



C Revista **S**
CONATUS

FILOSOFIA DE SPINOZA



Revista **CONATUS**

FILOSOFIA DE SPINOZA

VOLUME 9 - NÚMERO 17 - JULHO - 2015

ISSN: 1981 - 7517 (IMPRESSA)

e ISSN: 1981 - 7509 (ELETRÔNICA)



© 2015 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://seer.uece.br/?journal=Conatus&page=index>

SOLICITA-SE PERMUTA
WE ASK FOR EXCHANGE

ON DEMANDE ÉCHANGE
SOLICITAMOS EN CANJE

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

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

Semestral

ISSN: 1981 - 7517

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

CDD: 100



C Revista S
CONATUS

FILOSOFIA DE SPINOZA



**Revista Semestral publicada pelo GT BENEDICTUS DE SPINOZA,
vinculado ao CURSO DE MESTRADO ACADÊMICO EM FILOSOFIA DA UECE
em coedição com a EdUECE
VOLUME 9 - NÚMERO 17 - JULHO - 2015
FORTALEZA, CEARÁ**

Revista **CONATUS**

FILOSOFIA DE SPINOZA

VOLUME 9 - NÚMERO 17 - JULHO - 2015

ISSN: 1981 - 7517 (IMPRESSA)

e ISSN: 1981 - 7509 (ELETRÔNICA)

PUBLICAÇÃO/ PUBLISHED BY

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

CAPA / GRAPHICS EDITOR

EMANUEL ANGELO DA ROCHA FRAGOSO

EDITORIAÇÃO/DESKTOP PUBLISHING

BRENA KÁTIA XAVIER DA SILVA

EMANUEL ANGELO DA ROCHA FRAGOSO

REVISÃO GERAL

GERCINA ISAURA DA COSTA BEZERRA

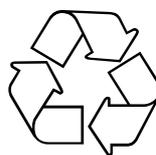
IMPRESSÃO/PRINTING

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

revistaconatus@terra.com.br conatus@uece.br

Revista **CONATUS**

FILOSOFIA DE SPINOZA

VOLUME 9 - NÚMERO 17 - JULHO - 2015

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

JERFFESSION TEIXEIRA DE SOUZA

CENTRO DE HUMANIDADES

LETICIA ADRIANA PIRES FERREIRA DOS SANTOS (DIRETORA)

MESTRADO ACADÊMICO EM FILOSOFIA

RUY DE CARVALHO RODRIGUES JUNIOR (COORDENADOR)

EdUECE

ERASMO MIESSA RUIZ (DIRETOR)

GT BENEDICTUS DE SPINOZA

EMANUEL ANGELO DA ROCHA FRAGOSO (COORDENADOR)

Revista
CONATUS
FILOSOFIA DE SPINOZA

Revista **CONATUS**

FILOSOFIA DE SPINOZA

VOLUME 9 - NÚMERO 17 - JULHO - 2015
ISSN: 1981 - 7517 (IMPRESSA)
e ISSN: 1981 - 7509 (ELETRÔNICA)

EDITOR CIENTÍFICO/SCIENTIFIC EDITOR

EMANUEL ANGELO DA ROCHA FRAGOSO

FRANCISCA JULIANA BARROS SOUSA LIMA

COMISSÃO EDITORIAL/EDITORIAL BOARD

EMANUEL ANGELO DA ROCHA FRAGOSO

FLORA BEZERRA DA ROCHA FRAGOSO

JOÃO EMILIANO FORTALEZA DE AQUINO

ESTENIO ERICSON BOTELHO DE AZEVEDO

FRANCISCA JULIANA BARROS SOUSA LIMA

JAYME MATHIAS NETTO

ADRIELE DA COSTA SILVA

HENRIQUE LIMA DA SILVA

CARLOS WAGNER BENEVIDES GOMES

SAMUEL GIRÃO FONTELES

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)

ESTENIO ERICSON BOTELHO DE AZEVEDO (FORTALEZA-CE, BRASIL)

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

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

JOSE EZCURDIA - Universidad Nacional Autónoma de México - UNAM (México-D.F., México)

JULIANA MERÇON - UNIVERSIDAD VERACRUZANA - UV (Xalapa, México)

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

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

MARILENA CHAÚÍ - 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 9 - NÚMERO 17 - JULHO - 2015

ISSN: 1981 - 7517 (IMPRESSA)

e ISSN: 1981 - 7509 (ELETRÔNICA)

EDITORIAL

EMANUEL ANGELO DA ROCHA FRAGOSO, p. 9

A POTÊNCIA DO HOMEM LIVRE EM SPINOZA

CARLOS WAGNER BENEVIDES GOMES, p. 11

SPINOZA'S SOCIAL SAGE:

EMOTION AND THE POWER OF REASON IN SPINOZA'S SOCIAL THEORY

ERICKA TUCKER, p. 23

SERVIDÃO HUMANA E IMANÊNCIA NA FILOSOFIA DE BENEDICTUS DE SPINOZA

HENRIQUE LIMA DA SILVA, p. 43

REVIRAVOLTA LINGÜÍSTICA EM SPINOZA: SEMÂNTICA E PRAGMÁTICA

JAYME MATHIAS NETTO, p. 53

À L'ORIGINE ÉTAIT LA TRACE. SPINOZA DANS L'HISTOIRE DE LA MÉTAPHYSIQUE

LORENZO VINCIGUERRA, p. 65

CONSIDERAÇÕES ACERCA DO DIREITO NATURAL EM SPINOZA

VALTERLAN TOMAZ CORREIA, p. 79

LA UNIVERSABILIDAD DE LAS MÁXIMAS DE ACCIÓN.

UN ASPECTO DEJADO DE LADO Y MAL COMPRENDIDO DE LA ÉTICA DE SPINOZA

MANFRED WALTHER

(TRADUÇÃO DE DIEGO TATIÁN), p. 87

RESUMOS DOS ARTIGOS, p. 93

COMO PUBLICAR, p. 97

EDITORIAL

*Prout cogitationes rerumque ideæ ordinantur et concatenantur in mente,
ita corporis affectiones seu rerum imagines ad amussim
ordinantur et concatenantur in corpore.¹*

BENEDICTUS DE SPINOZA

Neste primeiro número do ano de 2015 de nossa **REVISTA CONATUS - FILOSOFIA DE SPINOZA** estamos publicando seis artigos e uma tradução de textos inéditos em português. Dos artigos, um veio dos Estados Unidos, um da França e quatro do Ceará. A tradução veio da Argentina. Como de costume, os artigos e as traduções foram dispostos em ordem alfabética pelo primeiro nome do autor.

Iniciamos nosso número com o artigo de **CARLOS WAGNER BENEVIDES GOMES**, que objetiva demonstrar na *Ética* de Spinoza o papel fundamental da potência para a liberdade humana. Para tal, irá explicitar como é possível que o homem torne-se livre mesmo sendo modo da Substância (Deus) e sujeito à servidão das paixões.

No segundo artigo, **ERICKA TUCKER**, nos apresenta uma reavaliação do “homem livre” de Spinoza a partir do conjunto de escritos spinozanos sobre o “social”.

A seguir, no terceiro artigo, **HENRIQUE LIMA DA SILVA**, visa demonstrar que se diferenciam do plano ontológico necessário tanto o conceito spinozano de servidão humana como a impotência humana para regular e coagir a força dos afetos, quanto as definições de bem, mal, perfeito e imperfeito.

No quarto artigo, **JAYME MATHIAS NETTO**, nos apresenta o problema da linguagem na filosofia de Spinoza, sob o viés da reviravolta linguística contemporânea, enfatizando o clássico paradigma semântico e a necessidade de reconhecer uma reviravolta pragmática que complete o real sentido da linguagem na filosofia de Spinoza.

No quinto artigo, **LORENZO VINCIGUERRA**, examina três teses sobre Spinoza e Jacques Derrida, “confrontando” textos dos dois autores.

No último artigo, **VALTERLAN TOMAZ CORREIA**, expõe sua compreensão da razão pela qual Spinoza não abdicou, diferentemente de Thomas Hobbes do direito natural.

¹ Tradução: “Na medida em que os pensamentos e as ideias das coisas são ordenados e concatenados na mente, as afecções do corpo ou imagens das coisas são também literalmente ordenadas e concatenadas no corpo.” (*Ética*, Parte 5, Proposição 1).

Encerrando este número, **DIEGO TATIÁN**, nos traz a tradução para o castelhano do texto de MANFRED WALTHER intitulado **LA UNIVERSABILIDAD DE LAS MÁXIMAS DE ACCIÓN. UN ASPECTO DEJADO DE LADO Y MAL COMPRENDIDO DE LA ÉTICA DE SPINOZA.**

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.

EMANUEL ANGELO DA ROCHA FRAGOSO (Editor)

A POTÊNCIA DO HOMEM LIVRE EM SPINOZA

CARLOS WAGNER BENEVIDES GOMES *

INTRODUÇÃO

O problema da liberdade foi um dos grandes temas da história da filosofia prática. Várias definições foram articuladas ao conceito de liberdade. Primeiramente, podemos entender a liberdade como autodeterminação ou autocausalidade (ausência de obstáculos externos ou de dominação), além disso, a liberdade como necessidade ou como possibilidade ou escolha, segundo a qual a liberdade é limitada e condicionada (finita). Deleuze (2002) distinguiu, por exemplo, entre a Liberdade de indiferença, ou seja, o poder de uma vontade de escolher ou mesmo de criar e a Liberdade esclarecida que é o poder de se regular por um modelo e de realizá-lo. Segundo Deleuze (2002, p. 89), “Nunca somos livres em virtude de nossa vontade e daquilo que ela se regula, mas em virtude da nossa essência e daquilo que dela decorre.”. Mas, a liberdade (*libertas*) passou a ser, vulgarmente, entendida como livre-arbítrio da vontade para determinadas escolhas. Por conseguinte, existe uma diferença entre ser independente para fazer o que quiser e ser livre para fazer aquilo que pode ser feito de acordo com certas condições externas.

Spinoza, considerado um filósofo da liberdade, retomou o problema da liberdade, juntamente, com a crítica à liberdade de vontade ou livre-arbítrio no qual seríamos livres para escolhermos voluntariamente.

Este artigo tem a finalidade de explicitar a questão da liberdade humana segundo o pensamento do filósofo holandês seiscentista que apresenta uma ontologia segundo a qual o homem tem uma potência para agir e para pensar visando uma vida ética e livre. Mostraremos, primeiramente, o fundamento ontológico presente na obra maior de Spinoza, a saber, a *Ética*, onde será discutido a liberdade divina e o problema do homem enquanto um modo finito de uma substância (Deus), além disso, a questão da potência de Deus. Por conseguinte, será abordada a questão da potência da mente humana enquanto realização ou exercício de liberdade segundo o qual o homem pode tornar-se livre, ou seja, conhecedor das causas da natureza que, para Spinoza, seria Deus.

Por fim, mostraremos como Spinoza definiu as condições para pensar no homem livre e, assim, problematizar a superação de sua condição como coisa coagida e determinada em relação a Deus, o único ser a rigor livre.

1.0 A FUNDAMENTAÇÃO ONTOLÓGICA DA LIBERDADE NA *ÉTICA*

Antes de entendermos a questão da liberdade em Spinoza, precisamos situar a sua

* Bolsista da CAPES. Graduado em Filosofia pela Universidade Estadual do Ceará – UECE. Mestrando em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará – UFC. Pesquisa Ética e Filosofia política em Spinoza, precisamente, a questão da Potência e da Liberdade. Membro do GT Benedictus de Spinoza – UECE.

filosofia marcada pelo discurso de uma ontologia do necessário¹. Spinoza ao tratar da liberdade, associou à necessidade, pois, necessidade e liberdade são concordantes e complementares, sendo, pois, a liberdade tanto potência interna da essência da substância (como veremos adiante) como potência interna dos modos finitos. A ontologia do necessário pressupõe uma radicalização com qualquer fundamento da metafísica do possível, da teologia da contingência e da moral do livre-arbítrio e dos fins. Mas, afinal, que entende Spinoza por liberdade? Como este articulou esta questão com uma ontologia e uma ética humana? Para tanto, na Parte I (*De Deus*) da *Ética*², Spinoza expôs o problema da liberdade a partir das seguintes definições, quais sejam, de coisa livre e de coisa coagida:

É dita livre a coisa que existe a partir da só necessidade da sua natureza e determina-se por si só agir. Porém, necessária, ou antes coagida, aquela que é determinada por outro a existir e a operar de maneira certa e determinada. (E1Def7).

A partir desta definição, Spinoza deduzirá que somente Deus é esta coisa livre, pois, é livre por existir pela necessidade de sua natureza e por agir como causa livre, ou seja, determinado

1 Para Deleuze (2002, p. 95), “O necessário é a única modalidade daquilo que é: tudo aquilo que é, é necessário, ou por si, ou por sua causa. A necessidade é então a terceira figura do unívoco (univocidade da modalidade, depois da univocidade dos atributos e da univocidade da causa.”. Por sua vez, sobre a articulação do necessário com a liberdade, diz Ramond (2010, p. 47), “Sendo a liberdade necessidade interior e a coação, necessidade exterior, não se tratará, portanto, de escapar à necessidade (contrassenso corrente sobre a liberdade), mas, de acordo com um esquema bastante clássico da sabedoria, harmoniza-se com ela (IV, apêndice 32).”

2 A *Ética*, publicada postumamente em 1677, foi escrita em latim conforme o modelo geométrico de Euclides utilizando axiomas, definições, proposições, escólios, corolários, etc. Para citarmos esta obra utilizamos as seguintes abreviaturas: Partes (E3, E4, etc.), Prefácio (Pref.), Axiomas (Ax.), Definição (Def.), Proposição (P), Demonstração (D), Escólio (S), Corolários (C), Postulados (Post.), Definição dos Afetos (AD), etc. Exemplo de citação: E3P9S para *Ética*, Parte 3, proposição 9, escólio.

por si só a agir, pois, “age somente pelas leis de sua natureza e por ninguém é coagido.” (E1P17). Confirmando com as palavras do filósofo, “[...] só Deus existe pela só necessidade de sua natureza (*pela prop. 11 e corol. 1 da prop. 14*) e age pela só necessidade de sua natureza (*pela prop. Preced.*). Logo (*pela Def.7*), só ele é causa livre.” (E1P17C2). Por outro lado, a coisa coagida, determinada por outra coisa a existir e agir³, seria as coisas singulares ou modos finitos. Ao definir a coisa livre como aquela que não é determinada por nenhuma outra para existir e agir, Spinoza colocou o problema da Liberdade ontológica, ou seja, da Liberdade divina (Deus), ponto fundamental para entendermos como esta se articula com a modalidade finita. Ainda sobre a relação liberdade e necessidade, é sabido que o filósofo holandês, em suas *Correspondências* ou *Cartas*⁴ havia apresentado para seu amigo Tschirnhaus a ideia de “livre necessidade”, ou seja, uma necessidade da essência da própria coisa; trata-se da diferença não mais de necessidade e liberdade, mas de liberdade e coação. Assim, Spinoza retoma a noção clássica de liberdade como espontaneidade de uma natureza na ausência de constrangimento externo. Para Marilena Chauí (2011, p. 273), “Se agir é ser livre por necessidade de sua própria natureza, operar é ser determinado pela necessidade de uma causa externa. [...] a coação é uma forma de operar, mas nem todo operar é uma coação.”

Adolfo Sánchez Vásquez (1999) questionou se, num mundo determinado onde estamos sujeitos às relações de causa e efeito,

3 Segundo Vásquez (1999, p. 118), “[...] embora o homem possa agir livremente na falta de uma coação externa ou interna, encontra-se sempre sujeito – ainda quando não está submetido à coação – a causas que determinam a sua ação.”

4 Para o sistema de citação das cartas ou correspondências de Spinoza, publicadas postumamente, utilizamos a sigla Ep (*Epistolae et responsiones*). Exemplo de citação: Ep50 para Carta Nº50.

poderíamos ser livres. Para tanto levanta três problemas: o determinismo absoluto, o libertarismo e o determinismo compatível à liberdade. O determinismo absoluto é o princípio segundo o qual tudo no mundo tem uma causa. Neste sentido, como poderíamos evitar certas ações que fazemos? Mais ainda. Segundo Vásquez (1999, p. 120-121), se o que faço num momento é o resultado de outras ações anteriores das quais não conheço como minha ação pode ser dita livre? Para Vásquez (*ibid.*, p. 122), por consequência, se não há liberdade no determinismo, também não há responsabilidade moral. Um dos problemas do determinismo é que ele não reconhece que o homem “pode conhecer a causalidade que o determina a atuar conscientemente, transformando-se assim num fator causal determinante.”. Sobre o libertarismo, diz Vásquez, mesmo que o homem esteja submetido a uma determinação causal, por fazer parte da natureza e da sociedade, seu comportamento moral o torna livre diante de certos fatores causais. Por conseguinte, o indivíduo não rompe, totalmente com as cadeias causais, mas as pressupõem.

Por fim, sobre a relação entre o determinismo e a liberdade, Vásquez (*ibid.*, p. 127-128) faz uma consideração spinozana: “[...] o homem se apresenta determinado de fora e se comporta como um ser passivo; isto é, regido pelos afetos e paixões nele suscitado pelas causas externas. [...]”. Sendo assim, como o homem se eleva da escravidão à liberdade? Ser livre é ter consciência da necessidade, pois, tudo que sucede é necessário. Uma das críticas de Vásquez (*ibid.*, p. 128) a Spinoza, consiste no fato de que a liberdade, para o filósofo holandês, ficou apenas no plano do conhecimento: “O homem liberta-se no plano do conhecimento, mas continua escravo na sua relação efetiva, prática, com a natureza

e a sociedade.”. Embora o pesquisador tenha reconhecido também o mérito de Spinoza no que se refere à consciência da necessidade causal como condição necessária da liberdade, ele esqueceu, todavia, de mencionar a teoria política spinozana que pressupõe a liberdade também no plano histórico e social e político. Assim, não só pelo conhecimento, mas também pela ação fundada em causa adequada são formas do homem ser livre em Spinoza.

Utilizado por Aristóteles até Gassendi e Hobbes, Spinoza dá o exemplo clássico da Pedra para explicar o problema da liberdade. Imaginemos que uma pedra é consciente. Uma vez arremessada ou jogada de um alto, esta pedra terá queda livre, por exemplo, e com isso ela acreditará que tal movimento foi causado por sua própria vontade e não por uma ação externa causada por outro corpo. Assim, diz Spinoza, são os homens que acreditam que suas ações e consequências são causas de sua vontade. Spinoza numa carta ao seu amigo Schuler (mencionando Tschirnhaus depois de este ter lhe atribuído semelhança ao livre-arbítrio de Descartes em Ep57), descreveu o exemplo da pedra:

[...] uma pedra, por exemplo, recebe de uma causa exterior, que a empurra, uma certa quantidade de movimento, e tendo cessado o impulso da causa exterior, ela continuará a se mover necessariamente. Essa persistência da pedra no movimento é uma coação, não porque seja necessária, mas porque se define pelo impulso de uma causa externa. [...] Seguramente, essa pedra, pois que tem consciência de seu esforço e não é de modo algum indiferente a ele, acreditará que é bastante livre e apenas perseverar em seu movimento porque quer. Assim, é esta liberdade humana que todos se vangloriam de possuir e que consiste apenas no fato de que os homens têm consciência de seus apetites e ignoram as causas que lhes determinam. (Ep58).

O exemplo da pedra explica nada mais que a falsa ideia de liberdade humana a partir da noção de livre-arbítrio no qual é um absurdo

pensar na queda humana (o pecado) como uma ação livre. Segundo Chauí (2011, p. 274), há uma grande diferença entre a pedra (o homem) e Deus:

[...] a diferença entre Deus e a Pedra não consiste na presença de uma vontade no primeiro e ausência dela na segunda [...] Deus age pela livre necessidade de sua essência, enquanto a pedra, em decorrência de sua finitude [...] entra em movimento e nele permanece apenas se houver uma causa exterior que a constanja a mover-se.

O problema entre liberdade e necessidade levou alguns correspondentes de Spinoza a admitir que não houvesse liberdade numa filosofia onde há a necessidade e um fatalismo (segundo o qual todos os acontecimentos estão submetidos a um determinismo absoluto). A resposta de Spinoza é que a necessidade não está apenas nas causas externas, mas na ordem e conexão interna de nosso corpo e de nossa mente. Necessidade é determinação externa e disposição interna do agente. A liberdade humana (como veremos) não é propriedade da vontade, pois, esta não é uma causa livre, ela liga-se à essência e ao que dela decorre. A liberdade, neste sentido, pode ser uma ilusão da consciência segundo a qual esta ignora as causas, imagina o possível ou o contingente. Mas, qual o sentido e fundamento da ontologia do necessário em Spinoza? O filósofo holandês pretendeu mostrar que na natureza, tudo, ou seja, as coisas finitas, operam, existem e agem de uma maneira certa e determinada, assim, nada poderia ser contingente. Spinoza estabeleceu uma diferença entre o necessário e o contingente e o possível somente na Parte IV da *Ética*, mas logo na Parte I, diz: “Na natureza das coisas nada é dado de contingente, mas tudo é determinado pela necessidade da natureza divina a existir e operar de maneira certa.” (E1P29). Além disso, na Parte II, o necessário tem uma relevância

epistemológica, pois, segundo Spinoza, “Não é da natureza da razão contemplar as coisas como contingentes, mas como necessárias.” (E2P44). Em suma, a filosofia spinozana pretendeu diferenciar o necessário como aquilo que segue as leis da natureza (Deus) e o contingente como aquilo que está fora da ordem necessária e das causas da natureza, assim como, o possível (como aquilo que pode existir ou não). Spinoza, por exemplo, criticou a ideia de que Deus teria a vontade para escolher entre o melhor dos mundos possíveis (postura tomada pelo filósofo alemão Leibniz). Segundo Chauí (1999, p. 909), Spinoza negou que o mundo pudesse ser produzido por Deus doutra maneira e noutra ordem e que “este mundo ou qualquer mundo produzido por Deus seja um mundo possível, isto é, poderia ser produzido doutra maneira e noutra ordem.”.

Mas, num certo aspecto, Spinoza parece admitir coisas contingentes ou possíveis cuja existência é indeterminada ao demonstrar, por exemplo, que a essência dos modos não envolve existência, ou seja, o homem enquanto modo finito pode tanto existir como não existir, pois, é determinado por outro modo finito e, assim, até o infinito. Um dos grandes problemas que levam os homens a ilusão do livre-arbítrio, ou seja, da vontade livre, é a da impotência ou a servidão pelos afetos passivos (exposição da Parte IV da *Ética*). No *Apêndice* à Parte I da *Ética*, Spinoza expôs umas das maiores denúncias de sua filosofia, quais sejam, o problema do finalismo, do livre-arbítrio e da vontade:

[...] os homens comumente supõem que as coisas naturais agem, como eles próprios, em vista de um fim, mais ainda, dão por assentado que o próprio Deus dirige todas as coisas para algum fim certo: dizem, com efeito, que Deus fez tudo em vista do homem, e o homem, por sua vez, para que o cultuasse. [...] os homens opinam serem livres porquanto são cômnicos de suas volições e de seu apetite, e nem por sonho cogitam das causas que os dispõem a

apetecer e querer, pois delas são ignorantes. [...] essa doutrina da finalidade inverte inteiramente a natureza. Pois o que é de veras causa, considera como efeito, e vice-versa. [...] Donde terem [os homens] devido formar, para explicar as naturezas das coisas, essas noções: *Bem, Mal, Ordem, Confusão, Quente, Frio, Beleza e Feiura*; [...]. (E1A).

No *Apêndice*, Spinoza mostrou que os homens buscam coisas acabadas ou perfeitas conforme seus modos de imaginação (primeiro gênero de conhecimento), assim, acreditam que agem conforme causas finais. Os homens acreditam que existe algo simétrico e belo na natureza tal como um círculo perfeito. Confundem a ordem necessária das causas e dos efeitos com uma ordem comum imposta pelo imaginário. Por conseguinte, a ilusão da consciência dos homens que se creem livres⁵ porque estão conscientes de suas ações, mas ignorantes das causas que os determinam. Além disso, por conta da ilusão do finalismo⁶, o homem ao antropomorfizar o divino, coloca Deus como um ser que irá suprimir a suas necessidades e agirá para isso. Mas, sobre a questão se Spinoza não teria pressupostos teleológicos em sua filosofia, afirmou Gleizer (2014, p. 217-218):

A crítica da validade objetiva dos modelos imaginativos e a exclusão da legitimidade da projeção antropomórfica de nosso

5 No *Breve Tratado*, Spinoza já havia postulado o que seria uma verdadeira liberdade isenta de imaginações e preconceitos humanos a partir de valores de bem e mal: “[...] não se concebe corretamente em que consiste a verdadeira liberdade; a qual de modo algum é, como eles imaginam, podem fazer ou não algo bom ou mau. Ao contrário, a verdadeira liberdade é apenas, e não outra coisa senão a causa primeira, a qual não é de nenhuma maneira coagida ou necessitada por outro, e apenas por sua perfeição é causa de toda a perfeição.” (KVI4 §5).

6 Conforme assinalou Teixeira (2001, p. 178), “Em suma, a idéia da finalidade, que fundamenta os conceitos vulgares de perfeição e imperfeição, é uma outra forma daquele processo de abstração que consiste em pensarmos uma parte qualquer da realidade como se ela se explicasse só por si.” Por sua vez, disse Negri (1993, p. 181): “A anomalia está na perspectiva radicalmente antifinalista da filosofia de Spinoza, onde por finalismo se entende – como Spinoza entende – todo projeto metafísico que submeta a iniciativa do múltiplo a uma síntese transcendental.”

comportamento teleológico sobre Deus ou a Natureza não conduzem Espinosa a negar o caráter teleológico de nosso comportamento, nem tampouco a recusar a validade de todo e qualquer modelo que permita orientar e avaliar a nossa conduta.

Assim, uma das evidências de pressupostos teleológicos pode ser encontrada na teoria do *conatus*, pois, se o ser se esforça em prol de sua conservação e de seu útil, logo, poderíamos associá-los a um finalismo intrínseco do indivíduo. Assim, alguns comentadores como Victor Delbos, diz Gleizer (2014, p. 227, nota 17), viram o *conatus* como um tipo de finalidade interna. Mas, como colocou Laurent Bove (2010, p. 32), “O *conatus* é desejo sem objeto porque não é nada mais que a produtividade real em nós e através de nós, que funciona sem finalidade alguma e sem motivação alguma.”. Uma das grandes teorias de Bove é a chamada “Estratégia do *conatus*”⁷ segundo a qual existe uma dinâmica resistente do *conatus* para agir diante da diminuição de sua potência.

O problema do livre-arbítrio, por sua vez, bastante criticado pelo pensador holandês, não é nada mais que uma ruptura com a concepção judaico-cristã de que existe uma liberdade da vontade para escolher ou fazer o que quiser. Mais ainda. O problema está em relacionar a vontade com liberdade. Spinoza colocou o problema da vontade da seguinte forma: “A vontade não pode ser chamada causa livre, mas somente necessária.” (E1P32) Logo, a vontade é apenas um modo de pensar como o intelecto. A vontade não é livre (coagida), pois, envolve uma existência determinada como a dos modos finitos, assim, ela depende, necessariamente, de outras causas. Desta forma, Spinoza rompe com a concepção cartesiana da vontade do

7 Segundo Bove (2010, p. 31), “[...] ao falar em estratégia ou ação, nossos hábitos mentais nos levam quase inevitavelmente a pensar numa finalidade: uma ‘estratégia para...’, ‘ação para...’, etc..”.

livre-arbítrio⁸ como uma faculdade absoluta de querer ou não querer, de afirmar ou de negar, pois, o que existe são volições singulares. Segue-se que, Deus ou a substância absolutamente infinita não opera pela liberdade da vontade. Assim, nem entendimento nem vontade fazem parte da natureza de Deus, pois, não são causas livres, mas modos determinados por outras coisas. Mas, ainda assim, a vontade e o intelecto fazem parte de Deus enquanto são atributos pensamento, pois, “estão para a natureza de Deus assim como o movimento e o repouso e, absolutamente, todas as coisas naturais, que (*pela prop.* 29) devem ser determinadas por Deus a existir e a operar de maneira certa.” (E1P32C2). Neste sentido, como explicar o aparente paradoxo segundo o qual o intelecto e a vontade não pertencem à natureza de Deus, mas fazem parte de Deus, pois, são determinados a existir e a operar de maneira certa?

