, Second Part, Seventh Proposition, Scholium. But EOGD, i, x, Scholium is the bearer of an objectivist reading of the nexus substance-attributes, and EOGD, ii, vii, Scholium is the bearer of a subjectivist reading of the nexus substance-attributes. Because both texts are genuinely incompatible, the author of this paper proposes an interpretative way that supresses the antinomy and restores de logical consistence of the spinozistic system of beliefs.

KEYWORDS

Substance, attribute, mode, distinction, monism and God.



SOBRE O ERRO NA ÉTICA DE ESPINOSA

SILVANA DE SOUZA RAMOS

RESUMO

Os objetivos das Proposições analisadas no presente artigo (E2P34-36) são 1) mostrar em que consiste uma ideia verdadeira, quer dizer, adequada e perfeita, seja referida a Deus, seja referida à mente humana; e 2) mostrar a gênese do erro como privação de conhecimento, ou seja, como uma espécie de parcialidade que carece da forma e do conteúdo da verdade. Nestes termos, a ideia adequada exige compreender Deus, nós mesmos e as coisas a partir de nossa potência de pensar, entendida como parte do intelecto infinito. Nestes termos, o conhecimento adequado é a plena ligação do intelecto finito com o intelecto infinito, a qual resulta na conveniência de nossas ideias com os ideados a que se referem. O erro, por sua vez, configura o estado em que não estamos em plena posse de nossa potência de pensar e por isso explicamos o que somos e o que está fora de nós a partir da faculdade de imaginar e não a partir da forma (nossa potência de pensar) e do conteúdo (conveniência da ideia ao ideado) da ideia verdadeira. Isto permite a Espinosa indicar, ademais, em que sentido podemos ser livres. Este tema aparece nos exemplos citados durante a argumentação, porém, parece-nos que tais exemplos não são fortuitos já que estão diretamente relacionados à configuração de nossa verdadeira liberdade.

PALAVRAS-CHAVE

Espinosa. Verdade. Falsidade. Liberdade.

ABSTRACT

The aim of the propositions (E2P34-36) under our consideration in the present paper is 1) to show what constitutes a true idea, that is, a adequate and perfect

one, in God or in us; and 2) to show the genesis of falsity as a privation of knowledge, i.e. as a kind of bias that lacks the form and content of truth. Accordingly, a true idea requires an understanding of God, of ourselves, and of all things, derived from our power to think, understood as part of the infinite intellect. In short, true knowledge is the full connection of the finite intellect with the infinite intellect, which results in the convergence between the order of our ideas and the order of the things to which they relate. Error, in turn, sets a state in which we are not in full possession of our power to think and, thus, we explain what we are and what is outside us with the faculty of imagining, and not by means of the form (our power of thinking) and the content (convenience between idea and thing) of the true idea. Moreover, this allows Spinoza to indicate in what sense we can be free. While this theme only appears in the examples cited throughout the argument, it seems to us that said examples are far from gratuitous, as they are directly related to the configuration of true freedom.

KEYWORDS

Spinoza. Truth. Falsity. Freedom.



IRONÍA Y GEOMETRÍA - SPINOZA Y LOS ROMÁNTICOS

VÍCTOR MANUEL PINEDA

RESUMEN

El texto versa sobre un capítulo de la historia de la recepción de la filosofía de Spinoza, el romanticismo. Presenta los equívocos que poseen los primeros filósofos que reciben con entusiasmo la obra de Spinoza, particularmente en la transformación de una tesis que perfila a todo el panteísmo de Spinoza -la relación entre infinitud y finitud, la sustancia y sus afecciones- en la versión subjetivizada de la religión. Sostiene que “sentimiento de ser criatura” es una de las insospechadas herencias del spinozismo y que el concepto de ironía juega un rol central en la subjetividad entronizada por los románticos.

PALABRAS CLAVE

Ironía, Infinito. Religión. Intuición. Romanticismo.

RESUMO

O texto versa sobre um capítulo da história da recepção da filosofia de Spinoza, o romantismo. Apresenta os equívocos que têm os primeiros filósofos que recebem com entusiasmo a obra de Spinoza, particularmente na transformação de uma tese que perfila a todo o panteísmo de Spinoza – a relação entre a infinitude e a finitude, a substância e suas afecções – na versão subjetivada da religião. Sustenta que “sentimento de ser criatura” é uma das insuspeitas heranças do spinozismo e que o conceito de ironia tem um papel central na subjetividade entronizada pelos românticos.

PALAVRAS-CHAVE

Ironia. Infinito. Religião. Intuição. Romanticismo.



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 parênteses: “O esforço por fazer o mal a quem odiamos chama-se ira, enquanto o esforço por devolver o mal que nos foi infligido, chama-se vingança.” (**E3P40S2**).

6. Deve-se também acrescentar as **REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS**, conforme os modelos a seguir:

6.1 LIVRO

FREUDENTHAL, Jacob. **Die Lebensgeschichte Spinoza's**. Leipzig: Verlag von Veit & Comp., 1899.

6.2 ARTIGOS EM PERIÓDICOS

FERREIRA, Maria Luisa Ribeiro. Espinosa a partir de um poema. **Revista Conatus - Filosofia de Spinoza**, Fortaleza, v. 1, n. 2, p. 61-68, Dez. 2007.

6.3 LIVROS ORGANIZADOS OU COLETÂNEAS

TATIÁN, Diego (Comp.). **Círculo Spinociano de la Argentina - Spinoza: Segundo Coloquio**. Córdoba (Argentina): Altamira, 2006.

6.4 CAPÍTULO DE LIVROS SEM AUTOR ESPECÍFICO

DELEUZE, Gilles. Spinoza e as Três Éticas. In: _____. **Crítica e Clínica**. Tradução de Peter Pál Pelbart. 1. ed. Rio de Janeiro: 34, 1997. (Coleção Trans). p. 156-170.

6.5 CAPÍTULOS DE LIVRO COM AUTOR ESPECÍFICO

FERREIRA, Maria Luísa Ribeiro. Spinoza, Descartes y Elisabeth. Una misma pregunta sobre el gobierno de los afectos. In: FERNÁNDEZ, Eugenio; CÁMARA, María Luisa de la (Edición de). **El gobierno de los afectos en Baruj Spinoza**. prólogo de Juan Manuel Navarro Cordón. Madrid: Editorial Trotta, 2007. (Colección Estructuras y Procesos). p. 495-508.

6.6 TEXTOS CONSULTADOS NA INTERNET

COLERUS, Jean. **Vida de Spinoza: por Colerus**. Tradução de Emanuel Angelo da Rocha Fragoso. Disponível em: <<http://www.benedictusdespinoza.pro.br/4939/15139.html>>. Acesso em: 30 ago. 2009.

6.7 PREFÁCIO E OUTRAS PARTES COM AUTOR ESPECÍFICO

KOYRÉ, Alexandre. Prefácio e Notas. In: SPINOZA, B. **Tratado da Reforma do Entendimento**. Edição Bilíngue Latim-Português. Tradução de Abílio Queirós. Lisboa: Edições 70, 1987. (Textos Filosóficos). p. 11-19.



ESTA OBRA FOI COMPOSTA PELA *ARGENTUM NOSTRUM*
EM ANTIQUE No 14, CASLON OPEN FACE, DAVYS
DINGBATS 1, CHARTER BT, PCORNAMENTS E SIGNS
MT, IMPRESSA EM PAPEL RECICLADO 75 g/m² da
RIPASA[®] PARA A EdUECE, O CMAF E O GT
BENEDICTUS DE SPINOZA EM DEZEMBRO DE 2012.

Tiragem:
300 Exemplares