A hipótese está no fato que, para Spinoza, intelecto e vontade são uma só e mesma coisa em Deus, mas diferentes entre os modos finitos, ou melhor, a vontade e o intelecto no divino difere do sentido empregado pela modalidade finita. Por conseguinte, segundo Chauí (1999, p. 911), “[...] mesmo que se conceda que a vontade é um atributo da essência de Deus, nem por isso as coisas teriam sido por Ele produzidas doutra maneira e noutra ordem.” Em suma, Deus não tem vontade para criar, escolher ou fazer qualquer coisa em vista de uma necessidade, pois, isto implicaria na sua carência enquanto tem potência absolutamente infinita como veremos no próximo tópico.

8 Descartes tratou sobre o livre-arbítrio, precisamente, nos *Princípios de Filosofia*, Parte I, artigos 37-43. No artigo 37, diz Descartes (1997, p. 40), “A principal perfeição do homem é ter livre-arbítrio e é isso que o torna digno de louvor ou censura.” Por sua vez, no artigo 39, diz Descartes (*ibidem*, p. 41), “Quanto ao mais, é evidente que possuímos uma vontade livre, que pode ou não dar o seu consentimento, e isso pode ser considerado uma das noções mais comuns [...]”

2.0 A POTÊNCIA NECESSÁRIA DE DEUS

Sabendo que Deus enquanto substância absolutamente infinita é autoprodução do real ou a natureza e causa livre resta dizer que ele tem uma potência infinita, assim como, seus modos finitos como os homens, que constituem uma potência finita, parte ou grau da potência infinita de Deus. Assim, Spinoza definiu: “A potência de Deus é sua própria essência.” (E1P34). Logo na proposição seguinte, diz: “O que quer que concebamos estar no poder de Deus, necessariamente é.” (E1P35). Destas duas proposições da Parte I da *Ética*, podemos indagar algumas questões importantes no que se refere à potência de Deus: como Deus tem uma potência infinita e necessária, ou seja, como se dá esta potência divina? Para tanto, é necessário que retomemos algumas propriedades causais de Deus, pois, ele pode ser: 1) causa eficiente (produz efeitos necessários e reais), 2) causa por si (causa necessária dos efeitos; essência divina) e 3) causa absolutamente primeira (causa de todas as coisas e não é causado por nada). Segundo Chauí, Deus não tem nenhuma causa intrínseca (vontade, intelecto) e nenhuma causa extrínseca (criação de um mundo para si ou para os homens) que constriam sua ação. Por conseguinte, “Espinoza parece simplesmente repetir o que a tradição sempre entendera por liberdade divina, isto é, a ausência de coação ou de obstáculo externo.” (CHAUI, 1999, p. 866-7).

A potência de Deus, para Spinoza, é absoluta⁹, infinita e necessária, pois, como vimos, Deus é um ente absolutamente infinito e tem uma

9 Sobre o caráter absoluto que envolve o conceito de potência em Deus, diz Deleuze (2002, p. 51): “O absoluto qualifica [...] as potências de Deus, potência absoluta de existir e de agir, potência absoluta de pensar e de compreender [...] duas potências do absoluto que são iguais e não se confundem com os dois grandes atributos que conhecemos [extensão e pensamento].”

existência necessária. Conforme a ontologia do necessário, tudo o que está em Deus é necessário e produz efeitos necessários, pois, não há nada de contingente na natureza. Spinoza ora fala de potência (*potentia*) ora de poder (*potestas*) de Deus, mas existe uma diferença? Foram várias as interpretações para a distinção entre a potência e o poder de Deus. Segundo Chauí (1999, p. 913), “[...] a *potentia* se refere à essência de Deus enquanto a *potestas* se refere à capacidade para produzir efeitos possíveis [...]”. Assim, diferente da potência, o poder¹⁰ é como uma faculdade segundo a vontade do agente que pode ou não exercer uma ação. Para Negri (1993, p. 248), “[...] A ‘potestas’ é dada como capacidade – conceptibilidade – de produzir as coisas; a ‘potentia’, como força que as produz atualmente.”. Por conseguinte, os termos potência e poder utilizados nas proposições 34 e 35 aparecem empregados com o mesmo sentido e nos leva a compreender que são termos semelhantes, diferentemente, da tradição que afirma que a potência é a força da essência e o poder, a faculdade livre para usar ou deixar de usar a potência.

Portanto, a potência de Deus, atual, atualizada e atuante, é a capacidade dele ser absolutamente infinito e de autoproduzir todas as coisas que se seguem necessariamente na natureza e que são parte da potência infinita¹¹

10 Conforme assinalou Chauí (1999, p. 868), “Desde Aristóteles, o ‘estar em poder de’ situava o livre entre duas privações de poder: o não poder imposto pelo que é necessário por natureza e o não poder suscitado pelo que é contingente ou por fortuna. A distinção entre ‘estar em poder de’ e ‘não estar em poder de’ em dada pela diferença entre o que age por vontade e o que está submetido à necessidade natural [...]”.

11 Sobre o caráter infinito da potência de Deus, diz Rizk (2006, p. 21), “[...] a potência infinita de Deus se exprime em virtude de seu caráter infinito, numa infinidade de coisas naturais, que aparecem como seus efeitos, ou seus modos particulares. [...] não se pode separar ou opor a potência infinita de Deus e a potência singular de tal coisa natural [...]”.

de Deus. Por ser causa de si, Deus é eterno e tem uma Potência eterna. A essência da potência divina não é senão sua ação livremente necessária e necessariamente livre. Além disso, Spinoza identificou também potência e realidade, “Pois, como poder existir é potência, segue que quanto mais realidade cabe à natureza de alguma coisa, tanto mais forças têm de si para existir; [...]” (E1P11S).

3.0 DA POTÊNCIA DA MENTE E A LIBERDADE HUMANA

Para que a exposição sobre o problema da liberdade em Spinoza fosse possível foi necessário uma discussão, como vimos acima, acerca da liberdade e da potência de Deus (presentes na Parte I da *Ética*) que serão pressupostos ontológicos para que possamos pensar numa liberdade (humana) dos modos finitos. Chegamos, então, a altura da conclusiva Parte V (*Da Potência do intelecto ou da Liberdade Humana*) da *Ética* onde Spinoza prefacia o seguinte:

Passo, finalmente, à outra parte da ética, que versa sobre a maneira, ou seja, a via que conduz à liberdade. Nela me ocuparei, portanto, da potência da razão, mostrando o que a própria razão pode sobre os afetos e, a seguir, o que é a Liberdade da mente ou a felicidade; [...]. (E5Pref).

Spinoza falou de uma potência da mente; de qual grau e espécie de domínio tem a razão para refrear e regular os afetos. Para tanto, ele criticou a concepção estoica de que, dependentes de nossa vontade, os afetos possam ser dominados inteiramente. Segundo Spinoza, “O afeto que é uma paixão deixa de ser paixão tão logo formemos dele uma ideia clara e distinta.” (E5P3). Um afeto pode ser considerado tanto um afeto se temos uma ação que envolve uma ideia clara e distinta como uma paixão se padecemos com as ideias confusas e mutiladas. Assim, quanto mais conhecemos um

afeto, tanto maior é o nosso poder sobre ele, pois, “Enquanto a mente entende todas as coisas como necessárias, nesta medida tem maior potência sobre os afetos, ou deles padece menos.” (E5P6). Spinoza apresentou o que ele chama de remédios para os afetos: 1) conhecer os afetos, 2) separa os afetos e o pensamento do que imaginamos (causas exteriores), 3) no tempo, no qual as afeções das coisas que compreendemos superam aquelas que compreendemos confusamente, 4) a multiplicidade de causas que reforçam aqueles afetos referidos a Deus, por fim, 5) o ordenamento e a concatenação dos afetos entre si pela mente. Ainda sobre a potência da mente, Spinoza diz adiante que a mente tem como sumo esforço e virtude entender as coisas pelo terceiro gênero de conhecimento (intuitivo). Assim, a potência de pensar da mente é o poder (*potestas*) de entender clara e distintamente os afetos.

Uma ideia verdadeira ou a razão não vence uma paixão simplesmente por serem ideia verdadeira ou razão. Apenas uma paixão vence outra paixão e se for mais forte e contrária que a outra. Diferentemente da hipótese de uma razão onisciente que tem o poder¹² ou império absoluto sobre as paixões como pensaram os estoicos. Uma diferença assinalada na *Ética* de Spinoza é que, na Parte IV, se diz que somos governados pelos afetos (império da razão sobre a fortuna) e que na Parte V temos o governo dos afetos (império da razão sobre os afetos). Mas, esta diferença nos leva a ideia de que ter o governo dos afetos implicaria na separação entre afeto e intelecto, o que seria absurdo, pois, segundo Spinoza, o desejo é o afeto que constitui

a essência do homem. Além disso, Spinoza não fala de império (*imperium*) da vontade sobre os afetos, mas a moderação (*moderatio*) dos afetos.

Segundo Spinoza, os homens concordam necessariamente em natureza se vivem conduzidos pela razão e ele considera esta condução como verdadeira virtude, ao contrário, se afligidos por afetos-paixões, eles podem ser diferentes em natureza. Mas, segundo o filósofo holandês, os homens, raramente, vivem somente sob a condução da razão, principalmente, num campo político. Por sua vez, a mente precisa ser conduzida pela razão e conhecer a Deus, pois, “O sumo bem da mente é o conhecimento de Deus e a suma virtude da mente é conhecer Deus.” (E4P28). Este desejo de conhecer a Deus desemboca, assim, no terceiro gênero de conhecimento quando a mente percebe as coisas sob o aspecto da eternidade (*sub species aeternitatis*). Assim, a potência da mente, a condução pela razão e o desejo de conhecer a Deus, enquanto causa primeira e conhecimento verdadeiro das coisas, são momentos importantes para a construção de uma liberdade humana.¹³

Mas, afinal, o que pensou Spinoza sobre a liberdade humana? Mesmo sabendo que os homens têm a ilusão do livre-arbítrio porque são conscientes de suas volições e ações, mas ignorantes das causas de seus apetites e desejos, eles podem ser livres? Principal objeto da Parte V da *Ética*, a liberdade humana foi uma questão constante nas obras de Spinoza, como o *Breve*

12 Segundo Ramond (2010, p. 65), “A oposição entre ‘potência’ e ‘poder’ é, de fato, particularmente visível em V Pref., onde Espinosa critica Descartes e os estoicos por terem concebido o domínio sobre as paixões na forma de um ‘poder absoluto’ da vontade, antes de defender sua própria tese de uma ‘potência da razão.’”

13 Segundo Cíntia (2013, p. 21), é possível pensarmos na “possibilidade de uma liberação relativa através da realização da potência da mente (a liberdade humana como conhecimento das essências singulares e da sua dependência em relação à substância ou terceiro gênero de conhecimento) [...]”. Por sua vez, sobre o papel da potência para o processo da liberdade, diz Negri (1993, p. 250), “*Potentia-jus-libertas*: o vínculo não poderia ser mais estreito nem mais determinado [...]”.

*Tratado*¹⁴ e o *Tratado Político*¹⁵, por exemplo. Conforme veremos adiante, Spinoza pensou, na Parte IV da *Ética*, o homem livre como aquele que no plano da razão esforça-se para fazer o que é de sua real utilidade e que age por necessidade de sua natureza, e não por causalidade da vontade. No plano ético, a liberdade seria o *conatus* corpo/mente como causa adequada de suas afecções, afetos e ideias; no plano político, a liberdade é o direito civil e o Estado fortalecido pela potência da multidão (*multitudo*).¹⁶ Se a diferença entre a liberdade de Deus e a liberdade humana é que Deus tem o poder sobre o necessário, o possível e o contingente e o homem apenas o possível, teria o homem uma liberdade relativa?

Conforme mostraremos, é possível pensarmos numa liberdade dos modos finitos partindo da função ativa e libertadora da potência enquanto exercício de liberdade. Sobre a relação entre Potência e Liberdade, diz Bove (2010, p. 70), “Espinoza põe, assim a identidade da potência, da existência e da liberdade (se não se confunde a liberdade com a contingência, mas, ao contrário, se entende por liberdade uma potência, uma virtude ou uma perfeição).”

14 “Por tudo que foi dito se pode conceber facilmente o que é a liberdade humana, que eu assim defino: é uma existência firme que nosso intelecto detém por sua união imediata com Deus para produzir em si mesmo ideias e, fora de si mesmo, efeitos que concordem com sua natureza, sem que esses efeitos estejam submetidos a causas externas pelas quais eles possam ser alterados ou transformados.” (KVII26 §9).

15 “[...] chamo totalmente livre ao homem na medida em que é ele conduzido pela razão, visto que assim ele é determinado a agir por causas que só pela sua natureza se podem entender adequadamente, se bem que seja por elas necessariamente determinado a agir. Com efeito, a liberdade [...] não tira, antes põe, a necessidade de agir.” (TP2 §11).

16 Sobre a liberdade individual e política, diz Chauí (2011, p. 191): “Assim como a liberdade individual é a potência agente do *conatus* enquanto causa interna total de suas ações [...] também a liberdade política é a potência coletiva enquanto soberana, e a soberania ou a autodeterminação política só é possível na segurança, uma vez que este pressupõe a desaparecimento, ou pelo menos o enfraquecimento, do medo e da esperança, sempre marcados por dúvida, instabilidade e inconstância.”

4.0 PENSANDO NO HOMEM LIVRE

Como dito acima, sobre a liberdade ontológica, Deus, como demonstra Spinoza na Parte I da *Ética*, é o ente absolutamente infinito e causa livre, pois, que não tem uma ação coagida por nada e não depende de nada para existir. Desta forma, os modos finitos seriam as modificações da Substância e coisas singulares que dependem de outras coisas singulares *ad infinitum*. Por conseguinte, podemos agora discutir o que seria a principal problemática desta pesquisa, ou seja, se é possível uma liberdade dos modos finitos, não no sentido ontológico infinito, mas algo relativo ao finito, aos homens. Para tanto, analisaremos o problema do homem livre presente na Parte IV (*Da Servidão Humana ou as Forças dos Afetos*) da *Ética*. Mas, é possível o homem livre? Como veremos, Spinoza projeta e lança as possibilidades para a figura do homem livre. Mas, seria este homem livre apenas um ideal ou algo em potência?

A quarta parte da *Ética* tem discutido, inicialmente, a questão da impotência humana (a servidão), a força da fortuna que nos arrasta como joguetes do destino e a consequência dos afetos tristes para as nossas ações. Mas, bem mais além, diz Spinoza: “Não há nenhuma coisa em que o homem livre pense menos do que na morte, e sua sabedoria não é uma meditação sobre a morte, mas sobre a vida.” (E4P67). A partir desta proposição, Spinoza teria rompido com a tradição metafísico-platônica segundo a qual a filosofia seria uma preparação ou meditação para a morte.¹⁷ A preocupação spinozana consiste

17 No Fédon, diz Platão (1991, p. 65), “Receio, porém, que, quando uma pessoa se dedica à filosofia ao sentido correto do termo, os demais ignoram que sua única ocupação consiste em preparar-se para morrer e em estar morto!”. Mais ainda, dialogando com Símias, diz Platão (1991, p. 69), “Assim, pois, Símias, em verdades estão se exercitando para morrer todo aquele que, no bom sentido da palavra, se dedicam à filosofia, e o próprio pensamento de estar morto é para eles, menos que para qualquer outra pessoa, um motivo de terrores.”

na inversão do transcendente (preparação para a morte) para o imanente (preparação para a vida), pois, a imanência desconsidera qualquer temor ou esperança de uma salvação transcendente. Segundo Silva (2013, p. 46), “A própria sabedoria da figura do homem livre que se delinea na *Ética* está indissoluvelmente ligada à vida.”. Mas, teria Spinoza atribuído ao homem livre à função de um Sábio? Na Parte V da *Ética*, Spinoza diferencia o ignorante do Sábio (*sapiens*):

[...] o ignorante, além de ser agitado, pelas causas externas de muitas maneiras, e de nunca possuir o verdadeiro contentamento do ânimo, vive, quase inconsciente de si, de Deus e das coisas, e logo que deixa de padecer, simultaneamente deixa também de ser. Por outro lado, o sábio, enquanto considerado como tal, dificilmente tem o ânimo comovido; mas cômico de si, de Deus e das coisas por alguma necessidade eterna, nunca deixa de ser, e sempre possui o verdadeiro contentamento do ânimo. (E5P42S)

O sábio, cujo percurso é árduo, seria aquele que compreende o funcionamento da natureza e os encadeamentos causais produzidos nela, assim, ele tem a liberdade relativa que consegue alcançar. Segundo Silva (2013, p. 207), “[...] o modo de vida do sábio [...] envida seus esforços na busca da realização de sua potência, que é o modo de liberdade acessível aos seres humanos.”. Se, primeiramente, o homem livre é aquele que afirma e medita a vida e a natureza (Deus), segundo Spinoza, também há outras definições que questionam mais ainda a liberdade humana: “Se os homens nascessem livres, não formariam qualquer conceito de Bem e Mal, enquanto fossem livres” (E4P68). O problema do bem e do mal mostra a denúncia de Spinoza aos valores absolutos e transcendentais da moral do bem e do mal. Assim, o homem livre seria aquele que, ao contrário, pensa no bom e no mau enquanto relativos para cada ser, pois, é aquilo que é útil ou nocivo para conservação (*conatus*).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Segundo Spinoza, os que nascem livres e permanecem livres têm ideias adequadas. Os homens livres procuram unirem-se uns aos outros pela amizade e não pelos favores. São também gratos uns aos outros. Por conseguinte, o homem livre é aquele que, conduzido pela razão, vive de acordo com a sociedade comum com suas leis, mas também ele é livre na solidão, no estado natural, onde obedece apenas a si mesmo e não é levado a obedecer por medo. Segundo Deleuze, o homem não nasce livre, mas torna-se livre ou liberta-se, mas o filósofo francês não diz que o homem, por não nascer livre, morra livre, mas que ele pode se tornar menos não livre, pois, a natureza do homem livre em Spinoza é um processo de atualização da potência e da razão humanas. Outros pesquisadores também compartilharam desta ideia¹⁸.

Mas, se o homem (modo finito) é livre, qual a natureza de sua liberdade em relação à liberdade de Deus? A liberdade humana, em restrito, não pode ser total, ontológica ou infinita, pois, somente Deus é uma coisa livre como causa livre; por outro lado, como vimos, há os modos finitos enquanto determinados pela substância, mas isto seria um empecilho para a liberdade dos modos, pondo em risco o principal objetivo da ética spinozana? Segundo Gleizer (2014, p. 254):

O fato de que os modos são determinados intrinsecamente pela substância na qual existem e pela qual são conduzidos, e

¹⁸ Segundo Silva (2013, p. 260), “A atividade espinosista não é a ação empreendida por um sujeito livre, capaz de se sobrepor à causalidade natural, mas é o tornar-se livre do indivíduo por meio da compreensão das causas atuantes na natureza.”. Por outro lado, diz Negri (1993, p. 298), “O homem não nasce livre, ele assim se torna [...] através de uma metamorfose na qual seu corpo e seu espírito, agindo concertadamente, reconhecem na razão o amor.”. Por fim, para Bove (2010, p. 67), “Se Espinosa escreve que um homem pode tornar-se ‘inteiramente livre’, é difícil, inversamente, conceber que um homem possa ser ‘inteiramente’ passivo; pois esse estado de total servidão suporia que ‘nossa natureza’ estivesse inteiramente em regime de heteronomia.”.

extrinsecamente, ao existirem e a operarem de maneira certa e determinada, [...] parece condenar *ab initio* ao fracasso, e mesmo ao absurdo, um projeto ético de liberação humana fundada no exercício autônomo da potência ativa do intelecto.

Assim, diz Gleizer (2014, p. 255), “[...] é preciso mostrar em que sentido e em que medida a primeira parte da definição 7 pode ser aplicada aos modos finitos.”. Mesmo que o modo finito (homem) não seja *causa sui*, é preciso considerar a sua “autodeterminação” à ação a partir do momento que esteja fundado em causas adequadas. Esta autodeterminação não separa o homem da substância, ou seja, tornando-o independente dela. Entre várias questões levantadas por Gleizer (2014, p. 256), temos o seguinte: “Como um modo finito pode agir no sentido rigoroso se ele está constantemente exposto aos efeitos de sua interação causal com outros modos finitos.”. Pensar no modo como determinado por si só a agir seria dizer que é determinado internamente a produzir certos efeitos a partir de sua essência. O modo finito não tem causa de todos os efeitos que lhe advêm, mas ele pode conhecer essas causas. A liberdade que o homem pode almejar se dá a partir do conhecimento das causas que nos determinam necessariamente; a compreensão das ideias adequadas, o conhecimento das essências singulares é o caminho para a beatitude. Neste sentido, Silva (2013) fala de uma liberdade e de uma autonomia humanas relativas, pois, fazem parte de um processo de liberação dado através do terceiro gênero, que conduz ao conhecimento intuitivo das essências singulares.

Gleizer distinguiu dois tipos de coerções: a primeira entre substância e modo que seria uma coerção neutra e a segunda, entre modo e outro modo que seria uma coerção mais forte, pois, há passividade e servidão. Mas, Spinoza teria evitado o termo coerção para caracterizar a determinação

ab alio visto que o conceito de coerção relaciona-se a uma determinação recebida do exterior. Por conseguinte, a determinação imanente substância-modo deve ser compatível com a definição de liberdade dos modos finitos. Ao explicar a causa livre de Deus, Gleizer (2014, p. 265) fala em graus de atividade, quais sejam, a realidade, a perfeição e a potência responsáveis pelo exercício da liberdade humana:

[...] a noção de causa livre é passível de graus, de forma que se deve tomar esta afirmação como significando que ‘só Deus é absolutamente causa livre’. Assim, os modos, embora não possam ser causa livre no grau absoluto, podem, graças à participação interna de sua essência na potência causal da substância, ao conatus que esta participação funda e ao exercício da causalidade adequada, realiza, em certa medida, a atividade e a liberdade.

Portanto, o tornar-se livre do homem para mais ou menos ativo dependerá da sua capacidade, a partir da potência, para produzir adequadamente efeitos em si e fora de si, pois, “[...] sua potência de agir pode ser preenchida em proposições variáveis por afecções ativas e passivas e que são estas variações que determinam seu grau de atividade ou passividade.”. (GLEIZER, 2014, p. 270-271). Por sua vez, segundo Boutroux (2004), o que torna possível o homem tornar-se livre é o seu mecanismo corporal complexo que, ao coincidir com a mente, é capaz de adquirir ideias adequadas. No que se refere à possibilidade de liberdade em outros seres inferiores ao homem tais como as plantas ou os minerais, por exemplo, Boutroux teria admitido certa “gradação” da liberdade partindo do pressuposto que Deus teria a liberdade plena enquanto seus modos teriam expressões finitas desta liberdade. Assim, a liberdade seria mais potente conforme a complexidade corpórea e mental do ser.



REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BOUTROUX, Émile. Exposição da Doutrina de Spinoza sobre a Liberdade. In: FRAGOSO, E. A. R. (Org.). **Spinoza 5 ensaios**. Londrina: Eduel, 2004.

BOVE, Laurent. **Espinosa e a Psicologia social: ensaios de ontologia política e antropogênese**. São Paulo: Autêntica, 2010. (Col. Invenções Democráticas).

CHAUÍ, Marilena. **A Nervura do Real - Imanência e Liberdade em Espinosa. v. 1 (Imanência)**. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

_____. **Desejo, Paixão e Ação na Ética de Espinosa**. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

DELEUZE, G. **Espinosa: Filosofia Prática**. Tradução de Daniel Lins e Fabien Pascal Lins. São Paulo: Escuta, 2002.

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

GLEIZER, Marcos André. **Metafísica e Conhecimento: ensaios sobre Descartes e Espinosa**. Rio de Janeiro: EDUERJ, 2014.

NEGRI, Antônio. **A Anomalia Selvagem: Poder e Potência em Spinoza**. Tradução de Raquel Ramallete. São Paulo: Editora 34, 1993.

PLATÃO. Fédon. In: _____. **Diálogos**. Seleção de Textos de José Américo Motta Pessanha. Tradução e notas de José Cavalcante de Souza, Jorge Paleikat e João Cruz Costa. São Paulo: Nova Cultural, 1991. (Col. Os pensadores).

RAMOND, Charles. **Vocabulário de Espinosa**. Tradução: Claudio Beliner. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

RIZK, Hadi. **Compreender Spinoza**. Tradução: Jaime A. Clausen. Petrópolis-RJ: Vozes, 2006.

SILVA, Cíntia Vieira da. **Corpo e pensamento: Alianças conceituais entre Deleuze e Espinosa**. São Paulo: Editora Unicamp, 2013.

SPINOZA, B. **Breve Tratado**. Tradução e Notas de Emanuel Angelo da Rocha Fragoso e Luis César Guimarães Oliva. Belo Horizonte: Autêntica, 2012. (Coleção Filo/Espinosa).

_____. **Ética**. Edição bilíngue Latim-Português. Tradução: Grupo de Estudos Espinosanos. Coordenação: Marilena Chauí. São Paulo: Edusp, 2015.

_____. **Obra Completa II: Correspondência Completa e Vida**. Tradução de J. Guinsburg, Newton Cunha e Roberto Romano. São Paulo: Perspectiva, 2014.

_____. **Tratado Político**. Tradução, introdução e notas de Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

TEIXEIRA, Lívio. **A doutrina dos modos de percepção e o conceito de abstração na filosofia de Espinosa**. São Paulo: Editora UNESP, 2001.

VÁSQUEZ, A. S. **Ética**. Tradução de João Dell'Anna. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1999.



SPINOZA'S SOCIAL SAGE: EMOTION AND THE POWER OF REASON IN SPINOZA'S SOCIAL THEORY *

ERICKA TUCKER **

Traditional accounts of the 'sage', from the Stoic sage to the Christian conception of the 'monk', offer a picture of a lone figure distant from everyday society. In order to seek truth, reason, or salvation, the sage must avoid mixing with the passionate, superstitious multitude. The sage is often thought of as a human who must live apart from society, both for safety and to pursue knowledge so fully that a normal human life and engagement with human society is not possible. Spinoza's conception of the 'free man' has often been understood to be just such an individual.¹

* I employ the standard abbreviated references to Spinoza's work: E3P11S is a reference to Ethics, Book 3, Proposition 11, Scholium. Abbreviations of Spinoza's writings: E (Ethics), KV (Short Treatise), CM (Metaphysical Thoughts), TdIE (Treatise on the Emendation of the Intellect), TTP (Theological-Political Treatise), TP (Political Treatise); Ep (Letters). Other abbreviations: A (Axiom), P (Proposition), C (Corollary), Pref (Preface), App (Appendix), DefAff (Definition of the Affects), D (Definition), L (Lemma), S, (Scholium).

** I am an Assistant Professor of Philosophy at Marquette University. I am interested in the metaphysical and psychological underpinnings of human social and political life, in particular, the notion of power, agency, and the nature of normativity. I explore these questions through a variety of sources, including: 17th century philosophical works, contemporary metaphysics, social, moral and political philosophy, affective neuroscience, and white papers from development theorists and practitioners.

1 *Contra* those scholars who understand Spinoza as having a 'Stoic' conception of both the sage and of emotions: e.g., Martha Nussbaum writes "The Stoics and Spinoza dislike the emotions intensely." in *Sex and Social Justice* (Oxford and New York: Oxford University Press, 2000), 73. She continues along this line in *Upheavals of Thought* (Cambridge: Cambridge University Press, 2001), 514-521. Spinoza's relationship with Stoicism is complicated, but can begin to be understood by two studies, one by Firmin DeBrabander, *Spinoza and the Stoics: Power, Politics and*

Although there has been more attention recently to Spinoza's theory of emotions, many Spinoza scholars see Spinoza primarily as a rationalist – one who wanted to find ways to fully overcome the bondage of the passions – all passions – and reach reason.² Often this

the Passions, (New York: Continuum, 2007) and another by Christopher Brooke, *Philosophic Pride: Stoicism and Political Thought from Lipsius to Rousseau* (Cambridge: Cambridge University Press, 2012). Although the section on his on Spinoza is short, Brooke gives us a better understanding of what it means to be a 'Stoic' in the 17th and 18th centuries, and that Stoicism itself is richer than the often caricatured versions presented of it. However, if we take the strong line of Peter King on the irrationality of the emotions for the Stoics, then passions are always irrational failures of reason and can never be good. "Dispassionate Passions," in Shapiro and Pickave, *Emotions and Cognitive Life in Medieval and Early Modern Philosophy*. (Oxford, Oxford University Press, 2012) 14. The same cannot be said for Spinoza. Aurelia Armstrong has recently published a paper in which she argues that both Spinoza and Nietzsche defy this 'Stoic' conception of reason and the emotions, in which she supports my claim that this is a standard reading of Spinoza: "The Passions, Power and Practical Philosophy: Spinoza and Nietzsche Contra the Stoics." *Journal of Nietzsche Studies* (V.44, n. 1, 2013), 6.

2 We can find such characterizations of Spinoza in a variety of sources, notably in the following: John Cottingham, *The Rationalists*, (Oxford: Oxford University Press, 1988), Jonathan Bennett, *Learning from Six Philosophers: Descartes, Spinoza, Leibniz, Locke, Berkeley, Hume, vol. 1*. (Oxford: Oxford University Press, 2003), Audi, *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, (Cambridge and New York: Cambridge University Press, 1995) 759-763, Jonathan Bennett, *A Study of Spinoza's Ethics*. (Indianapolis, Hackett, 1984), and Michael Della Rocca, *Spinoza*. (New York: Routledge, 2008). Recent guides to the history of philosophy, such as the Stanford Encyclopedia of Philosophy have several entries which perpetuate this conception of Spinoza, including the following: Thomas M. Lennon and Shannon Dea, "Continental Rationalism", The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2012 Edition), Edward N. Zalta (ed.); Peter Markie, "Rationalism vs. Empiricism", The Stanford Encyclopedia of Philosophy

conception of Spinoza skews our view of the 'free man' as a man alone, seeking reason outside the boundaries of normal society. Indeed, some scholars have seen Spinoza as proposing just such a sage – a man removed from common life and seeking solace in a community of sages.³

This picture of Spinoza's anti-social 'free man' is hard to sustain once one reads past the first book of the *Ethics*. Venturing into Books 3 and 4 of the *Ethics* one encounters a sustained and complex discussion of the emotions, the relation between imagination and reason, and a detailed investigation of the way humans shape their emotions to conform to those around them in their societies. Following the road to reason and ultimately freedom, for Spinoza, requires understanding the emotions, and what power they have both over us and over those around us. In the Preface to Book IV of the *Ethics*, Spinoza's emphatically rejects those who would blame humans for their emotions and those who would pretend that 'reason' alone could free us from the power of the emotions.⁴ Spinoza neither thought life outside of human society good, nor did he think it possible or desirable to escape all of the passions.⁵

In this paper I will offer a reevaluation of Spinoza's 'free man' by taking account of Spinoza's body of writing on the 'social'. When we take Spinoza's commitments to social philosophy seriously, a new picture emerges of

the free man as social. I argue that, for Spinoza, the social both conditions and is the condition of the possibility of individual flourishing. This is true even for the Spinozan free man, which I will refer to, as the Spinozan 'sage'.⁶ In his two treatises on politics, the *Theological-Political Treatise* and the *Political Treatise*, in the *Ethics* and in his earliest works, he developed a framework for understanding how social forces and social institutions are composed of individual humans. For Spinoza, society is composed of human beings in the following way: social life emerges from the interaction of individuals, who, by means of shared affects and imaginative views of the world come together and create social practices of evaluation and conduct, which we understand as social norms and customs.⁷

Although Spinoza's social theory has not been much explored in the literature -- with some notable exceptions⁸ -- the idea of the social

6 There is precedent for such terminology, in Jon Wetlesen's *The Sage and the Way*. (Assen: Van Gorcum, 1979), but this terminology also allows us to show that while Spinoza is taking up the tradition of the Stoic sage, his sage differs from many Stoic accounts of the relationship between the sage and society.

7 E4P37S For Spinoza, this is the beginning of social life, but not social life in its highest form, the state or political community. Etienne Balibar, «Spinoza, politique et communication.» *Cahiers philosophiques*, Paris, n°39 (1989), 17-42 ; I have argued elsewhere that for Spinoza, the social is nothing about and beyond these shared emotions communicated among individuals living together [Citation removed for blind review].

8 Moira Gatens and Genevieve Lloyd. *Collective Imaginings: Spinoza, past and present*. (New York: Routledge, 1999); Genevieve Lloyd, *Part of Nature, Self-Knowledge in Spinoza's Ethics* (Ithaca: Cornell University Press, 1994); Moira Gatens, "Compelling Fictions. Spinoza and Eliot on Imagination and Belief," *European Journal of Philosophy*, (Volume 20, Issue 1, March 2012.), 74-90; Heidi Ravven, "Spinoza's Intermediate Ethics For Society And The Family," *Animus* (6: 2001), 80-85; Susan James, "Narrative as the Means to Freedom: Spinoza on the Uses of Imagination," in Yitzhak Y. Melamed & Michael A. Rosenthal (eds.), *Spinoza's 'Theological-Political Treatise': A Critical Guide*. (Cambridge University Press, 2010); Susan James, Genevieve Lloyd and Moira Gatens "The Power of Spinoza: Feminist Conjunctions." *Hypatia* (15 (2) 2000)

(Summer 2013 Edition), Edward N. Zalta (ed.); Yitzhak Melamed and Martin Lin, "Principle of Sufficient Reason", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2011 Edition), Edward N. Zalta (ed.); Martin Lin, "Power of Reason in Spinoza," in O. Koistinen, *Cambridge Companion to Spinoza's Ethics*. (Cambridge: Cambridge University Press, 2009).

3 Antonio Negri, *The Savage Anomaly: The Power of Spinoza's Metaphysics and Politics*. (University of Minnesota Press, 1991).

4 Spinoza, *Short Treatise*, in Shirley (trans.), *Spinoza: Complete Works*. (Indianapolis: Hackett, 2002), 93, ST, Chapters 16-17.

5 E3 Preface; E3App32; TTP, Chapter 4, p.426; TP 1.5.

and in particular the power of the social and of social forces were of great importance to Spinoza. Spinoza argues that societies are important for human individuals, who are otherwise weak.⁹ By joining together, they increase their power to preserve themselves.¹⁰ At the same time, Spinoza realizes that societies based on shared affects and imaginative conceptions of themselves and the world are vulnerable, given the changeability of human affects. Thus, in his political works, and beginning even earlier, he seeks to show how human society based on human affects and imagination can be made more secure through

developing more reasonable institutions and customs.

Spinoza recognized the importance of social organization for human freedom and empowerment, although he was always sensitive to the drawbacks of social interaction, particularly in societies where humans are ruled by passions. The Spinozan sage, however, is always in society and shaped by society; moreover, Spinoza argues the sage needs society. So, Spinoza shows, since the sage cannot avoid society, he or she but must take it up as an object of investigation and ultimately as something to improve. For, who but the sage could shape and reform society to realize Spinoza's project to empower humans through the investigation of the natural world? Further, given the sage's need for society, how, but through improving society, could the sage reach the highest stages of human perfection?

1 THE YOUNG SAGE AND THE SOCIAL

From his earliest work, the *Treatise on the Improvement of the Understanding* (TdIE), to his final work, the *Political Treatise* (TP), Spinoza took the problem of the social extremely seriously. Indeed, in the middle of his life, Spinoza broke off from writing the *Ethics* to write the *Theological-Political Treatise* (TTP), citing unrest in his own city and country,¹¹ and finding the norms and customs of his society harmful to the pursuit of his own research into the natural world.¹² The citizens of his society, Spinoza despaired, seemed to passionately seek the conditions of their own enslavement, and to

40-58; Moira Gatens, *Spinoza's Hard Path to Freedom*. (Assen: Van Gorcum, 2011); Susan James, *Passion and Action the Emotions in Seventeenth-century Philosophy*. (Oxford; New York: Clarendon Press, 1997). Moira Gatens and Genevieve Lloyd have, individually and collectively, done excellent work on the social nature of Spinoza's affect theory, and on its contemporary usefulness in diagnosing social ills and for understanding the force of norms. I take my project to be in the same spirit as theirs, as with philosophers like Heidi Ravven, Etienne Balibar, Hasana Sharp, Alexandre Matheron, Aurelia Armstrong and Susan James, who have argued that Spinoza's theory of affects is central rather than peripheral to his philosophy. Matheron's work has been particularly helpful in developing my own view. There are no direct disagreements between us on the subject of this paper, but a fuller discussion of Matheron's contributions to the study of Spinoza's social and political philosophy is forthcoming. What I provide here is evidence for the thesis that the question of the social is embedded in Spinoza's project from the beginning of his career and that it explains the moves that Spinoza makes in Book Three of the *Ethics* -- providing the foundation for an interpretation of the unity of Spinoza's philosophy. In service of this aim, I provide a step-by-step interpretation of Spinoza's affect theory as a theory of the social. Given the persistence of the misunderstanding of Spinoza as a rationalist, and thus as one who, by definition, could not have taken these things seriously, I think this position merits further argument. Dan Garber, in a short piece "Dr. Fischelson's Dilemma" takes up the question of whether Spinoza's free man is supposed to avoid or engage with society. Although Garber agrees that it is the latter, his mode of arriving at this conclusion presumes a very different conception of reason than I propose here. Dan Garber, "Dr. Fischelson's Dilemma." *Ethica IV: Spinoza on Reason and the Free Man*. Ed. Yirmiyahu Yovel & Gideon Segal. (New York: Little Room Press, 2004).

9 E4P37S2, TP, 2.15.

10 TP 2.13, TP 2.15; TTP Chapter 4, 426.

11 Letter 30 to Henry Oldenburg, in Shirley (trans.), 843-844.

12 Piet Steenbakkens, "The Textual History of Spinoza's *Ethics*," in Olli Koistinen (Ed) *Cambridge Companion to Spinoza's Ethics*. (Cambridge: Cambridge University Press, 2009); Susan James, *Spinoza on Philosophy, Religion, and Politics: The Theologico-political Treatise*. (New York; Oxford: Oxford University Press, 2012).

denounce the conditions of their freedom.¹³ Yet, for Spinoza, the freedom of individuals seeking reason depends in part on the conditions of one's society, since, according to Spinoza, the free individual needs society.

Spinoza starts the *Treatise on the Emendation of the Intellect* by recounting the beginning of his own philosophical enquiries. The young philosopher finds himself seeking answers to the question of whether there really is a true good, given that the things of this world, the practices and norms of human communities contain many things that have no worth:

After experience had taught me the hollowness and futility of everything that is ordinarily encountered in daily life, and I realized that all the things which were the source and object of my anxiety held nothing of good or evil in themselves save insofar as the mind was influenced by them, I resolved at length to inquire whether there existed a true good.¹⁴

"All those objectives which are commonly pursued not only contribute nothing to the preservation of our being but even hinder it."¹⁵

The common pursuits of the life of his society, "riches, honors, sensual pleasure," characterize the "old ways" of life which the young philosopher will need to set aside, and leave behind in order to embark on his "new way of life." The pursuit of this new way of life, he recognizes, will involve leaving behind a known but uncertain good, for an event more unknown and uncertain path.¹⁶ Social life seems hollow to the young philosopher. The futile pursuits of the masses are mere distractions from the 'true good'. Particularly "those things men regard as the highest good: riches, money, sensual

pleasure"¹⁷ lead to "confusion and enervation",¹⁸ diminishing one's ability to think and act. These pursuits can be dangerous: "All those objectives that are commonly pursued not only contribute nothing to the preservation of our being but even hinder it, being frequently the cause of the destruction of those who gain possession of them, and invariably the cause of the destruction of those who are possessed by them."¹⁹ Thus, the young Spinoza rejects these goods that the common run of humans seek.²⁰

From this seemingly 'anti-social' beginning, we might expect the Spinozan sage, in this case the young Spinoza, to retreat from society and pursue a life of contemplation. Spinoza is cautious, and recognized the danger in what he was proposing to do, in trying to find what was really good for humans, and not just what their communities valued. Seeking for a higher happiness, while it may offer immense reward and power, also leaves one in a perilous position to the good of one's community.²¹ Fortunately,

17 TdIE, §3.

18 TdIE §4.

19 TdIE §7-8.

20 A quite natural reading of this is that Spinoza's sage ought to avoid society and the common pursuits of life, in order to seek reason and knowledge. Requiring the support of humans, particularly accepting favors from others in society is indeed explicitly prohibited by Spinoza in E4P70. Here, Spinoza proposes that the "free man who lives among ignorant people [should try] as far as he can to avoid receiving favors from them." While this would appear to mean that the free man should avoid interacting with the masses, Spinoza explains this immediately in the Demonstration and Scholium to Proposition 70. Spinoza writes, it is advisable to avoid favors so that one can avoid giving offense, since the free man's friendship is not based on giving and receiving favors, such as it might be among the ignorant. Rather, the free man ought to seek friendship. Spinoza explains: "[M]en, however ignorant, are still men, who in time of need can bring human help, than which nothing is more valuable." Accepting favors from other can be tricky, that is, one enters into a possibly irrational system of favors and favoring, which may yield behavior which is not rational, or best for us. However, even at their worst, humans are still useful and important, and it is always rational to join with them, although one should be careful in what manner one obtains and maintains friendships.

21 TdIE §2, 3.

13 TTP, Preface.

14 Spinoza, *Treatise on the Improvement of the Intellect*, in Shirley (trans.), *Spinoza: Complete Works*. (Indianapolis: Hackett, 2002), TdIE §1.

15 TdIE §7.

16 TdIE §4-7.

young Spinoza finds what he seeks – a true good; however, once he finds this true good (loving God and recognizing the true aim of life to be properly understanding oneself as part of Nature) he runs not *away* from the crowd, but *toward* them. Spinoza explains that once the sage has found the true good, he or she will immediately try to reform society to allow the masses to seek true happiness.

This then is the end for which I strive, to acquire the nature I have described and to endeavor that many should acquire it along with me. That is, my own happiness involves my making an effort to persuade many others to think as I do, so that their understanding and desire should entirely accord with my understanding and desire. To bring this about, it is necessary: 1) to understand as much about Nature as suffices for acquiring such a nature [model of the best for man], and 2) to establish such a social order as will enable as many as possible to reach this goal with the greatest possible ease and assurance. 3) Furthermore, attention must be paid to moral philosophy, an likewise the theory of the education of children, and since health is of no little importance in attaining this end, 4) the whole science of medicine must be elaborated...²²

As soon as Spinoza, seeker of truth, finds what is 'best' for one to pursue, he immediately argues that it is not enough to seek this for oneself. One must strive to achieve happiness for those around one.

The good which every man who pursues virtue aims at for himself he will also desire for the rest of mankind, and all the more as he acquires greater knowledge of God.²³

22 TdIE §14-15; There is also a similar idea in the *Short Treatise*, Chapter 6, where Spinoza writes, "...Whatsoever exists in Nature, if we entertain any wish about it, then we must always improve it, either for our own sake or for the sake of the thing itself. And since a perfect man is the best thing for us that we know of all that we have around us or before our eyes, it is by far best both for us and for all people individually that we should at all times seek to educate them to this perfected state." ST, Chapter 6, p. 71. This last quotation provides evidence that this improvement of the multitude is not merely instrumental.
23 Spinoza, *Ethics* in in Shirley (trans.), *Spinoza: Complete Works*. (Indianapolis: Hackett, 2002) *Ethics*, Book 4, Proposition 37 (E4P37).

Practically, on Spinoza's view, ensuring happiness for those around one requires the following: investigating what is actually good and bad for humans (moral philosophy), creating educational institutions for children, and elaborating the 'whole science of medicine'. It would appear that the individual's search for truth almost immediately becomes a project of social, political and scientific outreach. This requires more than just friendship with a few like minded individuals.²⁴ Social reform, indeed, seems to be part of the sage's project.

In the *Ethics*, Spinoza reaffirms this sentiment and goes on to write, not only that one should wish for others to seek the true good, but also that the individual who wishes to seek reason is better off in a community than alone.

The man who is guided by reason is more free [sic] in a state where he lives under a system of law than in solitude where he obeys only himself.²⁵

Despite his earlier worries that the actual pursuits of human societies are often vain and futile, Spinoza believes society to be good for humans, even those pursuing truth. Indeed, Spinoza argues that the sage needs society to develop fully his or her reason:

We can never bring it about that we should need nothing outside ourselves to preserve our own being and that we should live a life quite unrelated to those things outside ourselves. Besides, if we consider the mind, surely our intellect would be less perfect if the mind were in solitude and understood nothing beyond itself. Therefore there are many things outside ourselves that are advantageous to us and ought to be sought. Of these none more excellent can be discovered than those that are in complete harmony with our nature.

24 Spinoza's proposal that friendship is essential for the free individual is well known. (E4P18S; E4App. 12) However, I take this passage and those following it, to show that the sage's concern for others goes beyond this circle of friends, as Spinoza makes clear in E4App14 and in the Scholium to E4P70 (as argued in note 21).
25 E4P73D.

For example, if two individuals of completely the same nature are combined, they compose an individual twice as powerful as each one singly.²⁶

Spinoza seems to suggest here that the sage needs society – and not just for the purposes of mere survival. In the above quotation, Spinoza proposes that the intellect of the sage is less perfect in solitude. Thus, in addition to the sage's aforementioned duties of bringing those around them to understand the world as it really is, it would appear that these others help the sage improve his or her own knowledge. It would appear then, that I might rest my case here. Spinoza clearly proposes that the sage needs society, and that society is the condition of the existence and flourishing of the sage. However, we have not found out why, for Spinoza, this is the case. We have not yet seen the development of his arguments for this view, and of the larger theory of why it is that the sage needs society. We may still ask why the individual seeker of truth, who recognizes man's true good, needs anyone at all? It would appear from what Spinoza has said of the normal pursuits of society that keeping company with those following their passions would derail the free man from his path. Why does the sage need society at all? In the next section of the paper, I will delve further into Spinoza's arguments for this view. I will show that Spinoza's affect theory provides the explanation for how the sage is both conditioned by his or her society and how the sage might transform his or her society to create conditions for individual and collective emancipation.

2 AFFECT AND EMPOWERMENT IN SPINOZA'S SOCIAL THEORY

The *Ethics* is, with a brief exception in Book IV, focused on the project of individual empowerment, freedom and the path toward achieving *scientia intuitiva*. However, the problem

²⁶ E4P18S.

of our own affects and the way the affects of those around us shape our affects does not go away for Spinoza when he considers individual enlightenment. Present at the beginning of his work, it becomes later a pressing concern, as the politics of his own time increasingly imperil his project.²⁷ He comes to recognize that for the individual seeking reason to flourish the emotions of the people around them matter. They are, in important ways, the conditions of individual empowerment.

For Spinoza, individuals who follow reason and who understand the forces that affect them are nearly as 'powerful' as humans are able to become. For Spinoza, the more one follows reason, as one understands oneself and the world more adequately, the more one increases one's power to think and to act in the world. However, even an individual human who is maximally reasonable is still just a small part of the whole of Nature.

Nature's right is coextensive with her power. [...] But since the universal power of Nature as a whole is nothing but the power of all individual things taken together, it follows that each individual thing has the sovereign right to do all that it can do, i.e. the right of the individual is coextensive with its determinate power.²⁸

Humans are mere particles when considered as part of the whole of Nature.²⁹ Alone, an individual's power is too small to be able to achieve his or her goals, even the basic goal of self-preservation. In order to preserve themselves and to increase their power of acting in the world, Spinoza argues that individuals must join together.

²⁷ Hans Blom, *Causality and morality in politics: the rise of naturalism in Dutch seventeenth-century political thought*. Den Hague: CIP Gegevens Koninklijke Bibliotheek, 1995; Steven Nadler, *Spinoza: A Life*. (Cambridge, U.K. ; New York : Cambridge University Press, 1999).

²⁸ Spinoza, *Theological-Political Treatise*, Chapter 16, in Shirley (trans.), *Spinoza: Complete Works*. Indianapolis: Hackett, 2002, 527.

²⁹ *Ethics*, Book 4, Appendix 32.

The 'free individual' recognizes this need for other humans.³⁰ He or she understands that although they are parts of the power of Nature, they are very small parts.³¹ Only by joining with others can they realize and increase their power in Nature. The sage comes to understand that: "The more that combine together, the more right [power] they collectively possess."³² When a multitude of human individuals joins together in a political community, Spinoza suggests, they can potentially join their individual powers together.³³ This collective power enables the community to itself seek reason – to identify the ends that are best for it to pursue. However, the power of the collective, the community, and the organization of the passions of those in the community can be problematic for the free individual.

The problems that the passions of others in the community may pose for the individual seeking knowledge of the world will be the subject of the second half of this paper. In the next section, we will turn to Spinoza's theory of human power, which we will use to understand how the community can both empower and disempower an individual, according to Spinoza's view.

3 AFFECTS AND INDIVIDUAL POWER

Each individual has a certain power of acting and thinking, which Spinoza calls the individual's 'conatus.' The power of an individual can increase or decrease. At its minimal level, the conatus is the amount of power an individual needs to survive. At this minimal level, the individual is very weak, and has only a very confused understanding of its body the forces

in the world that affect it. Affects of pleasure or joy are signals that the power of the body and the power of thinking have been increased.³⁴ Affects of pain or sadness are signals that an individual's power of acting and thinking has been decreased.³⁵

The passive affects, sadness and its derivatives (e.g. fear, hatred), express a decrease in our power, making us less likely to be in a position to investigate the causes of our being so affected and thus removing ourselves from situations and forces that make us sad. Spinoza explains this:

Sadness diminishes or restrains man's power of acting, that is, diminishes or restrains the striving by which a man strives to persevere in his being; so, it is contrary to this striving, and all a man affected by sadness strives for is to remove sadness. But (by definition of sadness) the greater the sadness, the greater is the part of the man's power to which it is necessarily opposed. Therefore, the greater the sadness,

34 There are some who claim, e.g. Juhani Pietarinen (in correspondence) that we never experience active affects, since to do so would require that we have adequate ideas, which, such philosophers argue, we never do. Citing E2P24, P25, and P27, Pietarinen argues that all the ideas we gain from our bodies are inadequate. Pietarinen goes on to argue that since Spinoza specifically argues that we can have adequate ideas (E2p40), there must be a sense or power of reason beyond the mind-body union. This is a conception of disembodied 'reason' which, I would strongly argue, is interesting, but ultimately not Spinoza's conception of 'reason', since he clearly states that all of our ideas come from the body and bodily experience of the world (E2P23; E2P26). Since Spinoza argues that common notions are adequate ideas (E2P38-39), that we have adequate ideas (E2P40S2; E2P47), that our minds are sometimes active (E3P1) and thus that we can sometimes have adequate ideas, then we should conclude that for Spinoza, we can have adequate ideas. Insofar as we can have adequate ideas of our affects, we can have active affects. For more on the argument for the existence of active affects and their place in Spinoza's understanding of the process of achieving reason, knowledge and power, see: U. Goldenbaum "The Affects as a Condition of Human Freedom" in Y. Yovel and G. Segal, eds. *Spinoza on Reason and the Free Man*. (New York: Little Room Press, 2004).

35 Spinoza characterizes some of those emotions that signal an increase in the body's power the active emotions, and those that signal a decrease in power the body's passive emotions. *Ethics*, Book 3, Proposition 11 Scholium; E3P58-9.

30 TP, 2.15; James, 2011, 185.

31 *Ethics*, Book 1, Appendix.

32 TP 2.15.

33 William Sacksteder, "Communal Orders in Spinoza" in Genevieve Lloyd's *Critical Assessments*. (London: Routledge, 2001) 24; Robert McShea, "Spinoza on Power" *Inquiry* (Vol. 12, Spring 1969) 136-137.

the greater the power of acting with which the man will strive to remove the sadness, that is, the greater the desire or appetite with which he will strive to remove the sadness.³⁶

The active affects, on the other hand, increase an individual's power of striving (or, more precisely, express the increase in power).³⁷

If an individual is affected by passive affects, e.g. fear and sadness, its power decreases.³⁸ If the individual is affected by active affects, its power increases.³⁹ More adequate ideas increase the power of acting of an individual,⁴⁰ just as more inadequate ideas diminish the individual's power.⁴¹ One's ideas of oneself and the world produce one's understanding of the world and oneself, and shapes what one seeks – depending on one's ideas, affects and desires, one's power is increased or decreased.⁴² The more adequate one's ideas of oneself and the world, the more likely one is to follow 'reason', that is, to do things in the 'best way', and to seek those things which are genuinely good for one.⁴³ The more adequate one's ideas, the more one follows reason, the more one's power is increased.⁴⁴

To increase their knowledge and power, individuals must join with others. However, joining with others can be dangerous, particularly for the individual seeking reason, or the 'best' way to live, since human communities are generally organized through collective passions, rather than reason.⁴⁵ Few, if any, communities

are organized through reason alone. Affects and the imagination are the primary modes through which humans interact and join their power.⁴⁶

Human emotions and human imaginations create the foundation of social life, but because emotion and imagination are based on inadequate understandings of the world, this foundation is weak. Further, as I will show below, individuals are not immune to the emotions of others. There is a real fear, then, that the individual seeking reason may be infected by the baser emotions of others.

For Spinoza, the social emotions shape the way individuals and collectives conceive of their identity and affect the degree of individual and collective power. Depending on the accuracy of these self-conceptions and the degree of activity of the affects by which the group is coordinated, the individuals within the community will have a better or worse chance of following reason. Even so, Spinoza insists that free individuals are better off in society. If the sage wishes to seek reason they must, he argues, bring others along with them.⁴⁷

4 THE IMITATION OF THE AFFECTS AND THE FOUNDATION OF SOCIALITY

We are bound to and divided from those around us through our affects – love, hate, contempt, joy, fear, etc. To understand our social attachments and conflicts we must understand these affects. Affects are the building blocks, or better, the *motions* of social life. To understand the social, Spinoza will investigate the affects, their variety, their power, and their power over us.

He proposes that there are as many types of affects as there are objects in the world.⁴⁸ Our love, hate, admiration and contempt vary depending on whether or not it is a water bottle,

36 *Ethics*, Book 3, Proposition 11 Scholium.

37 *Ethics*, Book 3, Proposition 11 Scholium.

38 *Ethics*, Book 3, Proposition 11 Scholium.

39 *Ethics*, Book 3, Proposition 11 Scholium.

40 *Ethics*, Book 3, Proposition 1, *Ethics*, Book 3, Proposition 9.

41 *Ethics*, Book 3, Proposition 1, *Ethics*, Book 3, Proposition 9.

42 *Ethics*, Book 3, Proposition 6-Proposition 58.

43 *Ethics*, Book 4, Preface, Proposition 37, Scholium, and Proposition 22 Corollary. For a nice discussion of this see: Gerald Mara, "Liberal Politics and Moral Excellence in Spinoza's Political Philosophy." *Journal of the History of Philosophy*, (V. 20, no. 22) 132.

44 E5 Preface; E4Def8.

45 *Ethics*, Book 4, Proposition 37, Scholium

46 *Ethics*, Book 4, Proposition 37S, TTP, chapter 18.

47 TdIE § 14-15.

48 E3P56.

a puppy, or the whole of Nature that we love or hate. Not all of the objects we experience are alike. One group of objects, namely other humans, influences us in very special ways. We imagine that they, like us, desire things and strive to realize their desires. To the extent that we think that these others are like us, we take up their desires, their likes and dislikes as our own.⁴⁹ Spinoza calls this 'imitation' and defines it as, "the desire of something which has been engendered in us from the belief that others similar to ourselves have this same desire."⁵⁰ That is, through 'imitation', we endeavor to bring about whatever it is we imagine is conducive to pleasure or which we imagine others like us to desire.⁵¹ This is a process that begins in childhood and is a result of both physiological and psychological facts about humans:

For we find from experience that children, because their bodies are continually, as it were, in a state of equilibrium, laugh or cry simply because they see others laugh or cry. Moreover, whatever they see others do, they immediately desire to imitate it. And finally, they desire for themselves all those things by which they imagine others are pleased.⁵²

This imitation is bolstered by the desire for esteem. Individuals, from their earliest years, seek love and approval.⁵³ Children learn from their parents what is acceptable and what is not acceptable by what they praise and blame.⁵⁴

If anyone has done something which he imagines affects others with pleasure, he will be affected with pleasure accompanied by the idea of himself as cause.⁵⁵

49 Crucially, this likeness or apparent likeness may be *mistaken*. That is, we may think *x* is like us or like *y* and yet be wrong about both the likeness or the respect in which *x* is like *y*. I discuss this at length below, in the section on 'Error and Bad Norms.'

50 *Ethics*, Book 3, Proposition 27.

51 *Ethics*, Book 3, Proposition 29.

52 *Ethics*, Book 3, Proposition 32, Scholium.

53 *Ethics*, Book 3, Propositions 33-34.

54 *Ethics*, Book 3, Proposition 29.

55 *Ethics*, Book 3, Proposition 30.

Children's desire for esteem and acceptance causes them to internalize these values and make them their own principles for living. Spinoza cautions, however, that we ought not to understand 'that which is praised' and 'that which is blamed' as 'good' and 'evil'. He argues that in Nature, there is no right and wrong, no good and evil *simpliciter*. Spinoza insists that what a particular group values and calls 'good' might not mean 'what is best for us' or what empowers individuals, which is how Spinoza redefines 'good' and 'bad'. He writes:

Parents, by blaming former acts and often scolding their children on account of them, and on the other hand, by recommending and praising the latter acts,-- have brought it about that the emotions of sadness were joined to one kind of act, and those of joy to the other... Hence, according as each has been educated, so he either repents of a deed or exults at being esteemed for it.⁵⁶

In general, this process works as follows: we strive to increase our pleasure by bringing about what we desire and what we imagine others desire.⁵⁷ When we do what we believe will bring pleasure to others and are praised, we feel good about ourselves. This 'esteem' we receive from others increases our power.⁵⁸ The more praise we receive, the more our esteem increases. The more our self-esteem increases, the more our power increases. Esteem is a built-

56 *Ethics*, Book 3, Definition of the Affects, XXVII.

57 We may, of course, be wrong about what others desire. More below.

58 There is an important difference, for Spinoza, between esteem and what we might think of excess of esteem, e.g. pride, and deficits of esteem, e.g. humility and what Spinoza calls 'self-abasement'. Although Spinoza prizes self-esteem because it enhances individual power (E3P53) he argues that pride, humility and self-abasement are bad for us, since they are miscalculations of self-esteem. Being prideful, we err by esteeming ourselves too much (E3DefAff 6 and 28; E4P48-49); being humble, we err (E3DefAff 26; E4P53) by focusing on our weakness, and thus diminishing our power; in self-abasement, we err by esteeming ourselves too little (E3DefAf29). Ultimately, for Spinoza, error in estimation of anything, ourselves included, can decrease our power.

in motivator for social conformity, for seeking to please others. Spinoza spends much of Book III of the *Ethics* investigating this motivational force.

Spinoza explains that the desires of the *self* move outward toward others if they are like us; we take up what we imagine to be their desires as desirable. Even if we do not know the individuals in question, we seek, in general, to conform to what we believe are the expectations and values of others. Spinoza is clear about this: "We endeavor to do whatever we imagine men [men for whom we have felt no emotion] to regard with pleasure, and on the other hand we shun doing whatever we imagine men to regard with aversion."⁵⁹ Even for those individuals whom we don't know or care about, we still aim to act in a way that they would approve and seek to avoid their disapproval. We do not just seek to act in a way that others approve we also seek to align our preferences, values and desires with theirs. Spinoza explains:

If we imagine that someone loves, desires, or hates something that we love, desire or hate, this very fact will cause us to love, desire or hate the thing more steadfastly. But if we imagine he dislikes what we love, or vice versa, then our feelings will fluctuate.⁶⁰

Spinoza explains this process as: 'the imitation of the affects.'⁶¹ He explains how this works in great detail in Book III of the *Ethics*.⁶²

This 'imitation' of the affects of those around us, for Spinoza, is the foundation of all

social life.⁶³ Through this imitation, we become trained as members of the community. We take up the values of others, we come to value what they value and to shape ourselves into the kinds of beings who will merit esteem from those around us, while avoiding blame and negative judgment. Becoming a member of a social group means valuing those things the group values. This 'common valuing' starts at a stage too early to resist consciously. How we act in the world, how we do things and how we understand the world are influenced by common customs and practices first of a family, then of a social group. We imitate others, and learn from those we wish to please how to act in the world, what is right and wrong, respectable and shameful. We learn how to obtain praise that feeds our self-esteem.⁶⁴ These affective-imaginative connections can be very powerful. These shared affective-imaginative connections can form the basis of stable communities and can increase the power of those who join them.

However, because this is an automatic process, a process that involves the affects almost exclusively, the values we take up may not actually be 'good' for us, in Spinoza's sense. Not all of the things our community values may actually be 'rational', leading us to genuine increases in power and knowledge. In the next section, I will take up Spinoza's answer to the question of irrational, 'bad' or 'disempowering' values, norms and community practices.

5 ERROR AND BAD NORMS

Just because the community values something doesn't mean that it is necessarily good for us as individuals or for the group as

59 *Ethics*, Book 3, Proposition 29.

60 *Ethics*, Book 3, Proposition 31.

61 *Ethics*, Book 3, Proposition 27, Scholium.

62 He sets the stage for this discussion by explaining the ways in which the human mind and body can be affected by external objects.(E3P2-E3P17) From E3P27 to E3P57, he explains how, depending on our orientation towards a particular individual can affect us. If we love something, than we will love whatever we imagine to be pleasing to that individual (E3P19), whereas, if we hate something, we will hate whatever gives it pleasure (E3P23) and love whatever gives it pain (E3P20—what we might call the *schadenfreude* proposition).

63 Alexandre Matheron, *Individu et communauté chez Spinoza*. (Paris: Éditions de minuit, 1969) 150-167.

64 *Ethics*, Book 3, Proposition 17, Scholium; *Ethics*, Book 3, Proposition 29, *Ethics*, Book 3, Proposition 31 Corollary, *Ethics*, Book 3, Proposition 32 Scholium, *Ethics*, Book 3, Propositions 33-34.

a whole. Error creeps in at the point where we identify the causes of our pleasure and pain. Spinoza explains that anything can indirectly be the cause of pleasure, pain desire.⁶⁵ If we experience pain, then we will dislike whatever it is we believe to have caused the pain; however, we might misidentify what actually caused our pain, and thus hate something that may not be bad for us.

For example, if someone encounters a dog for the first time, and it bites, the idea of a dog may be associated with the feeling of fear or pain for that individual.⁶⁶ When we experience objects that resemble those that have caused us pain in some relevant respect, we will avoid it, and we will experience pain. When we encounter objects that resemble those that have caused us pleasure in the past we will approve that thing, and seek it. The individual bitten by the dog may come to fear all dogs, not just that original dog. Or perhaps the person bitten by the dog was actually mistaken, and what bit him or her was actually a wolverine. In that case, what the person imagines to be a dog is associated with pain. When that individual encounters other dogs, they may be afraid, thinking that this is just another scary 'dog'. By misidentifying the cause of their initial fear, the individual's error ramifies, blaming all dogs and dog-like entities for the sins of one wolverine.

We may accidentally love something that only accidentally appears good, like something we've loved in the past, or we may hate something or someone for no good reason. For Spinoza, this is a normal fact of human psychology, and yet it can be completely maladaptive. When we do not understand the causes of our desires, likes and dislikes, we are bound to have a few things that we like or hate for no good reason.

⁶⁵ *Ethics*, Book 3, Proposition 15.

⁶⁶ E3P21Proof, E2P18, E3P14; E3P15, and E2P22 (see footnote 41 above).

This error can easily ramify, since those things that resemble in some respect (not necessarily even the right or relevant respect) things that we love (which we believe to cause our pleasure), we will also love. Spinoza writes,

From the mere fact that we imagine a thing to have something similar to an object that is wont to affect the mind with pleasure or pain, we shall love it or hate it, although the point of similarity is not the efficient cause of the emotions.⁶⁷

Thus, we may have an entire set of false beliefs, and a set of 'bad desires' that rest on these false beliefs. We may misidentify those things we believe to have caused us pleasure and that we therefore love, but which are actually bad for us. Those things that are 'bad for us' are those that decrease our power overall, although we associate them with pleasure. Without understanding causes, we are liable to massive error about what is good and bad for us, that is about what actually increases our power. We may actively pursue, in the course of attempting to preserve ourselves, things that actually decrease our power. The source of our error can be two-fold: we can be wrong about identifying causes, and we can also be wrong about identifying likeness, or associating ideas. Let's consider an example.

(1) We love **a** and **b**.

(2) We love **a** and **b** for reasons (beliefs) F and G.

F: **a** causes us pleasure.

G: **b** is like **a**.

(3) We could be wrong about F, G or both.

We might be wrong to love **a**, because F may be false. It might not be **a** which causes us pleasure at all, but rather something constantly conjoined to our experience of **a**. If F is false, it

⁶⁷ *Ethics*, Book 3, Proposition 16.

may still be harmless to love **a**, but it may still be irrational. However, if F is false, and something else is causing out pleasure, then **a** may be bad for us, that is, it may actually decrease our power, and rather than causing us pleasure it may cause us pain, which we may blame on something else.

Furthermore, we may be wrong on the matter of likeness, that is G may be false. G, however, can be wrong in more than one way. **a** might not be like **b** at all, and we may just have mixed them up somehow, e.g. someone may have falsely told us that **a** is like **b**. **a** might be like **b**, but not in the relevant respect. That is, **a** and **b** may have some property in common, but not the property in virtue of which **a** caused us pleasure. That is, **a**, for example, might be a chocolate covered bunny, which caused us pleasure because it was chocolate. **b**, then, might be an actual bunny, that is, one made of young rabbit-meat, etc. and not made of chocolate. So, while it would be correct to say that **a** and **b** are similar in some respect, they are not similar in the relevant respect of 'being made of chocolate'. We may discover we have a chocolate allergy, and thus discover that **a** is bad for us after all. This may lead us to fear **a**, but also to fear **b**. Fear of **b**, given the fact that **b** is not made of chocolate, is unfounded in this case. Actual bunnies may indeed be delicious, although not a great source of nutrition.⁶⁸

For Spinoza, when we investigate and finally understand the real causes of our affects, desires, likes and dislikes, we can reappraise, at least to a certain extent, the objects of our

likes and dislikes, and thereby change what we seek.⁶⁹ Reason, then, is understood as seeking what is actually good for us, and avoiding what is actually bad for us.⁷⁰ There is an important caveat to mention here: even though without reason, we may not be able to identify these errors, with reason we might not be able to do much more.⁷¹

Understanding how individuals make such evaluative errors is important for diagnosing individual error and irrationality, but it also tells us something about what we might call 'collective error.' Just as individuals seek things which they believe to be good, but are really bad for them, so collectives, or groups can seek or value those things which either seem good, or once seemed good, but are actually 'bad' for them, in the sense of diminishing the power of the group as a whole or diminishing the power of individuals in the group. The norms and practices

69 Spinoza is clear that we do not have complete power over our affects and that even when we see the better option we are sometimes compelled to do the worse. He also notes that we do not have complete control over what we like and dislike, as he explains in ST chapter on 'reason,' (Chapter 21, 92-93) where he shows that there is a subset of our passion which no adequate ideas or reason can overcome. He calls these, the passions we have through experience. However, should we gain this capacity to see the better and actually do the better, this would be because of an increase in our reason (E4P66).

70 E4P24; E4P59Proof; E4P65-66; He also sees 'reason' as a stage in the progression of knowledge. It is not the top of the ladder. See: H. De Dijn, "Ethics IV: The Ladder Not the Top," in Y. Yirmiyahu and G. Segal, *Ethica IV: Spinoza on Reason and the Free Man*. (New York: Little Room Press, 2004) 37-56. Rather, understanding Nature in itself, and not from the point of view of our human needs and interests, is in fact beyond reason. E2P40SII) *Scientia intuitiva*, understanding how the parts of Nature fit together is the highest form of knowledge, above reason.

71 Reason may allow us, Spinoza argues, to see the better, but we may still find ourselves powerless to choose this better option. Spinoza writes, "Reason has no power to lead us to the attainment of our wellbeing." (ST, Chapter 21-22; *Ethics*, Propositions 15, and 16) Reason, it would appear, cannot fight our most disabling passions. Rather, we need another strategy, one that Spinoza provides in Book 4, E4P7: "An affect can only be controlled or destroyed by another affect contrary thereto, and with more power for controlling affect."

68 Rabbits, in this case, are not as silly an example as we might have originally thought. The likeness of rabbits to other fleshy forest beasts (and the scarcity of larger mammals) has fooled many into thinking they might be just as good a source of nutrition as, for example, deer. Such individuals have been stricken with what is sometimes called 'rabbit starvation', Vilhjalmur Stefansson, *My Life With the Eskimo*. (New York: Macmillan, 1913).

of our community are shaped by the history of the community, that is, by those things that have been the sources of praise, blame, love and hate by those in the group (or by powerful members in the group).⁷² At a certain point in its history, our community may have formed the following rule, R, in order to ensure the peace and stability of the community:

R: Those who question community elders are to be summarily beaten and jailed.

At a certain point in our community's past prohibiting dissent in this way may have seemed useful, for example, when in the midst of war, disease or struggle for survival. For Spinoza, it should be said, there is no requirement that it was ever *actually* useful. This practice may just have *seemed* useful at a certain time to a certain group of individuals.

The member of the group's beliefs in R's utility, their preference for it over other ways of solving the problem of communal peace and stability creates a set of values that shapes the communities norms and practices, which are then taken up by new members of the community. Over time, this rule may have softened into something like an informal norm. Dissent is no longer punished, perhaps, by beating or imprisonment, but through informal means of social exclusion or disparagement. Meanwhile, those who are least critical gain favor, and those who cause trouble or ask too many questions are relegated to poorly remunerated positions. We may come to feel that it is a mark of our society that we are fully unified and do not ask questions, and thus come to be proud of this manner of behavior. These norms and ways of valuing people and behaviors may come to seem quite natural to us; we come to see them as

necessary, and indeed identify them as the cause of our community's peace, unity and strength. However, we could be, and Spinoza argues that in this particular case, we are, wrong. Norms and rules that prohibit dissent may, and Spinoza argues do, diminish the power and stability of the community.⁷³

Just because these norms are actually be harmful doesn't change the fact that we still value them, we still follow them. I take this to be the upshot of Spinoza's arguments that what those things we value because we believe that they give us pleasure need not be the cause of our pleasure. We will love and value these norms because of our (false) belief that they are the cause of our pleasure, or in this case, peace and community strength. Thus, for the community, what is believed to be the cause of peace, in this case, prohibiting dissent, will be valued even if prohibiting dissent does not make the community peaceful, but rather, on Spinoza's view, is a bad way to run a state.⁷⁴ I have used the example of a society banning dissent, because it is one that Spinoza explicitly addresses. In the *Theological-Political Treatise*, Spinoza argues that it is always better to allow dissent in some forms than to prohibit it entirely.⁷⁵ States that prohibit dissent are less powerful and less free than those that allow citizens to speak their minds. Prohibiting dissent, on Spinoza's view, weakens a state.⁷⁶ Thus, such a norm, however useful in the past,

⁷³ TPP, Chapter 20.

⁷⁴ TTP, Chapter 1, Chapter 20.

⁷⁵ TTP, Chapters 19-20.

⁷⁶ TTP, Chapters 19-20; Michael Rosenthal, "Spinoza's Republican Argument for Toleration." *The Journal of Political Philosophy*, Vol. 11, No. 3, 2003, pp. 320-337; Robert Misrahi. "Spinoza, tolerance et liberte d'expression." *Magazine litteraire*, No. 363, 1998, pp. 26-27; Steven Nadler, *A book forged in hell: Spinoza's scandalous treatise and the birth of the secular age*. (Princeton, NJ: Princeton University Press, 201); Steven Smith, *Spinoza, liberalism, and the Question of Jewish Identity*. (New Haven: Yale University Press, 1997).

⁷² TTP, Chapter 17, 548-9; TTP, Chapter 3, 418.

is a 'bad norm', diminishing the power of the society as a whole and diminishing the power of the individuals in the society who are affected by it. Once we recognize that our community has a 'bad norm', one based on an error, and one which diminishes the power of those in the society, what can one do?

What is the condition of the individual, for example, in a community that has banned critical discourse, or free investigation into the natural world? How does the community constrain the power of this individual?⁷⁷ What are his or her resources for changing the community norm? Or, would it be better to leave the community? We know that it is better to be in society, on Spinoza's view, than alone, so we cannot abandon the society to live according to our own rule. If we are in a community that restricts that which is actually best for us, what is rational, then, surely, we must do something to mitigate this enervating power?

6 THE SAGE AND SOCIETY

Let's consider again the quotations from sections §1 to §15 of the *Treatise on the Improvement of the Intellect*. Spinoza finds himself at odds with what those in the community think is important. He seeks a different kind of life from the 'vain and futile pursuits' of his neighbors, §1-§3. He writes of the difficulty of removing oneself from society, and the need to appear to follow the norms of the community while one searches for truth.⁷⁸ As soon as he finds what is 'best' and

'reasonable', what is the best way to live, he recognizes the need to reform the community in such a way that others may seek this 'best' along with him. Thus, he argues, we need to improve the sciences of morality, medicine and expand education in order to improve the community, so that it might be supportive of the path to reason. These are the words of a young and optimistic man, one who will come to see that uprooting community norms and practices and reforming one's society is not as easy as it may appear, and it is certainly not as easy as recommending that one follow what one has discovered as the 'true' good as opposed to the community's 'futile' pursuits.

For Spinoza, dissent is a natural result for someone seeking to follow the rocky path to reason. When one submits one's actions and the practices one follows to the test of reasons, to see if these actions are actually what is best for one, one can easily find oneself at odds with the norms of the community. This is a process Spinoza describes of his own development in the *Treatise on the Emendation of the Intellect* and we can find this tension between the rational individual and the imaginative community in Spinoza's own life.⁷⁹

Excommunicated from the Amsterdam Jewish Community at age of 24 for his 'beliefs and actions', vilified for his critique of the power of religion in the *Theological-Political Treatise*, Spinoza knew well the difficulty of being at odds with one's community, and his eventual exile showed him the power of the community both to protect and to harm.⁸⁰ He lost the protection of the community and found himself finally

⁷⁷ Moira Gatens has shown the power of Spinoza's answer to this question in her interpretations of the work of George Eliot, in Gatens, Lecture Two, *Spinoza's Hard Path to Freedom*. (Assen: Royal Van Gorcum, 2011).

⁷⁸ "To speak to the understanding of the multitude and to engage in all those activities which do not hinder us from our aim For we can gain no little advantage from the multitude, provided that we accommodate ourselves as far as possible to their level of understanding. Furthermore, in this way they will give a more favorable hearing to the truth." TIE [§17].

⁷⁹ This has been noted by Colin Marshall, in "Spinoza on Destroying Passions with Reason," *Philosophy and Phenomenological Research* (vol. LXXXV, No. 1, July, 2012), 158.

⁸⁰ Y. Yovel, "Why Spinoza Was Excommunicated", *Commentary* (64:5 (1977: Nov)), 46; S. Nadler, *Spinoza's Heresy*. (New York: Oxford University Press, USA 2001)

harassed out of Amsterdam.⁸¹ We can find further echoes of his own biographical struggles with communal norms in the *Theological-Political Treatise*. There, he argues, that every state should allow for the freedom to philosophize, for if it did not, it would exclude its 'best' citizens, thus ultimately disempowering the state. He further argued against the idea that one could not critique religious dogma, particularly where it overlapped with natural science. Prohibitions on philosophizing, Spinoza argued, limit the power of humanity, undermine religion, and misunderstand the nature and scope of religious authority, which is ultimately limited to morality and faith, not to philosophy, or the investigation of the natural world.⁸²

Spinoza's social theory in part emerged in part from his own struggles following community norms that he knew were not optimal, and by being alienated from his own community for rejecting their beliefs. In his own life, Spinoza learned that following reason can leave one without the support of one's community. The road to reason, then, is rocky not just because it is difficult and requires mental attention, but it is hard because there are hardships, and it is dangerous, since one risks alienating those upon whose power one relies, and those among whom one's identity is shaped.⁸³

81 S. Nadler, *Spinoza: a Life*. (Cambridge, U.K.; New York: Cambridge University Press, 2001)

82 Spinoza, *Theological-Political Treatise*, in Shirley (trans.), *Spinoza: Complete Works*. (Indianapolis: Hackett, 2002), TTP, Chapters 14-15

83 This explains Spinoza's preoccupation with norms and customs, which some commentators have interpreted as a sign of Spinoza's conservatism, e.g. R. Prokhovnik, "From Democracy to Aristocracy: Spinoza, Reason and Politics." *History of European Ideas*, (Vol. 23, issue 2-4, 1997) 107. Others have attributed to Spinoza a 'basic sociability', Gatens and Lloyd, *Collective Imaginings*. 14. While I think the notion of 'sociability', at least in its 18th Century context is misapplied to Spinoza. [Citation removed for blind review], Gatens and Lloyd propose that Spinoza outlines a theory in which a social imaginary is created in order to

7 SPINOZA'S FEAR OF THE MULTITUDE

In *Spinoza et la politique*, Etienne Balibar argues that there is a tension that emerges in Spinoza between the individual seeking reason and the multitude – the society in which the individual finds him or herself. Balibar argues that this tension betrays Spinoza's distrust and fear of the common people and the passions.⁸⁴ Balibar is not wrong about this tension. Indeed, Spinoza offers evidence in Proposition LXX of the *Ethics* Book IV: "The free man, who lives among the ignorant, strives, as far as he can, to avoid receiving favors from them." From this quotation we might think that Spinoza is counseling the sage to live apart from society, even while within it. Does Spinoza think the free individual should keep away from the common and ignorant multitude altogether? In the definition and proof of this proposition, Spinoza explains that accepting favors, in particular, means that one is obligated to do things for reasons that may be other than according to reason. What becomes clear in Spinoza's code for the free man in Book IV, is that the sage, by following reason, will be according an alternative set of values, and will thus act differently and for different reasons than those around them. This tension between the sage and the common people is indeed one that Spinoza recognizes.

bolster political community. Heidi M. Ravven in "Spinoza's Intermediate Ethics For Society And The Family" (*Animus* 6 (2001): 80–95) offers a similar suggestion. I take the present argument to support these readings of Spinoza's political theory, and I am here to spell out the details of Spinoza's social theory of the affects, which he sets out in the *Ethics*, Books Three and Four.

84 Etienne Balibar, *La crainte des masses: politique et philosophie avant et après Marx*. (Paris: Galilee, 1997); We can find stronger versions of this thesis in Leo Strauss, *Spinoza's Critique of Religion*. (Chicago: University of Chicago Press, 1997) and Steven Smith, *Spinoza, liberalism, and the question of Jewish Identity*.

What is important about this tension is that it is not just a tension in Spinoza's thought -- it is a real tension that we find in the world. Individuals seeking reason really do come into conflict with those in their society. That Spinoza's theory identifies and indeed accurately predicts that there will be such a real tension is a credit to the theory. The solution Spinoza devises for this tension is what we ought to examine in order to discern his true view of the common people. This solution is twofold: on the one hand, we need to educate and improve the conditions of the common people.⁸⁵ On the other hand, he argues we must include them in politics⁸⁶ and indeed change our form of government to be as democratic as possible.⁸⁷ More democracy, and more education are necessary, Spinoza argues, to eliminate the tension between the sage and society.

Beyond Balibar, there is another group of philosophers who worry that Spinoza is in fact, offering just another version of the Stoic sage -- one who eschews society and blames humans for their emotions. Finding Spinoza's attention to the emotions initially promising, these thinkers find his periodically negative talk of the passions and his despair at the behavior of the common people to support a kind of anti-humanism that amounts to a rejection of those things, which in their view, give human life meaning and value. These readers find Spinoza's dismissal of the passions disappointing, and come to see in him the return of a Stoic rejection of the passions and rejection of common people and common life.⁸⁸

85 TdIE §14-15.

86 TP 7.27.

87 TP 11.1; TP 7.2; TTP, Chapter 5; TTP, Chapter 16.

88 Two such philosophers, Lilli Alanen, and John Cottingham have been generous enough to discuss these issues with me. Their conceptions of Spinoza are not wrong, but the passages they cite in which Spinoza appears to be rejecting the passions and the common people can

There is evidence for their worries, and indeed, there are several places where Spinoza clearly seems frustrated with the fickleness, ignorance and fear-driven actions of the common people.⁸⁹ He also speaks of the 'passions' as things to which we are in bondage.⁹⁰ This alone might be enough to suggest that Spinoza is offering yet another rejection of the passions. Indeed, Spinoza does reject the 'passions' -- what he calls 'passive affects', fear, pain, sadness, and their related affects. Moreover, he does think the common people in can be terrifying, and that they are probably too ignorant and superstitious to do philosophy.⁹¹ However, he doesn't blame them for their ignorance, nor does he blame them for their passions. The passions are unavoidable. Spinoza neither blames individuals for their passions, nor does he blame them for their ignorance. Rather, he blames the culture, religion and government that keep the people ignorant, and not the people themselves. Spinoza writes:

As for the populace being devoid of truth and judgment, that is nothing to wonder at, since the chief business of the state is transacted behind its back, and it can but make conjectures from the little which cannot be hidden...So, it is a supreme folly to wish to transact everything behind the backs of the citizens.⁹²

be understood within a larger project, a larger framework in which Spinoza at first despairs at the ignorance and violence of the common people, and then finally comes to see this as the mission of the sage to find ways to intervene, to improve life not just for those seeking reason and *scientia intuitiva*, but for all. We also find some evidence for this in Matheron's proposal for the change in Spinoza's views of the multitude after 1677. Alexandre Matheron "Le probleme de l'evolution de Spinoza du Traite theologico-politique au Traite politique," in Edwin Curley and Pierre-Francois Moreau (Eds), *Spinoza: Issues and Directions* (Leiden: Brill, 1990).

89 TTP, Preface.

90 EIV Pref.

91 TTP, Preface.

92 TTP, Chapter 4, p.426; TP 1.1; E3App32; TP 1.5; E4App32; TP7.27.

Spinoza explicitly argues that, unlike those moral philosophers who create a model of human nature that is impossible to achieve, and then blame people for their passions, he will do no such thing.⁹³ Instead, he will try to understand the affects, just as one investigates any other aspect of the natural world. He will treat the passions as if they are “points, lines or planes.”⁹⁴ One does not judge a triangle for being obtuse. In the same way, Spinoza will seek to understand the nature of human properties, of which passions are basic.

We must place these passages within the larger context of Spinoza's project, which is fundamentally, and as I have argued, from its beginning, a project in which individual empowerment is seen as only possible in the context of collective emancipation. The individual, Spinoza realizes in the *Treatise on the Emendation of the Intellect*, cannot seek enlightenment alone. Thus, the ‘road to reason’ for the sage, leads through the social and requires collective cooperation and empowerment.

Spinoza's disappointment and despair at the behavior of the common people must be taken in the spirit of this collective project. Anyone who attends to the wellbeing of humans cannot help but despair at the occasionally destructive power of humans in large groups. While this despair may be natural, it is not, for Spinoza, ultimately helpful. If we despair at the condition of the common people, and at the effect of their ignorance on the lives of others, we do nothing to ameliorate the situation, and merely diminish our own power. Instead, we need to understand the behavior of other humans, individually and collectively, in order to understand what, if

anything, we can do about general ignorance or viciousness. Spinoza, as a theorist of human *potentia*, must have been just as frustrated to see humans fearful, weak, violent and in pain as we are at these same phenomena today.⁹⁵

8 CONCLUSION

On Spinoza's view, humans seek society because we are weak and passionate creatures.⁹⁶ Moreover, we are born into societies that shape the very forces that can increase or decrease our power – our ideas of the world and our affects. These ideas of the world and what is best for us are shaped socially, through the mechanism of our affects and our conatus, or our power of striving. These ideas may be, and often are, very confused. They are often based on imaginative views of the world, and although they unite the community, they may not be best for us, individually or collectively. As we seek reason, we may come into conflict with these communal ideas or norms, since, as our ideas become more adequate, we may come to reject the inadequate ideas of our community. Reasoning and increasingly adequate ideas can lead us into conflict with our community, leading us to diminish our power no matter which path we seek. If we seek to increase our power and critique the norms of the community, we may be thrust out of the comfort of the community.

⁹⁵ Scholars also worry that, for Spinoza, improving the lives of others is of merely instrumental value. The sage seeks to improve the lives of others because it will better his or her own chances for successfully investigating the natural world. Spinoza discusses this, however, as an obligation, as a requirement. Further, as humans are part of the world, it is intrinsically valuable to understand them. Spinoza's entire system of ethics is shaped around the needs of human beings. Although it might not satisfy the worry about instrumentalism, and indeed we may worry about this view on its own, but given this background, it is not a mark against his view that seeking the wellbeing of others should be sought because it improves human life, including, both directly and indirectly, the life of the sage.
⁹⁶ TP 2.15.

⁹³ “I shall consider human actions and appetites just as if it were an investigation into lines, planes or bodies.” E3Pref; TP1.7.

⁹⁴ E3Pref; TP1.7.

We seem to have two non-optimal choices: 1) We can reject the ideas of our society, thereby losing their protection and likely decreasing our overall power; or, 2) we can follow the norms of the community, through which we diminish our own power by following irrational norms, practices and beliefs of the community.

Spinoza chose a third way. He proposed that we could follow the norms of our community while attempting to change them.⁹⁷ Ultimately, what Spinoza recognizes and identifies, is the hard problem of individual and social change, when what we seek to change are practices and beliefs which are tied up with our affects. The affective force of the norms and values of our community can be barriers to both individual and collective empowerment, reason and freedom, in Spinoza's view. Reason, so powerful and so important for directing humans to live the best life possible, is, in such situations, much weaker than the affective forces that bind individuals to even the most irrational disempowering norms.⁹⁸

On our own, we humans are less able to understand the variety of causes by which we are affected, and so, for Spinoza, the best way to increase our power is by joining with others. Through joining with others, we are able to coordinate our efforts in identifying what's best for us. Communities unified through aligning the emotions and imaginations of individuals may be based on error. That is, they may praise things that actually are harmful and they may blame things that are actually helpful. Ultimately, being part of a society based on imaginative conceptions of the world is empowering, in Spinoza's view. Our communities can develop and change based on the quality of the imaginative views that shape individuals within them. As both

Lewis Feuer and Susan James point out, for Spinoza, collective human interaction, in the form of states, communities and societies is the medium through which individual power and knowledge is increased.⁹⁹ Spinoza was no hater of the community. Rather saw its empowering and disempowering potential for individuals seeking knowledge.

To increase our power, to increase our knowledge of the world, we must join together. By doing so, we coordinate our emotions with others in the community. However, since most communities are organized imaginatively, we may take up bad values, maladaptive practices. Yet, because our emotions are formed in these communities, we may not be able to see their harm. Even if we can understand that such customs are harmful, they can be difficult to uproot, since they are based on emotions that have shaped our behavior, our values, and our identity from childhood. Questioning the norms of the community is not only difficult for the individual as a crisis of identity. The community, if its norms and values are questioned, may turn against the individual. If it does so, the whole weight of the community, its members and their collective power can be brought to bear against the dissenter.

Spinoza worried about the power of social customs, especially religious prohibitions on research into the natural world, and the ways in which the masses could be used for the purposes of unscrupulous religious and political leaders who kept them weak and ignorant. An ignorant and passionate multitude, made weak by social and political exclusion, kept from the truth by unscrupulous ideologues was a terrible

97 TdIE, §17.

98 ST, Chapters 21-22.

99 Susan James, "Creating Rational Understanding," 185; Lewis Feuer, *Spinoza and the Rise of Liberalism*, (New Brunswick, NJ: Transaction Books, 1987).

force for chaos which could weaken any state and thus weaken any individual's chances for empowerment within it.¹⁰⁰ This is as true in Spinoza's time as it is our own. To counter the power of passion and superstition we need more than reason alone. We need to find ways to fight communal affects with affects to reshape the norms and practices of our communities. For Spinoza, effective social and individual change requires taking into account the affective force of such norms, practices and beliefs.



100 TP 7.27.

SERVIDÃO HUMANA E IMANÊNCIA NA FILOSOFIA DE BENEDICTUS DE SPINOZA

HENRIQUE LIMA DA SILVA *

INTRODUÇÃO

A servidão humana no spinozismo transcorre no campo jurídico, pois se trata da perda do *sui iuris*. No entanto, surge a questão de sabermos qual é o sentido dado por Spinoza a esse termo. Com isso, veremos de que maneira a modernidade e, sobretudo Spinoza, entendia esse conceito bastante suscitado dentre as questões políticas da época. Tal conceito é trabalhado desde o medievo, mas é, sobretudo, em sua receptividade entre os modernos que teremos algumas nuances que pontuará a sua distância e recusa da concepção dada pelos medievais. Fazendo uma análise sobre as diferenças operados nesses dois períodos Norberto Bobbio¹ ressalta os pontos significativos que marcaram essa transição, que são: uma nova concepção de razão, adequado ao novo papel do homem no cosmo, bem como uma nova concepção de natureza. Não só essas acepções, mas temos outras que nos ajudarão a fazer tal distinção para que possamos delimitar os avanços conforme as diferenças evidenciadas na modernidade, sobretudo no spinozismo. Neste sentido, iremos expor o que a modernidade representa nesse percurso conceitual histórico uma ruptura com a estrutura conceitual medieval não só no campo da metafísica, mas também no campo ético-político.

* Mestrando do CURSO DE MESTRADO ACADÊMICO EM FILOSOFIA – CMAF da UNIVERSIDADE ESTADUAL DO CEARÁ – UECE.

1 BOBBIO, Norberto. *Thomas Hobbes*. 1991, p. 137.

1.0 PRIMA SIGNIFICATIO: O CONCEITO DE SERVIDÃO HUMANA NO PREFÁCIO DA EIV²

Spinoza definirá o conceito de servidão humana no Pref. da EIV como a impotência humana de regular (*moderandis*) e coibir³ (*coercendis*) a força dos afetos (*afectuum viribus*). De modo que o homem sujeitado (*obnoxius*)⁴

2 Para a citação das obras de Spinoza, utilizaremos as siglas **TTP** para o *Tratado Teológico-Político*; **TP** para o *Tratado Político*; **Ep** para as *Cartas* e **E** para a *Ética*. Quanto às citações referentes às divisões internas do *Tratado Político* e do *Tratado Teológico-Político*, utilizaremos algarismos romanos para as grandes divisões (Partes ou Capítulos) e algarismos arábicos para as subdivisões (parágrafos ou outras); já para as citações internas da *Ética*, indicaremos a parte citada em algarismos romanos, seguida da letra correspondente para indicar as definições (d), axiomas (a), proposições (p), prefácios (Pref), corolários (c) e escólios (s), com seus respectivos números.

3 Aqui, mais precisamente com esse termo, optamos por usar a tradução da *Ética* do Grupo de Estudo Espinosanos coordenado pela professora Marilena Chauí, pois a tradução que usamos, de uma maneira geral em nossa pesquisa, foram a de Tomaz Tadeu 2010, 3. ed. e a de Joaquim de Carvalho, Joaquim Ferreira Gomes e António Simões (tradutor da parte IV) da Coleção *Os Pensadores*. No entanto, Tadeu traduz *coercendis* por “refrear”. Consideramos mais adequada a opção do grupo espinosano, porque o termo “coibir” nos parece mais próximo do sentido original do termo *coercendis*.

4 Esse estado de sujeição ou “estar sob o poder de outrem”, aparece em muitos textos de Spinoza como *alteris iuris*, *alieni iuris*, no entanto, na *Ética* quando se refere ao estado de servidão perante os afetos ele usa o termo *obnoxius*. Marilena Chauí (no texto: *Ser Parte e Ter Parte: Servidão e Liberdade na Ética IV*. Disponível em: <www.revistas.usp.br/discursos/article/download/>. Acesso em: 13 out. 2014, p. 64) analisando esse termo diz pertencer ao campo jurídico a dois pares de termos de onde é derivada: Noxa/Noxius e Nex/Nexus. Noxa: falta, dano, crime; Noxia: culpa castigo, delito; Noxius: culpado, criminoso, danoso; Nex: assassinato, morte violenta; Nexus: Contrato que obriga ao devedor que fique escravo até o término da culpa ou do pagamento da dívida ao credor. Por ser Spinoza um

não está sob jurisdição de si mesmo⁵ (*sui iuris*), passando a estar sob o poder da Fortuna⁶ (*Fortunae Potestate*). Assim, mesmo vendo o melhor é forçado a fazer o pior para si. Por estar em um prefácio, o conceito de servidão humana juntamente com os conceitos de perfeito/imperfeito, bem/mau e outros, nos leva ao questionamento do porquê de Spinoza expor, num primeiro momento tais conceitos – sobretudo o de servidão humana –, no prefácio

pensador muito cuidadoso quanto ao emprego de seus termos, poderíamos nos questionar sobre a especificidade dessa submissão, em que sentido ela difere das outras (*aliei iuris* e *alteris iuris*). Podemos afirmar, de uma maneira geral, partindo da afirmação de que há várias formas de submissão, que a forma de submissão retratada precisamente com o termo *obnoxius* na EIV, diz respeito a um estado de sujeição ao poder da Fortuna por conta da força dos afetos.

5 A tradução do conceito *esse sui iuris* é bastante divergente entre os tradutores. Trata-se de um termo oriundo do direito romano privado Diogo Pires Aurélio (In: nota 2, Cap II §9: *Tratado Político*. Tradução e nota de Diogo Pires Aurélio. 2009) aponta a dificuldade de sua tradução. Por vezes traduzem *iuris* ou por direito ou por jurisdição. Isto é, quando traduzem o termo em seu sentido técnico, pois alguns traduzem somente por “senhor de si”, como na tradução de Joaquim de Carvalho (Parte I), Joaquim Ferreira Gomes (Parte II e III) e António Simões (Parte IV e V) da coleção *Os Pensadores*. Optamos por conservar os termos em latim, e sempre fazemos referência a problemática da tradução de tais termos.

6 Uma das formas correntes para o termo “Fortuna” é associada à deusa Fortuna, assumindo o sentido de destino, acontecimento bom ou mau, acaso. A maneira como Spinoza concebia o conceito de *Fortuna* possivelmente deveria ser a mesma de Maquiavel. A Fortuna proporciona o caminho para se obter a realização do êxito político, que não é determinada pelo indivíduo, representa parte de sua vida. Nesse sentido, ela é ocasião, acaso, no entanto, se articulada com outro conceito de Maquiavel bastante importante, o de *virtú*. Com isso, uma ação política de êxito, nos moldes de Maquiavel, deve-se tomar proveito do acaso (Fortuna) juntamente com a *virtú*. Spinoza compreendia o conceito de Fortuna também como acaso, algo imprevisto, mas aqui ainda sem articulação da *virtú*. E no TTP temos: “[...] o governo de Deus na medida em que dirige as coisas humanas por causas exteriores e imprevistas” (Cap. III P. 53 § 47 TTP). E como umas das ilusões do livre arbítrio é o fato dos homens acharem que tem poder sobre as coisas exteriores, sendo assim podemos concluir que a Fortuna é a dominação inconsciente dos homens pelas causas exteriores que eles julgam está sob o seu controle, que de contrapartida, os dominam e os põe no campo da servidão.

e não, por exemplo, nas definições gerais que abrem todo o início das cinco partes da *Ética* ou mesmo nas demonstrações, escólios ou corolários.

Tal questionamento está para além de uma mera observação estilística de exposição da *Ética* feita por Spinoza, pois não podemos esquecer-nos da estrutura lógica e ontológica necessária que perpassa todo o itinerário da obra. Refiro-me aqui propriamente ao método geométrico euclidiano adotado por Spinoza como forma de exposição de sua filosofia. Emanuel Fragoso (2011, p. 25) levanta a questão se a presença do método geométrico euclidiano na obra *Ética* e sua forma sintética não seriam elementos intrínsecos às conclusões chegadas por Spinoza⁷. Nesse sentido, podemos afirmar, não só pelo fato de Spinoza ser um autor extremamente cuidadoso com relação ao emprego de seus conceitos, mas também pela própria necessidade que o método geométrico pressupõe que, a discussão sobre a servidão humana, assim como outros conceitos no prefácio da EIV é de natureza diferente ao plano ontológico necessário da substância absolutamente infinita, no caso, a do *Deus sive natura*. Gilles Deleuze⁸ afirma a existência de outra *Ética* inserida na própria obra; ou seja, seriam duas *Éticas*. Uma estaria escrita segundo um rigor geométrico, com suas definições, axiomas, proposições, demonstrações e corolários

7 Cf. FRAGOSO, Emanuel Angelo da Rocha. *O método geométrico em Descartes e Spinoza*. 2011. p. 25-26. “[...] Spinoza escreve a *Ética* numa ordem geométrica e com as matérias disposta na ordem sintética. Como tentaremos demonstrar, esta não é uma mera opção ou um simples discordar das objeções de Descartes quanto à disposição sintética. Nessa disposição spinozista sintética, ou na opção de Spinoza pela síntese, estão implícitos algumas importantes distinções existentes entre os dois sistemas. Dentre elas, podemos citar dualidade substancial de Descartes e a única substância em Spinoza, o Deus transcendente cartesiano e o Deus imanente spinozista, com suas respectivas consequências”.

8 DELEUZE, Gilles. *Espinoza: uma Filosofia prática*, 2002, p. 34.

que dizem respeito às questões especulativas com o máximo de rigor do raciocínio. E a outra, na cadeia quebrada dos escólios, que pela sua leitura podemos perceber que se trata de uma exposição com menos rigor do que ao raciocínio das proposições, “[...] que exprime todas as cóleras do coração e expõe as teses práticas de denúncia e libertação” (DELEUZE, 2002, p. 35). Em geral Spinoza expõe em seus escólios exemplos de algo que estar demonstrando ou alguma crítica aos seus contemporâneos, ou debates de temas periféricos. Deleuze ainda se refere à sistematização desses escólios, que remetem uns aos outros e ligam-se aos prefácios e apêndices, formando assim a segunda *Ética*, a qual denomina de “*Ética subterrânea*” (2002, p. 35).

Por conseguinte, a servidão é algo puramente “humano”, pois está no campo do homem ou do modo finito. Por conseguinte, devemos considerar os elementos humanos, isto é, a contingência, o livre arbítrio, a imaginação, etc. No entanto, não podemos esquecer que estamos no plano da imanência, onde não há um fora, outro plano transcendente no qual possamos resolver essas questões. Trata-se aqui de não estabelecermos dois planos em oposição (imanência/transcendência), mas sim de explicar como no seio na imanência temos as causas da transcendência⁹. E aqui mais precisamente aquilo que nos interessa de perto, como é tratado a questão da servidão humana no prefácio da EIV. Vejamos agora o ponto de vista de Chauí acerca da definição da servidão humana, pois veremos com ela outro tipo de definição na *Ética* diferente das definições gerais.

9 Como bem lembrou Homero Santiago da seguinte citação clássica de Deleuze sobre o plano da imanência: “A transcendência é sempre um produto da imanência”. DELEUZE, Gilles. *L’immanence: une vie...* in: *Deux régime de fous. Textes et entretiens, 1975/1995*, ed. David Lapoujade, Paris, Minuit, 2003, p. 363 apud SANTIAGO, Homero. O problema da superstição no espinosismo. In: *Ética e Subjetividade/Emanuel Angelo da Rocha Fragoso, Reginaldo da Costa (Org.)*. 2011, p. 107.

Segundo Chauí¹⁰, a definição de servidão spinozana pertence ao campo jurídico, pois Spinoza opera com as expressões jurídicas: *sui iuris, obnoxius, moderandis, coercendis*. Sendo assim, podemos dizer que, diferentemente das definições que inicia cada parte da *Ética*, ela não possui o rigor geométrico, mas sim uma significação nominalista. E ainda, conforme Chauí, não é por acaso que no final da EIV após a dedução da servidão teremos a introdução dos elementos do direito natural e do direito civil. Esse procedimento é próprio da filosofia de Spinoza, pois conforme o nosso autor quando formos investigar sobre algum termo, se faz necessário primeiramente, sabermos qual foi o primeiro significado daquele termo (*Prima significatio*). E o primeiro significado da servidão humana é jurídico como mostrado aqui entendido como a alienação do *sui iuris* do indivíduo por meio da força dos afetos. Ora, Spinoza faz tal procedimento semelhante no cap. VII de seu TTP onde ele irá elaborar um método exegético de leitura da bíblia. E um dos princípios metodológicos é estudar a origem etimológica dos termos. Com efeito, como demonstramos, a servidão humana é a submissão a um poder externo, no caso, ao poder da fortuna (*fortunae potestate*) por conta da força dos afetos (*afectuum viribus*). Essa sujeição é manifesta na contradição interna dos indivíduos de perceberem o melhor, mas são forçados a fazerem o pior e na impotência. Spinoza chama de perda de *sui iuris* e como tratamos aqui o conceito de *sui iuris* pertence ao campo nominalista, mais precisamente ao campo ético/jurídico. Esse conceito é bastante suscitado dentre os pesadores modernos. Surge a questão de considerarmos esse conceito na modernidade, por implica em: contrato social, direito natural, fundamentação

10 CHAÚÍ, Acesso em: 13 out. 2014, p. 64.

do Estado moderno e da sociedade civil, para podermos compreender a concepção spinozana para estas problemáticas. Passaremos agora ao exame da questão do contrato social ou pacto social (*pactum societatis*), pois se trata de uma questão muito central que remete a vários outros temas e, sobretudo, ao problema do *sui iuris*.

2.0 A SOCIEDADE CIVIL: UM ENTE ARTIFICIAL

A questão do contrato social na modernidade tem como ponto inicial o modelo *jus* naturalista como fundamento do Estado moderno e da sociedade civil. Tal modelo se caracteriza de um modo geral, mesmo com suas pequenas variantes nos pensadores como Hobbes, Rousseau, Locke, Spinoza e Pufendorf, com a dicotomia estado (ou sociedade) de natureza e estado (ou sociedade) civil. Com efeito, entre o estado de natureza e o estado político há uma relação de contraposição, ruptura e superação. Os indivíduos são considerados como associáveis mesmo de uma forma primitiva. E a transição do estado de natureza ao estado político não ocorre necessariamente de acordo com a força, mas é por meio de um ou vários atos de convenções voluntários e deliberados de pessoas que pretendem sair do estado de natureza (BOBBIO, 1991). Nesse sentido, de acordo com a leitura do Bobbio, a sociedade civil aparece aqui como um elemento artificial e não como produto da natureza, mas sim como resultado da livre vontade entre os indivíduos. Com isso, vemos que o princípio dessa sociedade fundada a partir do contrato, que se difere das outras formas de sociedade natural em particular com a sociedade familiar e sociedade patriarcal é o consenso entre indivíduos, isto é, entendendo que tal consenso como fruto da livre escolha.

3.0 HOBBS E SPINOZA

No percurso dessas inovações feitas na modernidade sobre uma nova concepção do surgimento da sociedade civil temos a figura de Thomas Hobbes como um dos primeiros inovadores sobre essa matéria. No entanto, como veremos a seguir, Spinoza representa um ponto nerval, pois enquanto o holandês procurou assimilar alguns elementos da filosofia hobbesiana se valendo da mesma para superar o modelo medieval, de contrapartida ele procura superá-la. Spinoza foi um dos leitores de Hobbes, elemento esse que podemos afirmar pelo o exemplar do *O Leviatã* que consta como um dos livros que havia em sua biblioteca particular¹¹. Não só esse dado, mas tantos outros que corroboram com essa afirmativa tal como a célebre Epístola 32 (Ep 32) endereçada para um dos seus interlocutores epistolar *Jarrij Jelles* onde Spinoza trata de diferenciar alguns pontos de sua filosofia política com a filosofia política de Hobbes, que diz respeito às questões do contrato social, do estado de natureza e da sociedade civil e do poder do soberano.

Tu me perguntas qual é a diferença entre a concepção política de Hobbes e a minha. Respondo-te: a diferença consiste em que mantenho sempre o direito natural e que considero que o magistrado supremo, em qualquer cidade, só tem direito sobre os súditos na medida em que seu poder seja superior ao deles; coisa que sempre ocorre no estado de natural¹².

Para Hobbes a união por meio do pacto visa à paz “A lei fundamental de natureza consiste em procurar a paz, onde ela possa ser alcançada, e quando isso não for possível, e nos

11 Cf. FRAGOSO, Emanuel Angelo da Rocha. **Biblioteca do Spinoza**. Disponível em: <<http://www.benedictusdespinoza.pro.br/biblioteca-do-spinoza.html>>. Acesso em: 10 jul. 2016.

12 ESPINOSA, Baruch de. *Correspondências*. In: Col. *Os pensadores*. 1983, p. 390

defendermos”¹³. Isso entendido como preceito da razão. No entanto, por ser a natureza humana entendida por Hobbes não como associável, ou seja, os homens não nascem aptos a uma vida em sociedade, o autor inglês erige uma nova forma de conceber o fundamento da sociedade, agora não mais entendida nos moldes aristotélicos que concebia o homem como *zoon politikon* (um animal político)¹⁴ mais sim como ser egoísta, pois como próprio autor ressalta “não procuramos companhia naturalmente e só por si mesma, mas para dela recebermos alguma honra ou proveito; este nós desejamos primeiramente, aqueles só secundariamente.” (1992, p. 29). Entretanto, como no estado de natureza o que prevalece é a vontade dos homens ferirem-se uns aos outros, faz-se necessário a transferência de seu direito ou ao menos uma parte dele, “Pois, se cada um conservasse seu direito a todas as coisas, necessariamente se seguiram que alguns teriam direito de invadir, e outros, pelo mesmo direito, se defender.” (1992, p. 46) e dessa forma teríamos a guerra de todos contra todos. Com isso, temos a transferência do direito e assim tem-se o pacto ou contrato que se constitui como direito dos soberanos exercerem o poder sobre os seus súditos. “O ato de dois, ou mais, que mutualmente se transferem direitos chama-se pacto” (1992, p. 50).

No entanto, como bem ressalta Spinoza, na já referida epístola, o contrato em nada altera a natureza das coisas, pois o direito só

estará presente enquanto houver potência para realizá-lo¹⁵. A resposta de Spinoza aponta-nos ao problema do contrato, pois se para Hobbes a abdicação do direito dos súditos ao soberano seria o preço pago para se obter a paz que é algo prescrito pela razão natural e, portanto, para cessar a guerra, mas para Spinoza a guerra de todos contra todos permanece ainda na sociedade Civil. Como podemos ver o contrato em Spinoza é de difícil afirmação, pois só há direito enquanto houver potência. De maneira que o contrato pode ser rompido tendo potência ou direito para superá-lo e ainda não há uma superação do estado de natureza em vista desse contrato. Tal questão constitui-se como matéria de debates entre os comentadores da filosofia spinozana.

Quanto a sua relação com Hobbes, Spinoza não só tinha uma aproximação de paradigmas enquanto pensadores inseridos na modernidade. A questão de uma fundamentação racional do Estado que não mais seria de uma fundamentação teológica e a questão do método Euclidiano, em recusa ao silogismo aristotélico da escola. Mas é sobretudo porque a filosofia de Hobbes é uma das leituras de Spinoza, e é de Hobbes que o filósofo holandês irá utilizar alguns elementos para sua filosofia política. Todavia, há alguns pontos além da posição levantada na epístola que distancia a sua filosofia com a do filósofo inglês, e será esse elemento que nos interessará para nossa questão. Ora, no contexto político no qual Spinoza estava inserido, era inegável o arcabouço construído por Hobbes no meio científico político da época, tornando-o objeto de análise imprescindível para analisarmos os fenômenos políticos¹⁶. No

13 HOBBS, Thomas. *Do cidadão*. 1992, p. 28.

14 Cf. (Livro 1. Cap. 1 §9): “[...] o homem é naturalmente um animal político, destinado a viver em sociedade, e que aquele que, por instinto, e não porque qualquer circunstância o inibe, deixa de fazer parte de uma cidade, é um ser vil ou superior ao homem. Tal indivíduo merece, como disse Homero, a censura cruel de ser um sem família, sem leis, sem lar. Porque ele é ávido de combates, e, como as aves de rapina, incapaz de se submeter a qualquer obediência.” ARISTÓTELES, *Política*. 2009, p. 7.

15 AURELIO, Diogo. 2000, p. 129.

16 Cf. “Depois de Descartes e, sobretudo, depois da ‘ciência política’ inaugurada por Hobbes, torna-se imprescindível outro tipo de exposição, que encadeie e fundamente as razões de modo a enquadrá-la num sistema coerente. Por

entanto, Aurélio aponta: “[...] referimo-nos à influência de Maquiavel e, sobretudo, aos fundamentos metafísicos em que, na altura, já se encontra alicerçado o pensamento do autor da *Ética*” (2000, p. 132). A receptividade da filosofia hobbesiana por Spinoza não ocorre de forma simples e direta. Antes, ela é assimilada por sua filosofia. Não nos esqueçamos de que, antes de escrever o TTP Spinoza já havia redigido as três primeiras partes de sua *opera magna*, a *Ethica*. De modo que já tínhamos o sustentáculo de seu sistema na EI, que é Deus. A dedução do que é o homem EII, e, sobretudo, sua teoria das paixões, onde temos o conceito de *conatus*, muito útil no campo político já elaborado. Como vemos, entende-se que a sua concepção política já se encontra inserida naquilo que podemos chamar de plano da imanência, que em formas gerais, é a recusa de qualquer forma de transcendência de Deus e das coisas geradas. Em outras palavras, como ressalta Homero Santiago:

[...] o espinosismo é uma filosofia da imanência porque suprime do espectro do real toda transcendência, quer na ontologia, quer na ética, quer na política; o espinosismo é uma filosofia da imanência porque promove, com amplitude e vigor, um combate cerrado contra toda forma de transcendência¹⁷.

E é esse ponto de fundamental importância que é a chave para se entender as superações das questões políticas operadas pelo spinozismo que eram antes tratadas à maneira hobbesiana. Como por exemplo, o que a doutrina do pacto social pressupõe como bem observou Aurélio:

Qualquer hipótese de se admitir uma superação da natureza, tal como a doutrina do pacto pressupõe. Se a natureza se apresenta como causa de si própria e como substância única, não há nada em função da qual uma de

suas manifestações – o homem – renuncie à própria condição intrínseca, projetando a sua realização um estado que negaria o estado de natureza¹⁸.

Com isso, mesmo que as categorias sendo hobbesiana podemos observar que a ontologia spinozana se sobressai de modo a alcançar o seu cume, onde não se encontra mais aquela estrutura que foi proposta num primeiro momento. Levando em consideração essa afirmativa, veremos agora alguns conceitos da *Ética* spinozana para entendermos como a questão do *sui iuris* e da servidão humana serão tratadas por Spinoza segundo a sua própria estrutura conceitual.

4.0 CONATUS E A IMANÊNCIA DO DIREITO

Segundo Aurélio, o conceito de *sui iuris* em Spinoza é uma das extensões conceituais de sua metafísica aplicada à sociedade civil (sociedade comum, *civitas* ou *communis societas*), trata-se do *conatus*¹⁹. No entanto, antes de nos debruçarmos acerca dessa questão faz-se necessário explicar a sua fundamentação, em outras palavras, buscaremos expor a noção de substância em Spinoza. Com isso, estaremos expondo, também, a diferença que Spinoza opera no campo metafísico em crítica a teologia cristã. A metafísica cristã tratou de interpretar Deus como um ser transcendente que criou o mundo e encontra-se apartado dele. Da mesma forma que Deus criou o homem para que esse possa reinar na natureza e de contrapartida lhe preste culto. Essa metafísica parte da diferença entre Deus e as coisas criadas, das oposições infinito/finito, perfeito/imperfeito, etc. Denominada por metafísica do possível, pois ela põe os atos divinos como atos realizados mediante o ato voluntário de criação. Finalista,

outras palavras, é necessário ultrapassar a exortação e chegar a teoria.” (Aurélio, 2000. p. 133).

17 SANTIAGO, 2011, p. 107.

18 AURELIO, 2000, p. 133.

19 AURELIO, 2000, op. cit., p. 201 *et seq.*

pois Deus além de agir em vista de sua livre vontade ele também fez e ordenou as coisas em função de um fim preestabelecido por ele tal como fez o homem para reinar no mundo e lhe prestar culto. Spinoza demonstrará em sua obra que Deus não é causa transitiva, mas sim causa imanente. A distinção mais simples dessas duas concepções é a de que a causa transitiva ou transcendente ela não permanece em seu efeito. Enquanto que a causa imanente permanece em seu efeito, em outras palavras, o efeito também é causa, pois existe algo da causa que ainda permanece no efeito.

A conclusão de Deus como causa imanente só será possível graças às inovações evidenciadas nas definições e axiomas que abrem a EI. Tais definições e axiomas, segundo Martial Gueroult, são noções *notum per se*²⁰ que são princípios universais certos e evidentes indemonstráveis que constituem a base de nosso raciocínio. No entanto, somente a definição de Deus Def. VII EI, como o próprio Spinoza ressalta no escólio da proposição 8 da EI, terá a necessidade de ser demonstrada, todavia, tal necessidade não implica em sua reclusão das *notions communes*. Spinoza suscita que tal necessidade se deve a falta de atenção dos homens (Esc. P. 8 EI) ou preconceito (Esc. P. 40 EII) que os fazem não atentar à natureza da substância, e assim não a considera como um axioma ou noção comum. Essas definições, como observou Fragoso²¹, não definem uma coisa, mas dizem respeito a uma propriedade. Na primeira definição temos a propriedade da causa de si (*causa sui*). Essa definição demarca já um ponto preciso “Por causa de si compreendo aquilo cuja essência envolve a existência, ou seja, aquilo

cuja natureza não pode conceber senão como existente” (Def. I EI). A *causa sui* marca uma precisa distinção entre as coisas criadas, ou melhor, em termos mais spinozanos, entre Deus e as coisas produzidas por ele²². Ora, como a *causa sui* ao causar-se ela produz todas as outras coisas singulares e sendo causa imanente ela permanece naquilo que é produzido, ou seja, na autoatividade produtiva da *causa sui* ela produz também as coisas singulares e não há algo que é causado e separado dela. Sendo assim, não há uma distinção a rigor entre Deus enquanto *causa sui* e sua produção, pois ele produzindo a si mesmo produz todas as coisas singulares simultaneamente e necessariamente.

De acordo com Chauí²³, a concepção da produção de Deus spinozano, diferente da concepção da criação divina teológica, pontua uma distinção significativa entre as coisas produzidas por Deus. Segundo a concepção da criação divina, as coisas só podem vir a ser segundo um ato voluntário de Deus, em outras palavras, Deus cria as coisas segundo a sua livre vontade (Livre Beneplácito). De acordo com essa concepção, Deus não pode ser dito idêntico às coisas criadas por ele senão por analogia. Ainda mais que Deus encontra-se em outro plano apartado de sua criação, daí a necessidade do *religare* do homem a Deus. Em Spinoza tal distinção não será possível, assim como não há a necessidade do *religare*, em vista que na concepção imanente todas as coisas singulares são expressões de Deus, de modo que não há um abismo que separe Deus das coisas geradas por ele. E assim temos que tal distinção entre Deus e as coisas produzidas será uma distinção quantitativa e não qualitativa.

20 M. Gueroult, 1997, v 1, p. 40 apud FRAGOSO, Emanuel Angelo da Rocha. As definições de *causa sui*, substância e atributos na *Ética* de Benedictus de Spinoza, 2001. p. 83.
21 Ibidem.

22 Ibidem.

23 CHAUI. Chauí. *O fim da Metafísica: Espinosa e a ontologia do necessário*. In: *Spinoza: Cuarto colóquio*. Córdoba (Argentina), 2008. p. 5.

Essa diferença marca profundamente a maneira como o homem se relacionará com Deus e o seu lugar no mundo, ora como ressalta Fragoso:

Por ser a causa imanente, no spinozismo o entendimento humano é uma parte do entendimento divino, ainda que se mantenha a distinção quantitativa entre os entendimentos: o entendimento divino (que tudo entende) tudo conhece e o entendimento humano (que recai apenas sobre as coisas e os eventos que lhes são dados). [...] não pode e nunca poderá conhecer tudo que Deus conhece, ou seja, a distinção no aspecto quantitativo é apenas na capacidade de possuir ideias adequadas, que é limitada no homem e infinita em Deus²⁴.

Com isso, entendemos que não há um pré e nem pós-estado de natureza, tendo em vista que não há uma realidade última a ser alcançada ou um prêmio, pois no spinozismo a beatitude não é o prêmio da virtude, mas é ela a própria virtude EV P. 42. Não há um estado a ser superado, pois o direito natural enquanto potência dos indivíduos é parte da potência infinita de Deus já que estamos aqui no plano da imanência, onde todas as coisas singulares são expressões de Deus que se difere a partir de sua potência (citar aqui que Deus é causa de existir e conservar de todas as coisas). Logo, esse direito é inalienável ou intransferível. Podemos objetar que, tendo em vista que esse estado do homem é insuperável, isto é, de um ponto de vista ontológico, então não há uma dinamicidade do homem. Objeção esta, semelhante ao que fazem sobre o determinismo de Spinoza. Nesse sentido, não há uma liberdade do homem. No entanto, trata-se aqui de uma nova forma de “dinamismo do homem” entendido aqui como variação da potência de agir, que pode ser tanto aumentada como diminuída. Para tanto, como não se temos aqui uma essência de homem preestabelecida no qual deva se realizar vemos então que o único fundamento do homem é o

seu *conatus*. Até mesmo o estado de sujeição a outro (*esse alieni iuris*) retratado no Cap II § 9 do *Tratado Político*:

Segue-se, além disso, que cada uma está sob jurisdição de outrem na medida em que está sob o poder outrem, e está sob jurisdição de si próprio na medida em que pode repelir toda a força, vingar como lhe parecer um dano que lhe é feito e, de um modo geral, na medida em que pode viver segundo o seu próprio engenho.

E assim não temos uma perda do direito, mas sim a diminuição ou coação da nossa potência de agir e pensar. Por conseguinte, *alieni iuris* que a perda do *sui iuris* só é possível enquanto compreendermos que esse direito é intransferível e assim só é superado por uma potência maior que não implica em uma sujeição por completo e fixa das relações humanas, mas na capacidade de aumentarmos o nosso *conatus*.

CONCLUSÃO

Com isso, podemos concluir que, servidão humana definida no prefácio da EIV pertence ao campo nominalista, pois conforme foi observado por Deleuze há uma escrita da *Ética*, a chamada *Ética* subterrânea, no qual temos as teses práticas de denúncia e libertação que não seguem uma lógica da ordem geométrica. No entanto, a ordem geométrica é algo inerente a própria obra, tendo em vista que suas definições, axiomas e demonstrações tal como a sua forma sintética são elementos imprescindíveis para se chegar as grandes teses spinozistas do Deus imanente, paralelismo psicofísico e etc. Com efeito, podemos chegar também a essa conclusão se indagarmos o motivo pelo qual Spinoza defini a servidão humana, bem como outros conceitos, no prefácio da EIV e não nas definições gerais. Por conseguinte, pelo fato da servidão humana pertencer ao modo finito homem, podemos concluir que se

24 FRAGOSO, 2000, p. 12.

trata de algo do plano da contingência, pois o próprio estado de servidão é caracterizado pela sujeição do homem ao poder da Fortuna, em outras palavras, assim como a transcendência se instala no seio do modo finito, como no caso da superstição exposta por Spinoza no Apêndice da EI, a servidão humana também se caracteriza por esse mesmo elemento, que é a transcendência e conjuntamente, o erro, abstração e a contingência.



REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AURÉLIO, Diogo Pires. **Imaginação e poder: estudos sobre a filosofia política de Espinosa**. Lisboa: Edições Colibri, 2000.

ARISTÓTELES. **Política**. Tradução de Nestor Silveira. 2. ed. Bauru/São Paulo: Edipro, 2009.

BOBBIO, Norberto. **Thomas Hobbes**, Tradução de Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Campus, 1991.

CHAUÍ, Marilena de Sousa. **Ser Parte e Ter Parte: Servidão e Liberdade na Ética IV**. Disponível em: <www.revistas.usp.br/discurso/article/download/>. Acesso em: 13 out. 2014.

_____. *O fim da Metafísica: Espinosa e a ontologia do necessário*. In: **Spinoza: Cuarto colóquio**. Cordoba (Arg.): Brujas, 2008.

DELEUZE, Gilles. **Espinosa: uma Filosofia prática**. Tradução de Daniel Lins e Fabien Pascal Lins. Revisão técnica de Eduardo Diatahy Bezerra de Menezes. São Paulo: Escuta, 2002.

FRAGOSO. *As definições de causa sui, substância e atributos na Ética de Benedictus de Spinoza*. **Revista Crítica**, v. 2, n.1 Londrina: jun. 2001.

_____. **Biblioteca do Spinoza**. Disponível em: <<http://www.benedictusdespinoza.pro.br/biblioteca-do-spinoza.html>>. Acesso em: 10 jul. 2016.

_____. *O conceito de Liberdade na Ética de Espinosa*. **Revista Philosophica**. 27. ed. Lisboa: Filosofia da Cultura, 2006.

_____. **O método geométrico em Descartes e Spinoza**. Fortaleza: EdUECE, 2011. (Coleção *Argentum Nostrum*).

SPINOZA, Benedictus de. **Ética**. Tradução Grupo de Estudos Espinosanos. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2015.

_____. **Ética**. Tradução bilíngue latim-português de Tomaz Tadeu. 3. ed. São Paulo: Autêntica, 2010.

_____. **Ética**. Tradução de Joaquim de Carvalho (Parte I), Joaquim Ferreira Gomes (Parte II e III) e António Simões (Parte IV e V). 3. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Coleção *Os Pensadores*).

_____. **Tratado Teológico-Político**. Tradução e notas de Diogo Pires Aurélio. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

SANTIAGO, Homero. *O problema da superstição no espinosismo*. In: **Ética e Subjetividade**. Emanuel Angelo da Rocha Fragoso, Reginaldo da Costa (Org). Fortaleza: EdUECE, 2011. (Coleção *Argentum Nostrum*).

NICOLA, Maquiavel. **O príncipe; Escritos políticos**. Tradução de Lívio Xavier. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Coleção *Os Pensadores*).



REVIRAVOLTA LINGUÍSTICA EM SPINOZA: SEMÂNTICA E PRAGMÁTICA

JAYME MATHIAS NETTO *

A linguagem tornou-se, dentre outras, uma questão fundamentalmente filosófica a partir do século XX. Principalmente após aquilo que podemos denominar como a reviravolta linguística na filosofia¹. Surge assim, uma emergência conceitual na contemporaneidade, a qual se dá pelo fato da filosofia, enquanto uma atividade teórica, ter a necessidade de enfatizar o próprio objeto pelo qual seu discurso se torna válido. Portanto, a ênfase contemporânea dada na linguagem torna-se emergentemente uma questão filosófica. Essa emergência reposiciona até mesmo autores da filosofia que, aparentemente, não tenham assumido a linguagem como seu principal problema filosófico. Isto é, frente à centralidade da linguagem que chega até nós, não somente percebemos um problema que estava latente em determinados autores, mas passamos a assumir uma nova postura filosófica em leituras contemporâneas desses autores. Assumimos, portanto, o itinerário da centralidade da linguagem e, portanto, uma hipótese mais

geral em elaboração, qual seja: na filosofia de Benedictus de Spinoza exposta em sua obra *Ética*, existe uma preocupação com a linguagem, a qual se dá, principalmente, pela necessidade de reconhecimento da constituição da linguagem enquanto aquilo que garante o seu próprio discurso filosófico. Podemos identificar no autor certa ênfase no problema semântico clássico, mas também podemos deslocar tal problema para aquilo que nos permite analisar, de fato, a centralidade própria da reviravolta pragmática da linguagem. Essa radicalização da reviravolta linguístico-pragmática em Spinoza só é possível, como veremos, por meio de um paradoxo do uso dos signos linguísticos em sua filosofia, pelo qual o método geométrico poderá ser justificado.

Partimos então de um dado, qual seja: a ênfase da linguagem, a qual poderá ser uma releitura dos termos conceituais pelos quais o próprio autor aqui em questão valida o seu argumento e, portanto, o seu quadro conceitual. O autor é Benedictus de Spinoza, o quadro conceitual é aquele que aqui nos deteremos pela própria metodologia de exposição do filósofo: a ordem geométrica, utilizada para escrever a sua obra *Ética*.

Precisamos primeiramente expor como identificamos a linguagem na filosofia de Spinoza. Com isso, precisamos esclarecer em que medida o autor se encaixa em um *essencialismo* da semântica clássica, para só então chegarmos à possível ênfase na pragmática da linguagem

* Doutorando em filosofia pela UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ (UFC). Participante do grupo de pesquisa: A FUNDAMENTAÇÃO POLÍTICA EM BENEDICTUS DE SPINOZA da UNIVERSIDADE ESTADUAL DO CEARÁ (UECE). Encontra-se desenvolvendo a pesquisa sobre o tema da linguagem na filosofia de Benedictus de Spinoza.

¹ Estamos aqui nos referindo, como veremos posteriormente, ao ápice de certa reviravolta linguístico-pragmática da linguagem na filosofia contemporânea, tendo por contraste a mudança operada do primeiro para o segundo Wittgenstein, conforme Manfredo Araújo Oliveira em seu livro *Reviravolta Linguístico-Pragmática Na Filosofia Contemporânea*.

em tal filosofia, juntamente com a hipótese de justificativa do método geométrico. Esse é o itinerário da exposição a seguir.

Temos assim como ponto de partida o seguinte. Ao nos depararmos com a filosofia deduzida geometricamente na obra *Ética*², percebemos, em um primeiro momento, que não há elaboração de nenhuma teoria da linguagem propriamente explícita em seus textos. No entanto, já ocorrem interpretações atuais do autor acerca desse tema³. Isso se dá pelo fato de se conseguir extrair, de sua obra, a linguagem como imersa em sua teoria do conhecimento explícita na Parte II da *Ética*.

Isso porque, na *Ética*, temos três gêneros de conhecimento, os quais são definidos como: imaginação (primeiro gênero), razão (segundo gênero) e intuição (terceiro gênero). O primeiro gênero de conhecimento está evidenciado pela gênese primária da interação entre o corpo e a mente, enquanto aquilo que o define. É no conhecimento de primeiro gênero que a linguagem torna-se explícita. A preocupação da linguagem, nesse sentido, nos remete diretamente ao conceito desse gênero de conhecimento

na Parte II da *Ética* de Spinoza. Assim, existe um itinerário a percorrer com esse trabalho, o qual se condensa na seguinte pergunta central: *em que termos conceituais podemos definir a linguagem na filosofia de Spinoza?* É preciso, para isso, primeiramente, definir o primeiro gênero de conhecimento, para só então adentrarmos naquilo que é o real problema da linguagem em sua filosofia. Chegando, por fim, a sobrepor tais conceitos, com a finalidade de problematizar a necessidade da ênfase da linguagem na filosofia de Spinoza.

Para iniciar esta exposição, partimos da afirmação de que *a linguagem advém do primeiro gênero de conhecimento explicitado pelo autor.*

Na filosofia de Spinoza, podemos dizer que nós homens somos modificações finitas de uma única substância em si e por si concebida. Sendo assim, somos o que o autor denomina como modos finitos e estamos imersos na substância absolutamente infinita. Essa substância, dentre outras inúmeras propriedades que a define, é constituída de potências expressivas, as quais são denominadas atributos. Dessas inúmeras potências expressivas estão os atributos pensamento e extensão, os quais também são em si mesmos e geram aquilo que em nós é o corpo e a mente. Nós homens somos, como afirmávamos, modos. No entanto, esse fato nos impele a dizer que não somos apenas um modo da substância, mas que somos constituídos por dois modos finitos: o corpo, que advém do atributo extensão e a mente, a qual advém do atributo pensamento. Esses dois modos estão previamente constituindo uma unidade de interação específica, a qual define a essência do homem. Então, os modos humanos são uma interseção da expressividade da substância através do pensamento e da extensão. E, portanto, o que nos constitui essencialmente são duas potências expressivas (corpo e mente), finitas e

2 Para as citações referentes à obra de Spinoza, nesse trabalho, serão utilizadas as traduções para o português citadas nas Referências Bibliográficas. Utilizando-se das seguintes siglas: (E) para a obra *Ética*, a parte citada em algarismos romanos, seguida da letra correspondente para indicar as definições (Def), axiomas (Ax), proposições (P), prefácios (Pref), corolários (C), escólios (S) e Apêndices (Ap), com seus respectivos números. Para a obra *Tratado da Reforma do Entendimento*, será utilizada a sigla TIE, seguida do parágrafo em algarismos arábicos. Para a obra *Tratado Teológico-Político* será utilizada a sigla TTP, seguida do capítulo em algarismos romanos e do número da página em algarismos arábicos. Para as cartas será utilizada a sigla Ep seguida do número que lhe é correspondente em algarismos romanos.

3 Temos interpretações atuais de relevância para o tema, principalmente no que concerne ao campo político da linguagem em Laurent Bove e Lorenzo Vinciguerra, textos que são referências para esse trabalho. E, no Brasil, nessa mesma perspectiva, Bernardo Bianchi Ribeiro, Gabriel Leitão, Marcos Gleizer, Nastassja Pugliese dentre outros são nomes de grande importância para o tema.

determinadas de uma substância absolutamente infinita. O corpo e a mente humanos possuem em si aquilo que lhes são garantidos ontologicamente, ou seja, como a substância única é potência, esses dois modos da substância são duas potências finitas previamente unidas.

Para dividir os termos conceituais daquilo que nos define enquanto corpo e mente, Spinoza afirma que o corpo tem a potência para manter certa proporção de movimento e repouso, compondo-se com outros corpos, já a mente tem a potência para formular ideias, as quais são aquilo que delimitam cada gênero de conhecimento⁴. No primeiro gênero de conhecimento (do qual necessitamos aqui), a mente formula ideias das relações finitas que seu corpo faz com os demais. Isso significa que há, na Parte II da *Ética*, uma dedução daquilo que constitui o primeiro grau de interação entre o corpo e a mente, e, por isso, Spinoza o denomina de primeiro gênero de conhecimento da mente para com o corpo⁵.

4 Tal ideia não está explícita no texto de Spinoza como é apresentado em relação ao corpo nos Lemas da Proposição XIII da *Ética*. Mas partimos aqui da concepção descrita acima, cara a Lívio Teixeira, de que os gêneros de conhecimento são ideias que envolvem aprofundamentos da realidade. Ele afirma: “Em suma, o que encontramos na Parte II sobre a origem e a natureza da alma é a definição desta como idéia do corpo e suas afecções, ou, como a ideia das noções comuns e propriedades gerais dos corpos, ou como *idéia da essência dos atributos de Deus*, da qual se pode derivar a essência de todas as coisas, isto é, a alma definida em relação aos diversos gêneros de conhecimento. (TEIXEIRA, 2001, p. 174). Para complementar, tal ideia concorda com Gueroult: “les genres de connaissance ne concernant que les différentes façon de considérer les choses singulières (*modi contemplandi res*). (GUEROULT, 1974, p. 457).

5 Essa ideia pode ser reforçada segundo Atilano Dominguez em seu artigo *Contribución a La antropologia de Spinoza - El hombre como ser imaginativo*. O autor afirma: “El cuerpo es el primer objeto del alma. El alma se define como idea del cuerpo” (DOMINGUEZ, 1975, p. 72). É nesse sentido que, da relação do corpo com a mente, é que vão se estabelecer o conhecimento e os afetos. “Es, pues, el conocimiento del cuerpo y no el cuerpo mismo el que da origen a las pasiones. En una palabra, el cuerpo no es causa de las pasiones como cuerpo, sino como objeto, es decir, en cuanto conocido por el alma.” (DOMINGUEZ, 1975, p. 73).

O que ocorre é que continuamente o corpo humano precisa, para manter-se existindo, fazer relações com os corpos exteriores. E a mente, por outro lado, necessita para manter-se existindo, formular ideias desse corpo e de suas relações. O corpo humano sofre afecções de outros corpos, com os quais a mente passa a afirmar que existe o corpo em que está previamente unida. Ou seja, da relação com os corpos exteriores a mente passa a perceber a existência de seu corpo. É isso que Spinoza afirma: “a mente humana não conhece o próprio corpo humano e não sabe que ele existe senão por meio das ideias das afecções pelas quais o corpo é afetado” (EIIPXIX). Como somos um conjunto interseccionado de mente e corpo, a mente formula ideias daquilo que percebe que são, nesse primeiro momento, as afecções do seu corpo. Isso se dá não tão claramente para a mente, mas de modo confuso. Pois a mente enquanto ideia do corpo está em um plano de indistinção de seu próprio corpo com a exterioridade. A mente não consegue, por meio desse primeiro gênero de conhecimento, explicar o que se passa nessas relações com a exterioridade, mas apenas é capaz de constatar e indicar o que ocorre.

Podemos observar que a mente, por outro lado, também só percebe que ela mesma existe enquanto percebe parcialmente as ideias das afecções do corpo. Assim “a mente não conhece a si mesma senão enquanto percebe as ideias das afecções do corpo” (EIIPXXIII). Enquanto potência expressiva, a mente gera ideias de um resultado da relação do corpo com os corpos exteriores. Nesse sentido, Spinoza argumenta: “afirmo expressamente que a mente não tem, de si própria, nem de seu corpo, nem dos corpos exteriores, um conhecimento adequado, mas apenas um conhecimento confuso, sempre que

está exteriormente determinada, pelo encontro fortuito com as coisas, a considerar isto ou aquilo.” (EIIPXXIXS).

O encontro com a exterioridade são relações fortuitas, pois a mente está até aqui mergulhada numa confusão. A mente desconhece explicitamente tudo o que envolve a relação que o seu corpo e ela própria precisa ter para manter-se existindo, mas ambos (mente e corpo) mantêm-se na existência a todo custo. Nessa tentativa de gerar conhecimento a qualquer custo, ela passa a formar uma representação da exterioridade que Spinoza chama de imaginar. Então, “Daqui em diante, e para manter os termos habituais, chamaremos de imagens das coisas as afecções do corpo humano, cujas ideias nos representam os corpos exteriores como estando presentes, embora elas não restituam as figuras das coisas. E quando a mente considera os corpos dessa maneira, diremos que ela os imagina.” (EIIPXVIIS).

Podemos perceber então que as imagens das coisas são afecções advindas da relação com os corpos exteriores. E a mente, por sua vez, forma nesse primeiro nível, ideias representativas da exterioridade. Tal representação funciona como uma ideia que se utiliza de imagens as quais, muito embora não restaurem por completo os corpos exteriores tais quais eles se apresentam, os traz para o presente. E é justamente esse movimento de representar que Spinoza afirma ser imaginar. Isto é, quando imaginamos estamos trazendo para o presente não completamente, mas parcialmente, determinados corpos exteriores em suas relações com o nosso. Imaginar é representá-los, isto é, trazê-los à lembrança.

Sendo assim, se imaginamos, estamos representando mentalmente uma relação com a exterioridade. Essas representações não são

isoladas, elas se conectam umas com as outras. É o que Spinoza nos explica: “Se o corpo humano foi, uma vez, afetado, simultaneamente, por dois ou mais corpos, sempre que, mais tarde, a mente imaginar um desses corpos, imediatamente se recordará também dos outros” (EIIXVIIIIS). Enquanto a mente representa os corpos exteriores como se estivessem presentes, ela, ao mesmo tempo, encadeia uma série de imagens (afecções) conectadas simultaneamente. Podemos afirmar que essa simultaneidade é uma conexão de imagens (afecções) justapostas. Isso passa a constituir aquilo que Spinoza denomina memória. Que nada mais é do que “uma certa concatenação de idéias, as quais envolvem a natureza das coisas exteriores ao corpo humano, e que se faz, na mente, segundo a ordem e a concatenação das afecções do corpo humano.”(EIIPXVIIIIS). A mente humana, sob a perspectiva desse primeiro gênero de conhecimento, está determinada pelas afecções do corpo e fica à mercê dessa relação com a exterioridade. E quando imagina resgata uma concatenação de ideias que se utilizam de imagens (afecções) das coisas exteriores.

Esse é o tipo de conhecimento que Spinoza demonstra ser o primeiro e no qual, em um primeiro momento⁶, a imaginação está imersa. Aqui, a imaginação, mas não somente ela, é definida como primeiro gênero de conhecimento. Spinoza afirma que podemos formar dois tipos de noções a partir desse gênero de conhecimento:

1. A partir de coisas singulares, que os sentidos representam mutilada, confusamente, e sem a ordem própria do intelecto [...]. Por isso, passei a chamar essas percepções de conhecimento originado da experiência errática (*experientia vaga*).
2. A partir dos

⁶ Utilizamos aqui essa observação, pois a imaginação alcança os outros dois gêneros de conhecimento, o que não cabe diretamente aqui nessa parte da argumentação, mas que é um dos pressupostos para o argumento como um todo.

signos; por exemplo, por ter ouvido ou lido certas palavras, nós nos recordamos das coisas e delas formamos idéias semelhantes àquelas por meio das quais imaginamos as coisas. Vou me referir, posteriormente, a esses dois modos de considerar as coisas, como conhecimento de primeiro gênero, opinião ou imaginação. (EIIPXLSII).

Podemos perceber que o primeiro gênero de conhecimento engloba não somente a representação dos corpos exteriores (imaginação), mas também conglomeram os signos linguísticos. A linguagem, assim, está na mesma dinâmica de funcionamento daquela conexão justaposta de ideias-imagens, a qual se dá por meio da memória individual. Aqui devemos ter, por parte de Spinoza, certo distanciamento crítico dos signos linguísticos. Pois, tal qual a imaginação no primeiro gênero de conhecimento, há um problema de cairmos no equívoco de querer tomar os signos pelas próprias ideias.

Poderá, entretanto facilmente livrar-se desses preconceitos quem estiver atento à natureza do pensamento, o qual não envolve, de nenhuma maneira, o conceito de extensão e, portanto, compreenderá claramente que a idéia (por ser um modo do pensar) não consiste nem na imagem de alguma coisa, nem em palavras. Pois a essência das palavras e das imagens é constituída exclusivamente de movimentos corporais, os quais não envolvem, de nenhuma maneira, o conceito do pensamento. (EIIPXLIXS).

Essa passagem dentre outras mostra a preocupação de Spinoza ao confundirmos as ideias, enquanto atividade própria da mente, com as representações que a mente faz no primeiro gênero de conhecimento, por meio das imagens ou dos signos linguísticos que se dão pelas afecções do corpo. É com isso que ele afirma “E, efetivamente, sem dúvida, a maior parte dos erros consiste apenas em não aplicarmos corretamente os nomes às coisas.” (EIIPXLVII). Podemos identificar, segundo

a hipótese aqui proposta, que, *num primeiro momento, Spinoza está imerso no problema da semântica clássica*⁷. Pois o autor separa duas dinâmicas que nos compõem. Isto é, se de um lado temos as ideias formadas pela mente, de outro temos a representação dessas ideias que se dá seja pelas imagens, seja pelos signos linguísticos. O problema das controvérsias que surgem na comunicação humana, segundo o autor, é de não conseguirmos explicar claramente pelos nomes (representados) aquilo que temos em ideias. As ideias são os conceitos que a mente forma, o que não significa afirmar que elas se resumem às representações dos corpos exteriores. Essas representações são exclusivamente dependentes da relação que temos com os corpos. A mente se utiliza de lembranças dos corpos exteriores para formular os signos ou as imagens daquilo que ela tem conceitualmente. Como, pelo primeiro gênero de conhecimento a mente está imersa em uma confusão, ou seja, a mente não distingue o que seja ela própria, seu corpo e os corpos exteriores, ela passa a pensar que as ideias que a compõem são as próprias representações. No entanto, Spinoza insiste que uma coisa é o que a mente formula conceitualmente (ideias) e outra coisa é a representação de que a mente

7 Esse problema da semântica clássica pode ser evidenciado por Manfredo Araújo Oliveira em seu livro *Reviravolta Lingüístico-Pragmática na Filosofia Contemporânea*. Podemos dizer que segundo seu livro, a linguagem enquanto concebida na semântica clássica tem por hipótese 1) A linguagem reduzida a sua função designativa, e, portanto, tem frente ao conhecimento um caráter secundário de exprimir adequadamente um mundo em si. “Existe um mundo em si que nos é dado independentemente da linguagem, mas que linguagem tem a função de exprimir” (OLIVEIRA, 2006, p. 121). E 2) “[...] a expressão linguística escolhida é, segundo a tradição, apenas o instrumento para exprimir um ato espiritual, em si mesmo não-lingüístico.” (OLIVEIRA, 2006, p. 123). Em Spinoza, podemos demonstrar no que se segue que, nesse primeiro momento, há uma identidade com essa tradição, mas que não é somente essa sua concepção.

se utiliza no primeiro gênero de conhecimento (signos ou imagens).

Essa série de exposições indica um problema semântico em Spinoza, o qual se dá do seguinte modo: existem duas redes de conexões de ideias na mente humana, uma é a ordem de conexão de ideias representativas. Essas ideias se dão de acordo com as afecções do corpo humano e variam de um indivíduo para o outro devido à memória e ao hábito. Já a outra é a ordem de conexão das ideias mesmas “[...] que se faz segundo a ordem do intelecto, ordem pela qual a mente percebe as coisas por suas causas primeiras, e que é a mesma em todos os homens” (EIPXVIIS). O primeiro gênero de conhecimento e, portanto, a linguagem está naquela ordem representativa, diferentemente das ideias mesmas, as quais estão inseridas na ordem do intelecto. Aparentemente, encontramos aqui um clássico problema semântico da linguagem. Isto é, estamos diante de uma visão *essencialista*, segundo a qual a linguagem é considerada como um instrumento secundário do conhecimento humano. A linguagem estaria, portanto, presente na filosofia de Spinoza como instrumento de comunicação de um conteúdo interno da mente em si não linguístico (as ideias). Ou ainda, a linguagem seria mero instrumento de expressão daquela ordem que Spinoza denomina de ordem do intelecto (*ordinem intellectus*). Segundo essa primeira perspectiva da linguagem na *Ética* de Spinoza, identificaríamos no autor, ainda, certa necessidade de expor fielmente pela ordem geométrica um mundo em si. Para tal exposição seria necessário o uso mais adequado dos signos de que o autor se utiliza e, portanto, estaria justificada a escolha da geometria como o método mais fiel para exprimir a realidade.

Para resumir, podemos tirar as seguintes conclusões acerca da semântica em tal filosofia. Spinoza afirma que há uma ordem do intelecto (*ordinem intellectus*) ou das ideias que é em si imutável e comum a todos os homens, da qual a linguagem (enquanto imersa na ordem das afecções do corpo) teria meramente a função de exprimir. Assim teríamos: 1) um conteúdo próprio da mente humana que são as ideias, as quais se utilizam das representações (signos e imagens) como instrumentos indicativos de seu conteúdo. 2) Nessa perspectiva, a ordem geométrica seria justificada por ser uma ordem de extremo rigor e, portanto, uma linguagem que melhor serviria de comunicação da ordem do intelecto (ideias em si não linguísticas e comuns a todos os homens).

No entanto, podemos afirmar no que se segue que, por hipótese, a linguagem possui também certo caráter pragmático em sua filosofia. Ou ainda, que *a ênfase da linguagem na filosofia de Spinoza só se encerra por meio da pragmática*. Assim, quanto ao primeiro ponto descrito acima, formulamos a hipótese como se segue.

Temos até aqui que a linguagem é uma consequência do modo de funcionamento do hábito e da memória, juntamente com a imaginação. Spinoza utiliza um exemplo de grande importância, para entendermos a questão:

Por exemplo, um romano passará imediatamente do pensamento da palavra *pomum* (Maçã) para o pensamento de uma fruta, a qual não tem qualquer semelhança com o som articulado, nem qualquer coisa de comum com ele a não ser que o corpo desse homem foi, muitas vezes, afetado por essas duas coisas, isto é, esse homem ouviu, muitas vezes, a palavra *pomum*, ao mesmo tempo que via essa fruta. E, assim, cada um passará de um pensamento a outro, dependendo de como o hábito tiver ordenado, em seu corpo, as imagens das coisas. Com efeito, um

soldado, por exemplo, ao ver os rastros de um cavalo sobre a areia, passará imediatamente do pensamento do cavalo para o pensamento do cavaleiro e, depois, para o pensamento da guerra etc. Já um agricultor passará do pensamento do cavalo para o pensamento de arado, do campo etc. E, assim, cada um, dependendo de como se habituou a unir e a concatenar as imagens das coisas, passará de um certo pensamento a este ou àquele. (EIPXVIIIIS).

A linguagem, bem como a imaginação, nos aparece como uma justaposição de imagens. Ela é um resultado do fato de termos uma memória e um hábito determinados e com isso encadeamos afecções corporais. No exemplo, temos a palavra maçã, articulada por meio da sonoridade vocal *pomum*⁸, que não possui nada de comum com a fruta. Esses dois corpos (fruta e som) se associam em um mesmo indivíduo e tal associação varia conforme as afecções do corpo de cada um. Isto significa que esse indivíduo interpreta os signos que lhe chegam de acordo com as imagens que estão associadas segundo uma questão de facilidade em sua memória. Cada indivíduo, por possuir memória afetiva, é um interpretante no sentido estrito do termo⁹. A linguagem é aqui relação de afecções

8 É nesse sentido que, analisando a linguagem em Spinoza, Bernardo Bianchi Ribeiro afirma, em seu artigo *Spinoza: nominalismo, realismo e método geométrico*, o seguinte: “Nesse caso, a palavra *pomum* é apenas um som, uma *vox*; um *flatus vocis*. Em si mesmo, este som não guarda nenhuma significação, isso porque ele pode significar qualquer coisa. É necessário que ele se ponha em relação com uma outra imagem. O encadeamento de imagens depende sempre da constituição do intérprete, ou seja, do seu *ingenium*.” (RIBEIRO, 2008, p. 41-p. 45).

9 Essa interpretação dos signos possui determinados padrões que lhes são intrínsecos. Esses padrões ou configurações intrínsecas a um indivíduo é aquilo que Spinoza normalmente chama de *ingenium*. Dizemos normalmente porque os estudiosos da linguagem em Spinoza atualmente se utilizam desse conceito, o qual não está explícito e definido na *Ética*. Estamos diante da problemática contemporânea da linguagem em Spinoza. O *ingenium* é o aparato afetivo pelo qual os indivíduos encadeiam as afecções de acordo com o hábito e a memória. Ou seja, o *ingenium* é aquilo que garante a interpretação afetiva, baseado em uma biografia afetiva do

entre os corpos. O interpretante está imerso nessa relação, pelo fato de ter cristalizado outras relações de afecções que se entrelaçam com esta.

Essa interpretação das afecções que cada indivíduo faz não é meramente particular, mas remete principalmente à coletividade¹⁰. No exemplo, vemos claramente, o agricultor, o romano e o cavaleiro. Cada um desses é um exemplo específico de alguém que mora em certa localidade, exerce uma função e utiliza-se de uma língua. Todas essas três coisas pertencem a uma comunidade. Esse meio coletivo onde o interpretante vive é comum a muitos outros indivíduos e determina certa acessibilidade das afecções à memória de cada um. Daí a facilidade do indivíduo, no exemplo em questão, de remeter a fruta (maçã) à uma linguagem local: *pomum* utilizado por um romano que fala latim. Isso nos remete ao fato de que os signos são encadeados, antes de tudo, dentro de um contexto histórico-social¹¹.

indivíduo. Esses são os termos utilizados por Luís Ramos Alarcon em sua tese *El Concepto de Ingenium en la obra de Spinoza*: “Por tanto, las afeciones no son meras respuestas «reflejo» al exterior, como tampoco surgen de la nada, sino que son producto de la experiencia y de la biografía que cada cuerpo humano construye” (ALARCON, 2008, p. 39). Filippo Mignini também faz a análise do termo em *Ars Imaginandi* em seu sentido estético.

10 Isso é o que nos remete novamente a caracterização da pragmática da linguagem em Spinoza, conforme aquilo que Manfredo Araújo Oliveira afirma acerca da crítica à semântica clássica: “Em última análise, o conhecimento e sua comunicação linguística são realidades inteiramente privadas, essencialmente individuais e só secundariamente comunicativas, interpessoais” (OLIVEIRA, 2006, p. 124). Podemos afirmar que Spinoza não está nessa perspectiva, pois aqui, como estamos observando, a linguagem é constitutivamente uma superfície de interação entre os indivíduos em sua coletividade. .

11 Assim, no *Tratado Teológico-Político*, Spinoza mostra como de acordo com cada profeta a imaginação varia e, por conseguinte, a revelação deste profeta: “Se o profeta era alegre, revelavam-se-lhe as vitórias, a paz e tudo o que é motivo de alegria para os homens, visto as pessoas com esse temperamento costumarem imaginar com frequência semelhantes coisas; se, pelo contrário, ele era macambúzio, revelavam-se-lhe as guerras, os suplícios e todos os males.” (TTPII 32). No mesmo contexto,

Isso porque a linguagem pertence a um uso comum onde esses interpretantes mantêm suas relações de afecções, isto é, onde eles compõem seus conjuntos de corpos e mentes. E é nessa mesma medida e por esse mesmo motivo que eles modificam a relação com esse uso comum da linguagem. Os indivíduos são produtos dessa relação, mas não somente isso, eles também produzem significados aos signos que lhes chegam (o rastro na areia e a palavra *pomum*, no exemplo, remetem à guerra ou ao campo etc.). Isto é, de acordo com a interação com os signos linguísticos, os interpretantes se inserem na linguagem que chegam até eles e também a modificam incessantemente.

Até aqui podemos perceber que *há principalmente uma superfície de interação na qual a linguagem está inserida*. Essa superfície de interação dos corpos e mentes ou o contexto no qual estão inseridos é o que confere o sentido dos signos linguísticos. O significado expresso na linguagem não é um conteúdo de uma mente isolada sem interação com a exterioridade. Isso é o que completa o sentido do primeiro ponto que argumentamos até aqui. Isto é, não podemos somente pensar em

Spinoza que há um conteúdo interno da mente do qual a linguagem é instrumento designativo, mas que o indivíduo (corpo-mente) está a todo momento em interação, compondo-se com outros (corpos-mentes) e a linguagem é parte dessa interação coletiva. Ademais, não há um sentido único de uma mente isolada que se exprime nos signos linguísticos, mas o sentido depende diretamente do contexto em que os signos estão inseridos. Ou seja, a semântica só completa seu real sentido na pragmática¹². É nessa perspectiva que podemos entender agora a ordem de exposição geométrica com a qual o discurso de Spinoza pretende-se válido.

Em relação àquele segundo ponto referente à ordem geométrica enquanto uma linguagem que melhor se aproximaria de uma comunicação fiel ao conteúdo da mente, conforme afirmávamos acima na perspectiva da semântica, podemos redefini-lo, segundo a hipótese da pragmática, como se segue.

O homem imagina (representa as coisas exteriores), encadeando uma série de afecções, as quais formam uma rede causal (ou memória). Essa rede, no entanto é finita e, se o número de imagens que ela suporta é ultrapassado, as imagens passam a se confundirem e formarem vagas noções-imagéticas, ou ideias representativas de uma pluralidade de relação com a exterioridade dos corpos. É por isso que de um nome de uma noção vaga, cada qual fará uma interpretação de acordo com a facilidade de que se utiliza do encadeamento das afecções

Spinoza insere o método de interpretação das escrituras que dizem respeito à pragmática da linguagem: “Daí que o conhecimento de todas estas coisas, ou seja, de quase tudo o que vem na Escritura, deva extrair-se unicamente da própria Escritura. [...]” O método de análise das Escrituras consiste em investigar a história que a escritura narra, e portanto “1- Ela deve incluir a natureza e as propriedades da língua em que foram escritos os livros da Escritura e em que os seus autores falavam habitualmente. Só assim se poderá, com efeito, examinar todos os sentidos que cada frase pode ter de acordo com o uso corrente da língua. [...] 2- Deve coligir as afirmações contidas em cada livro [...] 3- Por último, a história da Escritura deve descrever as circunstâncias de todos os livros dos profetas de quem chegou notícias até nós, ou seja, a vida, os costumes e as intenções do autor de cada livro, quem era ele, em que ocasião, em que época, para quem e, finalmente, em que língua escreveu.” (TTP VII 98- 101). Podemos perceber aqui que o sentido da linguagem depende diretamente de um contexto histórico.

12 Neste ponto Manfredo Araújo Oliveira é de extrema importância em seu livro *Reviravolta Lingüístico-Pragmática na Filosofia Contemporânea*. Ele expõe o problema semântico e pragmático, conforme o pensador que fundou ao mesmo tempo as duas possibilidades (Wittgenstein): “Ora, se assim é, então a Semântica só atinge sua finalidade chegando à *Pragmática*, pois seu problema central, o sentido das palavras e frases, só pode ser resolvido pela explicitação dos contextos pragmáticos.” (OLIVEIRA, 2006, p. 139).

em sua memória. Ou seja, cada um remete à memória, almejando interpretar o nome de uma vaga noção à sua maneira. Isto se torna claro pelo que Spinoza argumenta sobre o uso de determinados termos linguísticos que são confusos. São eles ente, coisa e algo:

Esses termos surgem porque o corpo humano, por ser limitado, é capaz de formar, em si próprio, distinta e simultaneamente, apenas um número preciso de imagens [...]. Se esse número é ultrapassado, tais imagens começam a se confundir. E se é largamente ultrapassado, todas as imagens se confundirão entre si. [...]. Foi, enfim, de causas semelhantes que se originaram as noções ditas universais, tais como homem, cavalo, cão etc. [...] Deve-se, entretanto observar que essas noções não são formadas por todos da mesma maneira. Elas variam, em cada um, em razão da coisa pela qual o corpo foi mais vezes afetado, e a qual a mente imagina ou lembra mais facilmente. Por exemplo, os que frequentemente consideram com admiração a estatura dos homens compreenderão, pelo nome de homem, um animal de estatura ereta; os que estão acostumados a considerar um outro aspecto formarão dos homens outra imagem comum, por exemplo, que é um animal que ri, que é bípede e sem penas, que é um animal racional. E, assim, cada um, de acordo com a disposição de seu corpo formará imagens universais das outras coisas. (EIPXLSI).

Diante dessa citação acima, podemos retomar o problema da linguagem que aqui nos propomos. Ora, há aqui um paradoxo que move um futuro trabalho. O modo como Spinoza se põe frente aos termos que ele mesmo critica. Visto que ele utiliza, na base de seu sistema, signos linguísticos os quais também estão à deriva de interpretações na interação de uma coletividade de indivíduos. Assim, a mesma crítica que o autor faz nessa passagem, caberia também àquela (Spinoza) que se utiliza de termos como atributos, substância, modos etc. para explicar o mundo. Isso envolve intrinsecamente um paradoxo, qual seja: como Spinoza resolve o problema de mesmo assim se utilizar de signos linguísticos na exposição de

seu sistema? Diante dessa pergunta podemos apresentar as seguintes hipóteses:

Os signos que Spinoza criticara como parte integrante de um conhecimento confuso, são eles próprios os meios de comunicar o seu sistema. Assim, os signos de que o autor se utiliza não são algo que se extrai daquilo que se abstrai daquela superfície de interação que descrevemos acima¹³, mas é sim uma conexão de signos que se explicam mutuamente no contexto em que estão inseridos. O paradoxo da linguagem em Spinoza poderá ser resolvido, dada a inevitabilidade da linguagem, pela reorganização dos signos dispostos na ordem geométrica¹⁴. Tal ordem constituiria uma ressignificação da linguagem pela própria linguagem, daí sua estrutura incessantemente auto-referente. Pois se os signos são produtos e resultados da interação com os indivíduos coletivamente, não há uma “linguagem ideal”, mas apenas novas interações. O método geométrico é, portanto, um novo

13 Ao que Laurent Bove comenta: “Para além do nome de um autor abstrato, há, então, a realidade efetiva de uma “época”, de uma língua original, de uma conjuntura histórica particular e, nela, de um corpo (ao mesmo tempo individual e comum), de uma prática poderosa e de uma disposição ao mesmo tempo individual e coletiva que Espinosa identifica como a potência mesma de agir do indivíduo ou do interpretante como *ingenium* (compleição própria), um interpretante que faz realmente violência às coisas no e pelo seu esforço hermenêutico, de modo imanente às relações de força.” (BOVE, 2010, p. 83).

14 Nesse sentido, Marilena Chauí afirma sobre o método geométrico: “Espinosa inova porque subverte, expondo suas ideias num duplo registro simultâneo: no do discurso que diz o novo, ao mesmo tempo que se realiza como contradiscurso que vai demolindo o herdado. A poderosa rede demonstrativa dos textos espinosanos é também um tecido argumentativo e por isso a obra se efetua como exposição especulativa do novo e desmantelamento dos preconceitos antigos que referenciam o presente, subvertendo, nos dois registros, o instituído” (CHAUÍ, 1999, p. 37). E ainda como complemento dessa afirmativa: “Que conclusões a ordem propicia? Negar que haja mistérios, segredos e enigmas nos textos, e atribuir à superstição de uns e à malícia de outros a transformação em mistério especulativo daquilo que é obscuridade gramatical, léxica ou literária” (CHAUÍ, 1999, p. 569).

contexto de interação. Assim, os signos de base que explicam a *Ética* (substância, atributos e modos) poderão ser interpretados como signos de uma tradição que chegam à Spinoza, mas que são reorganizados em um novo contexto de referência. Eis o empreendimento do autor ao reconhecer a linguagem enquanto comunicativa e interativa e não subjetiva e isolado instrumento designativo da mente.

Para finalizar, podemos perceber que diante dessas hipóteses fomentadas pelo próprio itinerário de análise da linguagem na *Ética* de Spinoza, será necessário afirmar uma pergunta central em forma de tese para futuras pesquisas, qual seja: dada a inevitabilidade dos signos linguísticos para o conhecimento, não haveria aqui a necessidade de pensar, embora implicitamente, uma pragmática da linguagem na *Ética* de Spinoza? Não seria esse aspecto pragmático que completaria uma análise da semântica em sua filosofia?



REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

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

_____. **Epistolario**. Tradução de Oscar Cohen. Buenos Aires: Editora Colihue. 2007.

_____. **Tratado Breve**. Tradução de Atilano Domínguez. Madrid: Alianza Editorial. 1990.

_____. **Tratado da Correção do Intelecto**. Tradução de Marilena de Sousa Chauí. São Paulo: Abril Cultural. 1979. (Coleção Os Pensadores.).

_____. **Tratado Teológico-Político**. Tradução de Diogo Pires Aurélio. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda. 2004.

ALARCÓN, Luis Ramos. **El concepto de ingenium en la obra de Spinoza: análisis ontológico, epistemológico, ético y político**. Salamanca: Universidad de Salamanca. 2008. Disponível em: <<http://dialnet.unirioja.es/servlet/tesis?codigo=18440>>. Acesso em: 10/11/2012.

AURÉLIO, Diogo Pires. *Imaginação e Poder*. Lisboa: Colibri. 2000.

ALQUIE, Ferdinand. **Le rationalisme de Spinoza**. Paris: PUF. 1991.

BERTRAND, Michèle. **Spinoza et l'imaginaire**. Paris: PUF. 1983.

BOVE, Laurent. **Espinosa e a Psicologia Social – Ensaio de ontologia política e antropogênese**. V. I. São Paulo: Autêntica. 2010. (Coleção Invenções Democráticas).

_____. **La stratégie du conatus**. *Affirmation et résistance chez Spinoza*. Paris: Vrin. 1996.

CHAUÍ, Marilena. **A nervura do Real**. São Paulo: Companhia das Letras. 1999.

DELBOS, Victor. **Espinosismo: Curso proferido na Sorbonne em 1912-1913**. Tradução de Homero Santiago. São Paulo: Discurso. 2002.

DELEUZE, Gilles. **Espinosa: filosofia prática.** Tradução de Daniel Lins e Fabien Pascal Lins. São Paulo: Escuta. 2002.

_____. **Curso sobre Spinoza** (*Vincennes 1978-1981*). Tradução Emanuel Angelo da Rocha Fragoso et al. Fortaleza: EdUECE. 2009.

_____. **Spinoza et le problème de l'expression.** Paris: Minit. 1969.

FRAGOSO, Emanuel. **O método geométrico em Descartes e Spinoza.** Fortaleza: EdUECE. 2011.

GEBHARDT, Carl. **Spinoza.** Traducción de Oscar Cohan. Buenos Aires: Losada. 2007.

GLEIZER, Marcos. **Verdade e Certeza em Espinosa.** Coleção Philosophia. Porto Alegre. L&PM. 1999.

GUEROULT, Martial. **Spinoza.** V. II: L'âme. Paris: Aubier Montaigne. 1974.

SANTIAGO, Homero. **Espinosa e o cartesianismo: O estabelecimento da ordem nos 'Princípios da filosofia cartesiana'.** 1. ed. São Paulo: Humanitas, 2004. v. 1. 304 p

HUENEMANN, Charlie. **Interpretando Spinoza – Ensaios Críticos.** Tradução Getúlio Schanoski Jr. São Paulo: Madras. 2010.

LEITE, Alex. *Sobre a imaginação projetiva em Spinoza.* in **Revista Conatus**, v. 2, número 3, Fortaleza, EdUECE. 2008.

LUISA, Maria. **A dinâmica da razão na filosofia de Espinosa.** Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian. 1997.

MIGNINI, Filippo. **Ars imaginandi. Apparenza e rappresentazione in Spinoza.** Napoli. Edizioni Scientifiche Italiane. 1981.

OLIVEIRA, Manfredo. **Reviravolta Lingüístico-Pragmática na Filosofia Contemporânea.** São Paulo: Loyola. 2006.

RIBEIRO, Bernardo Bianchi Barata. *Spinoza: nominalismo, realismo e método geométrico.* in **Revista Conatus**, v. 2, número 4, Fortaleza, EdUECE. 2008.

TEIXEIRA, Lívio. **A doutrina dos modos de percepção e o conceito de abstração na filosofia de Spinoza.** São Paulo:UNESP. 2001.

VINCIGUERRA, Lorenzo. **Spinoza et le signe.** Paris: Vrin. 2005.



À L'ORIGINE ÉTAIT LA TRACE. SPINOZA DANS L'HISTOIRE DE LA MÉTAPHYSIQUE

LORENZO VINCIGUERRA *

Mis à l'index, banni des religions et de la philosophie, l'histoire du spinozisme n'a-t-elle pas été d'abord celle d'un silence imposé ? Dès lors, on comprend que, au côté d'autres « maudits », Machiavel, Marx ou Nietzsche, certains aient cru y voir une « anomalie », d'autres une « résistance », à l'intérieur d'une tradition qui tout s'efforçant de le faire taire et de l'oublier, n'a fait que provoquer ces réminiscences. L'anachronisme du spinozisme se confond avec l'histoire de sa réception. Bayle pensait à un spinozisme avant Spinoza, Hegel en faisait la condition même de la philosophie, Bergson croyait à un spinozisme sans Spinoza, Deleuze, enfin, en a fait un compagnon de route. Tous ces auteurs ont d'abord considéré Spinoza comme leur contemporain, voyant chez lui, ou avec lui comme il a été aussi dit, moins une philosophie du passé, qu'une pensée qui ne parviendrait jamais tout à fait à passer. Pour paraphraser le mot de Bergson, on pourrait dire qu'il y a au moins deux histoires de la philosophie : l'une où Spinoza n'occuperait qu'une place d'arrière-garde rangé quelque part parmi les cartésiens ; l'autre où il jouerait un rôle transhistorique, son anachronisme n'étant que l'autre face de sa contemporanéité. À l'image d'une oeuvre pour l'essentiel posthume, cette pensée serait en perpétuel décalage avec son temps, et s'adresserait moins à une époque révolue qu'aux

possibilités de l'avenir¹. Or, après les morts annoncées de Dieu et de l'homme, après la fin proclamée des grands récits fondateurs de ce qu'on a coutume d'appeler la modernité, après la fin de la métaphysique, de l'histoire, de l'art, du livre, une partie de la philosophie contemporaine, de Lyotard à Derrida en passant par Danto, Vattimo, a tenté de se hisser sur les épaules de Hegel, Husserl et Heidegger pour parvenir à penser le sens de ces clôtures, au temps de la mondialisation et du village global. Post-structuralistes, post-modernes ou post-historiques, ces modes de pensée, au ton parfois prophétique, se caractérisent tous comme des philosophies de l'« après ».

L'intérêt, pour ne rien dire de la fascination, suscité par les concepts derridiens de « trace » et d'« écriture », aux objectifs polémiques multiples, puisqu'ils visent tout autant le projet archéologique foucauldien, le paradigme linguistique structuraliste et la phénoménologie husserlienne, repose largement sur un « paradoxe de la fin », qui n'est qu'en partie assumé. Il pourrait s'énoncer ainsi : les notions de trace et d'écriture en appellent à la constitution d'une science de l'écriture baptisée « Grammatologie » ; une telle science, invoquée pourtant comme la seule possible après la clôture de l'époque logocentrique, est par définition impossible à bâtir si ce n'est sous le mode négatif d'une déconstruction

* Professeur à l'Université de Picardie Jules Verne (France).

¹ Nous avons consacré à l'« avenir » du spinozisme un recueil d'articles, fruit d'une réflexion collective : *Quel avenir pour Spinoza ? Enquêtes sur les spinozismes à venir*, Paris, Kimé, 2001.

opérée entre les lignes de la métaphysique². De là cet art du commentaire dans lequel le philosophe grammairien français passa maître. On sait le succès qu'a connu le « déconstructionnisme » et la scolastique qu'il a engendrée. Toutefois, en raison de leur caractère paradoxal, les notions même de trace et d'écriture réclament un supplément d'instruction. On ne procédera pas à une critique interne des textes de la *Grammatologie*, mais, à sa manière (bien que tout autrement qu'elle) on se glissera dans les marges du discours de la métaphysique, que Derrida, sur le modèle de Heidegger, semble si souvent assumer en bloc, sans trop se soucier parfois de ce qui de l'intérieur pourrait encore lui résister. L'*Éthique* de Spinoza, notamment en sa partie consacrée à la physique, servira ici de banc d'essai. Trois thèses seront avancées, qui pourront être retenues comme autant de contributions spinozistes à une réflexion sur des notions, dont l'un des mérites de Derrida fut de montrer que leur intérêt dépassait les enjeux de sa propre pensée³.

2 Cf. J. Derrida, *De la grammatologie*, Paris, Les éditions de Minuit, 1967, ch. 3 « De la grammatologie comme science positive », p. 109-142.

3 Une confrontation entre Spinoza et Derrida à propos de la notion d'écriture n'est pas inédite. On peut au moins citer l'article de Manlio Iofrida, « La fonction de l'écriture dans la pensée de Spinoza, ou Spinoza après Derrida », dans O. Bloch (sous la dir.), *Spinoza au XXe siècle*, Paris, PUF, 1993, p. 247-257. L'analyse de Iofrida se limite toutefois au *Traité théologico-politique* ; après avoir rappelé les différences entre Meyer et Spinoza sur le statut de l'Écriture et ses rapports d'autonomie et d'hétéronomie qu'elle entretient avec la raison et l'histoire, Iofrida ébauche trois considérations sur « d'autres possibles ouverts (...) par les marges et par les "craquelures" du texte spinozien », pour envisager à côté de l'écriture comprise en son sens traditionnel et métaphysique « une autre écriture : celle de l'individualité irréductible, de la singularité et du mode » ; celle-ci fait référence au « corps singulier, irréductible aux lois abstraites », qui, conclut-il sans autre explication, « n'est autre qu'un corps d'écriture : un corps d'écriture et l'écriture d'un corps » [souligné par Iofrida] (p. 255-257). Une piste de lecture est ici suggérée, dont il faut encore ouvrir et tracer la voie dans l'*Éthique*. C'est ce que l'on tentera de faire, sans besoin d'invoquer le secours de supposées « craquelures » du texte.

LE PROBLEME DE L'AFFECTION

Commençons, comme l'aurait fait Derrida, par nous situer dans les textes. Dans un texte. Tout en reprenant les acquis de la première, la seconde partie de l'*Éthique* réoriente le propos de l'oeuvre. À contre-pied de ce qu'annonce son titre, le *De natura & origine mentis* s'ouvre sur une définition du corps : le corps est une affection de la substance « qui exprime de manière précise et déterminée l'essence de Dieu en tant qu'on le considère comme chose étendue »⁴. Il n'est donc pas faux de dire que l'*Éthique* recommence avec l'affection. En même temps on ne peut manquer de voir que le terme *affectio* fait l'objet d'un double emploi. D'un côté il sert à définir le mode en général, de l'autre il qualifie la modification corporelle du corps fini. Une question s'impose : pourquoi un texte inspiré de la rigueur mathématique réserve-t-il un seul et même terme (et non des moindres) pour deux usages en apparence aussi distincts ?

La relation modale est double. L'*affectio* exprime autant une relation immanente, absolue, « interne » du mode à la substance, qu'une relation transitive, relative, « externe » du corps aux autres corps. Tout se passe donc comme si *affectio* nommait une double effectivité : en tant que corps, l'affection est un effet de la substance ; en tant que modification du corps, elle est l'effet d'une rencontre entre corps. Dès lors on peut se demander si l'on a affaire à deux sens hétérogènes de *affectio*, ou à deux aspects d'un seul et même sens, l'un recouvrant une propriété éternelle de la substance, l'autre une propriété « accidentelle » des corps, voire si l'on n'est pas mis au défi de penser ensemble les *substantiae affectiones* et les *corporis affectiones*, rendant ainsi raison à la fois d'une homonymie et d'une

4 *Éthique* II, def. 1.

univocité sémantique explicitement invoquée par Spinoza quand il affirme que c'est dans un *même sens* [*eo sensu*] que Dieu doit être dit cause de soi, et aussi cause de toutes choses⁵. De ce nœud crucial dépend le sens profond d'une pensée du corps.

L'AFFECTION

Tout en s'inscrivant dans un nécessitarisme absolu, le terme *affectio* recouvre un sens événementiel. Il nomme ce qui arrive au corps. Aussi la première thèse consistera à affirmer qu'il ne peut exister de corps autrement qu'affecté. Certains commentateurs⁶, s'appuyant sur un modèle biologique et politique, ont à juste titre fait remarquer qu'on ne peut dissocier la forme du corps de l'effort même que celui-ci déploie pour se maintenir dans l'existence. Un corps est impensable sans les multiples relations qu'il entretient avec son milieu. Le corps s'en prévaut ou au contraire s'en préserve pour persévérer dans son être. Le rapport qui définit la forme du corps ne peut donc être disjoint des relations que celui-ci noue avec son milieu pour se conserver. Plus le corps est complexe, plus il s'expose à des fluctuations, sa bonne forme dépendant alors de l'équilibre qu'il parvient à maintenir ou à restaurer entre ce qui promet sa puissance et ce qui la menace. À quelque niveau de l'analyse que l'on se place (physique, biologique ou politique), un corps en acte n'est pas pensable séparément de ses actes. Aussi, soutenir qu'aucun corps n'est pas substance, c'est soutenir avec la même force qu'il n'y a pas de corps absolument isolé en nature. En tant que partie de la nature, le corps

n'existe qu'en tant qu'il est affecté et qu'en tant qu'il affecte. Pour le dire de la manière la plus générale, c'est-à-dire dans les termes de la *Lettre 32* : « tout corps existe en tant que modifié d'une certaine manière ».

Un corps n'étant pas séparable de ce qui lui arrive, il n'y a pas non plus un arrière-plan du corps en deçà de ses affections, si l'on entend par là un substrat intouché. Il n'y a pas de corps « innocent », tout corps est constitutivement dans le monde. De même il ne peut y avoir de corps en principe inconnaissable, c'est-à-dire incapable *a priori* de se signaler par quelque affection qu'il produit ou qu'il subit. Certes, il y a bien des corps qui peuvent demeurer de fait inconnus, mais de droit ils doivent être tous perceptibles par un esprit. Ce commerce universel de tous les corps est aussi le pendant dans l'attribut de l'étendue du principe de l'intégrale intelligibilité du réel (souligné autant par Gueroult que par Matheron), et parallèlement du panpsychisme spinoziste. Il s'ensuit que la connaissance de l'essence du corps va de pair avec la connaissance de l'univers : une physique (vraie ou fausse), enveloppe toujours une cosmologie. On perçoit mieux en quoi le double sens de la notion d'affection contraint d'abandonner tout résidu substantiel du corps : *le corps n'est pas le support de ses affections, mais leur rapport même*. Ceci revient à penser le corps comme *affectio-affectéeaffectante*, où la relation entre l'être-affecté et l'être-affectant définit l'espace d'inscription de *pratiques corporelles* que le corps exerce en tant que *fabrica* ou *ingenium*. On doit donc se débarrasser définitivement de tout semblant d'inséité nouménique que l'on a naturellement tendance à postuler « derrière » les pratiques corporelles, afin sans doute aussi d'en imaginer plus facilement l'identité malgré les changements. Dès lors, le corps en vient à coïncider avec l'étendue de toutes ses pratiques.

5 Cf. *Éthique* I, 25 scolie.

6 On pense à Henri Laux, mais surtout à tous ceux qui, comme Laurent Bove, Vittorio Morfino, Filippo Del Lucchese, s'inspirant des lectures de Toni Negri ont voulu voir une solidarité entre la pensée politique de Machiavel et celle de Spinoza autour du thème du conflit.

Il est l'ensemble de ses pratiques. Rencontrer un corps, c'est rencontrer toujours une quelconque pratique corporelle, c'est-à-dire une certaine manière d'être affecté et d'affecter.

Pour résumer ici cette première thèse, on pourra écrire que *le corps est par essence affection, et, en tant qu'affection, il existe toujours comme affection d'affections, c'est-à-dire comme pratiques*⁷. On comprendra par là que l'affection définit à la fois ce qui modifie une constitution et ce qui la constitue comme essence. Aussi, cette essence n'est-elle pensable que s'il y a comme un *déjà toujours constitué* qui le rende capable d'être modifié et de modifier à son tour. Autrement dit, l'affection survient toujours à ce qui possède déjà une quelconque constitution. En somme, le corps lui-même *en tant que tel* est affection, c'est-à-dire, affection d'affections.

L'AFFECTION COMME TRACE

Comment comprendre maintenant l'« affection du corps » ? Cette question permet d'introduire une deuxième thèse. *Par affection du corps, on entendra la marque, la trace, autrement dit le vestigium.* Pour éclairer ce point au premier abord moins évident, il faut se reporter au cinquième postulat de la physique :

« Quand une partie fluide du Corps humain est déterminée par un corps extérieur à venir souvent frapper [*impingere*] contre une partie molle, elle change la surface [*planum*] de celle-ci, et y imprime [*imprimit*] comme des traces [*vestigia*] du corps extérieur qui la pousse ». On a trop rarement souligné l'importance des postulats dans l'économie de la pensée de Spinoza. Pourtant la définition des *vestigia* joue

un rôle non négligeable non seulement dans la physique, mais surtout pour la théorie de l'imagination, et ses prolongements notamment dans les domaines théologique et politique. Ici n'est pas le lieu d'en donner à voir tous les développements⁸. On se limitera à quelques aspects généraux, pour en tirer ensuite quelques considérations utiles au propos qui nous retient.

Il ne serait pas difficile de montrer que les postulats sont dérivés des axiomes et des lemmes qui les précèdent. Il suffit ici de remarquer que les *vestigia* sont définis dans le cadre d'une théorie des corps. Pour mieux dire : la théorie des traces appartient de plein droit aux principes de la physique spinoziste. Cette dernière, il est vrai, pâtit souvent de l'appellation d'« abrégé » ; en réalité, mieux que former un *compendium*, elle s'apparente plutôt à des *prolégomènes* à toute physique, au sens d'une onto-physique programmatique de toute physique bien fondée⁹.

Contrairement à une opinion répandue, la définition de la trace n'est pas calquée sur un modèle empirique. Gueroult, par exemple, interprète les parties fluides dans les termes cartésiens des esprits animaux ; d'autres (pas tous)¹⁰, s'autorisant sans doute davantage de Gueroult que du texte, ont trouvé naturel de voir dans les parties dures les os, dans les molles les muscles, et dans les fluides le sang. En réalité,

⁸ Pour cela nous nous permettons de renvoyer à notre *Spinoza et le signe. La genèse de l'imagination*, Paris, Vrin, 2005.

⁹ À la suite de Matheron, certains commentateurs ont montré l'intérêt spéculatif des principes de la physique spinozienne quand on sait les lire à la lumière de la physique post-newtonienne ; cf. par exemple, P. Cristofolini, « La mente dell'atomo », *Studia spinozana, Spinoza's Psychology and Social Psychology*, vol. 8 (1992), Würzburg, Königshausen & Neumann, 1994, p. 27-35.

¹⁰ Par exemple H. H. Joachim, *A Study of the Ethics of Spinoza*, New York, Russell & Russell, 1964, p. 152, n. 2, ou plus récemment F. Mignini, « *Sensus/sensatio* in Spinoza », *Lessico Intellettuale Europeo, Sensus-sensatio*, VIII Colloquio Internazionale Roma, 6-8 gennaio 1995, atti a cura di M. L. Bianchi, Firenze, Olschki, 1997, p. 107-123.

⁷ De ce point de vue, une sociologie du corps social comme sociologie des pratiques, telle qu'a essayé de la développer Bourdieu, gagnerait à être rapprochée du paradigme spinoziste ; cf. Frédéric Lordon, *L'intérêt souverain. Essai d'anthropologie économique spinoziste*, Paris, La Découverte, 2006, p. 42-44.

les traces sont ici définies d'abord et surtout en tant que *notions communes*. C'est dans ce sens qu'elles demandent à être comprises. Si l'on suit cette lecture, non seulement l'originalité de la physique spinoziste a plus de chances d'apparaître, mais on est en droit d'en espérer de nouvelles perspectives. Si ces aspects ont été négligés, c'est qu'ils ont été tenus le plus souvent pour secondaires, voire pour inessentiels par une critique tendant à privilégier du texte des éléments confortant une lecture structurelle conduite parfois de manière rigide.

DUR, MOU, FLUIDE

Si on y regarde de plus près, le postulat V repose sur la distinction entre *dur, mou, fluide* déjà établie par l'axiome 3 :

« Plus sont grandes ou petites les surfaces suivant lesquelles les parties d'un Individu, ou d'un corps composé, s'appuient les unes sur les autres, plus il est difficile ou facile de les forcer à changer de place, et par conséquent plus il est difficile ou facile de faire que l'Individu lui-même revête [*induat*] une autre figure. Et par là, les corps dont les parties s'appuient les unes sur les autres suivant de grandes surfaces, je les appellerai *durs* ; suivant de petites surfaces, *mous* ; et ceux enfin dont les parties se meuvent les unes dans les autres, *fluides* ».

Ne serait-ce que par la place qu'il occupe, cet axiome joue un rôle de premier plan. Si l'on distingue, comme on le fait généralement, trois niveaux dans la théorie des corps (les plus simples, les individus, les individus d'individus), on voit que la distinction entre *dur, mou, fluide* se situe en une position intermédiaire, qui permet de penser la diversité des individus, aussi bien que l'articulation de leurs rapports. On a déjà dit qu'une lecture consistant à projeter un modèle physiologique quelconque sur les postulats

paraissait peu convaincante. Mis à part que le texte n'encourage pas une telle lecture, il s'agit ici de penser des notions communes à tous les corps, et non de les abstraire à partir d'un modèle empirique préétabli, qui, de surcroît, les rares fois qu'il est convoqué par Spinoza, comme c'est le cas dans la préface d'*Éthique* V, l'est pour être sévèrement critiqué. On peut donc douter qu'une référence forcée à la physiologie cartésienne serve la compréhension d'une physique largement non cartésienne. Prétendre, comme le fit Robinson, que le cinquième postulat « représente le schéma du processus nerveux » n'aide en rien à cerner la nature de ce que Spinoza appelle dur, mou et fluide, et risque même de nous faire passer à côté, comme cela a été longtemps le cas, de tout un pan de la physique spinoziste.

Il y a une autre raison, plus générale. De même que les propositions 10, 11, 12 et 13 du *De Mente* introduisaient l'esprit humain sous forme de propriétés valables pour toutes choses, de même les postulats qui introduisent le corps humain dans la physique affirment des propriétés qui ne sont pas moins communes aux autres individus. Pour le dire dans les termes du scolie de la proposition 13, « ce que nous avons montré jusqu'ici ce ne sont que des communs, qui n'appartiennent pas plus aux hommes qu'aux autres Individus ». Cela s'applique aussi aux postulats. Il faut donc éviter de restreindre leur application à la seule réalité humaine. Tout ce que Spinoza dit du corps humain, on doit pouvoir le dire également d'un Individu quelconque, et, pour ce qui concerne le postulat V, de tout Individu capable de vérifier dans ses parties le rapport mou/fluide. Il devient dès lors difficile d'exclure quelque individu du champ de pertinence des postulats. Que les postulats permettent de fonder une anthropologie n'implique pas qu'ils répondent à cet office

seul. Ils témoignent plutôt de la continuité et de l'articulation de l'anthropologie à la physique.

Malgré ces considérations, d'aucuns seront encore tentés de ne pas prendre trop au sérieux cette théorie du dur, du mou et du fluide, qui, il est vrai, peut surprendre. Pourtant, si on lit de près la *Lettre 6*, on se rend compte que c'est encore au sujet de la dureté, de la mollesse et de la fluidité que Spinoza préfère suspendre son jugement sur « la manière de philosopher » d'un Boyle, qui, selon lui, s'épuiserait inutilement à vouloir démontrer par des expériences que « les grands corps sont très peu aptes à constituer des fluides ». Donc : non seulement cette affaire n'est pas de détail, du moins au XVIIe siècle, mais elle est décisive aux yeux de Spinoza pour sa conception de l'étendue, et plus généralement pour les destins de la physique¹¹. Le point essentiel est la relativité de ces notions, qui ne caractérisent aucune nature en soi des corps. Spinoza insiste, il n'y a pas de corps qui serait en soi dur, mou, ou fluide. Que ces déterminations soient relatives non seulement ne supprime pas, mais tend plutôt à accroître leur intérêt, ne serait-ce que parce que nous avons coutume de nous tromper à leur sujet, les prenant pour ce qu'elles ne sont pas, à savoir des *summa genera*.

11 Ces textes tirés de la *Lettre 6* en témoignent : « Je ne compterais en aucune façon parmi les genres suprêmes [*summa genera*] les notions forgées par l'usage du vulgaire, et qui expliquent la Nature, non comme elle est en soi, mais par rapport à nos sens. Et il ne faut pas non plus les mélanger (pour ne pas dire les confondre) avec des notions pures, et qui expliquent la Nature comme elle est en soi. De ce genre sont le mouvement, le repos et leurs lois ; de l'autre, au contraire, le visible, l'invisible, le chaud, le froid, et pour le dire fermement, aussi le fluide et le solide » ; (G.IV.28.10-16) « Si de grands corps étaient mus de manière à ce que la proportion entre leur mouvement et leur masse fût la même que celle entre de petits corps, il faudrait les dire fluides, si le nom de fluide ne signifiait pas quelque chose d'extrinsèque, et n'était pas employé par le vulgaire pour signifier seulement des corps en mouvement, dont la petitesse et les interstices échappent au sens humains. Ainsi il en sera de même pour diviser les corps en fluides, solides, ou encore en visibles et invisibles » (G.IV.29.3-11).

Quand Spinoza oppose à l'hypothèse boylienne l'argument selon lequel « si peu aptes que soient les os à composer du chyle ou quelque fluide semblable, on ne peut exclure en principe qu'ils soient aptes à composer une nouvelle espèce de liquide que nous ignorons »¹², il se montre profond penseur de la science de son temps. Il la juge visiblement moins à partir de ses résultats qu'à partir du bien-fondé des hypothèses. Un peu comme, *mutatis mutandis*, le fit Einstein quand, indifférent aux sarcasmes de ses collègues, il affirmait pour des raisons philosophiques ne pas pouvoir se résoudre à accepter pour définitives les théories de la physique quantique, dont il avait pourtant été l'un des initiateurs.

Restons au XVIIe siècle. Que veut dire que le dur, le mou et le fluide sont *relatifs* ? Ces termes ne qualifient pas des natures ou des propriétés réelles de tel ou tel corps que l'on désignerait en deçà des relations qu'ils entretiennent avec les autres. *En soi* les os ne sont pas plus durs que le seraient *en soi* les muscles ou le sang (ce qui n'exclut pas d'ailleurs que dans certaines situations, ils puissent être considérés comme durs, mous et fluides). Comment comprendre alors les notions de *duritia*, *mollitia*, *fluiditas* ? Poser la relativité des catégories du dur, mou, fluide ne revient pas à affirmer que le dur, le mou et le fluide ne dénoteraient rien en soi. S'il en était ainsi, notre expérience, qui selon Spinoza s'accorde avec les postulats, ne serait pas digne de foi, et nous ne ferait rien connaître du monde, du moins rien d'objectif. Or, tel n'est pas le cas. Même si elle peut être trompeuse, l'expérience n'est pas une pure apparence. Assurément, les choses dures, molles ou fluides ne sauraient être en soi rien de dur, de mou ou de fluide ; cependant dureté, mollesse, fluidité *indiquent* bien quelque chose de réel. De telles notions ne visent guère

12 *Lettre 6* (G.IV.30.20-23).

des corps ni des organes en particulier – comme on le croit trop souvent sans trop y penser, un peu comme pour se débarrasser d'une question embarrassante, ou « par commodité » comme finit par avouer Gueroult. Elles visent plutôt *des différences remarquables entre natures*, autrement dit une certaine manière déterminée de régler des rapports.

VERS UNE DÉFINITION GÉNÉRALE DU MOU

Dès lors, que faudra-t-il entendre par « mou » ? *On entendra par mou l'aptitude du corps (de n'importe quel corps) à être revêtu (au sens du verbe induere) de traces*. Aussi pourrat-on définir *la dureté comme cette moindre capacité, voire cette plus grande résistance des corps à être tracés*, qui les rend aussi plus aptes à conserver des traces et à tracer des corps moins durs. À l'opposé, *la fluidité*, se laissera aisément définir comme *une plus grande aptitude à recevoir des traces et une moindre à les retenir*, propriété qui lui en confère une autre, celle de les transmettre en se pliant, pour autant que la nature du corps fluide le supporte, à la nature des corps qui l'affectent.

On parvient ainsi à la conclusion générale suivante : *absolument parlant, en raison même de la relativité des notions de dureté, mollesse et fluidité, tout corps peut être considéré comme étant plus ou moins mou, si par mou on entend l'aptitude du corps à être tracé et à tracer*.

Dans la mesure où la mollesse est une *propriété moyenne* de tous les corps comprise comme pratique de traçage, elle n'a en ce sens plus rien de relatif, mais devient une propriété générale des modes corporels. En somme, le mou est à la fois le *milieu* et le *moyen* de l'affection. Bien entendu, ces définitions, qui esquissent une catégorisation des individus relativement à leurs rapports (et non à leur nature), ne sont vraies que relativement les unes aux autres. Mais quoique

relatives, ces configurations du corps sont bien réelles, puisque c'est à partir d'elles que les corps se distinguent pour constituer concrètement des formes de vie individuelles.

Il est évident qu'en l'absence d'une théorie de la trace, la distinction entre la nature des corps durs, mous et fluides aurait été tout bonnement impensable. Pareillement, il doit apparaître que la différence entre *figure* [*figura*] et *trace* [*vestigium*] n'est pas de nature, mais d'échelle, les figures pouvant être considérées comme de « grandes traces », et réciproquement les traces comme de « petites figures » – ces mêmes *figurae in particulis*, dont parle le très pénétrant Tschirnhaus¹³.

À cela on ajoutera que la durée de la trace, dont on comprend qu'elle n'est pas sans rapport avec la dureté du corps qui la porte, n'est pas elle-même sans signification. Sa persistance même sur ou dans le corps demeure le meilleur indice qu'une essence s'y exprime. Si bien que la persistance de la trace est une expression de la persévérance même du corps, qui s'efforce de se conserver non malgré, mais bien à travers ses traces. Si le corps ne saurait être en aucun cas substance, il n'est pas non plus, ainsi que le pensait Hegel, ce pur phénomène disparaissant sur le seuil de son apparaître pour s'abîmer aussitôt dans le néant du grand tout d'où il serait d'abord sorti¹⁴.

Si l'on veut maintenant reprendre, pour l'amender, la distinction de Gueroult entre physique abstraite et physique concrète, on voit

13 Cf. *Lettre 59* (G IV 268 25-30).

14 On ne lèvera définitivement l'hypothèque que l'accusation hégélienne d'*acosmisme* fait peser sur le sens du panthéisme spinoziste, que le jour où il aura enfin été rendu à sa dimension *cosmique*. Cette tâche s'annonce d'autant plus ardue à accomplir que la cosmologie spinoziste nous a été livrée par son auteur à l'état d'esquisse (encore qu'elle ait toute sa place dans le système), et qu'une telle voie, bien que plus d'une fois entrevue, a été rarement suivie par les commentateurs.

que, au sens d'une physique abstraite, les corps se distinguent par le mouvement et le repos ; mais que, au sens d'une physique concrète, ils se distinguent également par leurs traces : celles qu'ils portent et celles qu'ils s'infligent. C'est pourquoi l'affection qu'est la trace a partie liée avec l'activité cinétique de l'étendue. N'est-ce pas toujours grâce à une trace que l'expérience et l'expérimentation rencontrent les corps ? Comment pourrions-nous connaître concrètement l'existence d'un corps, si ce n'est à partir de quelque trace ? Cela revient à dire que *sans une théorie de la trace, une physique concrète serait tout à fait impossible*.

On retrouve ainsi la première thèse, à savoir que tout corps n'existe que comme affecté. On est en droit à présent d'y ajouter une détermination décisive, qui a l'avantage de restituer la physique spinoziste dans toute son ampleur : tout corps n'existe que comme tracé. Autrement dit, *l'affection du corps est la trace* – ce qui était la deuxième thèse.

L'INCORPOREL DE LA TRACE

Avant d'aller plus loin, il convient de s'arrêter un instant sur la nature de cette notion commune. On soulignera d'entrée ce qui peut paraître évident, mais qui n'en est pas moins décisif. Comme le montre sa définition, *la trace est de part en part corporelle ; néanmoins, toute corporelle qu'elle est, la trace n'est pas elle-même un corps*. Autant le corps est un mode de la substance étendue sans être lui-même substance, autant la trace est une modification du corps sans être elle-même un corps. L'affection, en effet, est autant ce qui échoit (*incidit*) au corps, que ce qui le marque. Le verbe *incidere* signifie autant « tomber », « arriver à », « s'abattre sur » (*in-cadere*), que « inciser », « entailler », « graver » (*in-caedere*). La trace en est à la fois le résultat

et le témoin. Sorte d'incunable inscrit dans le corps, elle est bel et bien *incorporel*¹⁵. Or c'est son être incorporel qui fait tout l'intérêt de la notion de trace. En effet, dire de l'affection corporelle qu'elle est trace revient à penser le corps comme *situs vestigiorum*, lieu de traces, et le corps comme activité de traçage. Les activités du corps, ses *pratiques* comme elles ont été définies plus haut, constituent ainsi sa *traçabilité*, si on entend par là l'aptitude de tout individu à être tracé et à tracer. Aussi, la différenciation cinétique des corps est elle indissociable de leur traçabilité, la seconde étant pour ainsi dire le revers de la première¹⁶.

La théorie spinozienne de la trace vient parachever la problématique classique du *situs* et du *motus* en pleine redéfinition à son époque suite à la révolution galiléenne. Elle le fait par sa capacité à caractériser le lieu comme lieu de marquage, c'est-à-dire de différence et de décalage, de rebond et de renvoi, dans la mesure où la trace est très précisément ce lieu du corps, qui tient lieu d'un autre corps, au lieu de quoi elle est. En tant que *lieu-tenant* du corps, elle est un contact et une distance, une présence pour une absence, un dedans pour un dehors, un présent pour un passé (et donc un futur), qui modifie, tout en contribuant à les constituer, les pratiques du corps. Effet sensible du mouvement, les traces sont ce par quoi les différences entre corps se font connaître, ce par quoi les individus se rencontrent et se distinguent tout en s'individualisant les

15 Ce qui, on s'en souvient, est aussi le cas chez Saussure, quand il en vient à qualifier le signifiant linguistique : « Dans son essence, il n'est aucunement phonique, *il est incorporel*, constitué, non par sa substance matérielle, mais uniquement par les différences qui séparent son image acoustique de toutes les autres » ; *Cours de linguistique générale*, Paris, Payot, 1960, p. 164 (nous soulignons).

16 Cela permet de fonder au niveau de la physique une phénoménologie du corps, pour laquelle vaut par exemple l'axiome « nous sentons qu'un certain corps est affecté de beaucoup de manières » ; mais également une sémiotique des corps.

uns par rapport aux autres. Si donc « les corps se distinguent entre eux sous le rapport du mouvement et du repos, de la rapidité et de la lenteur », on doit ajouter immédiatement que *les individus se distinguent en raison non moins de leurs traces*, dans la mesure où celles-ci résultent de ces mêmes différences de mouvement.

Il aurait suffi de ces considérations pour ne pas trop se hâter de faire de Spinoza l'un des représentants parmi d'autres de la « métaphysique de la présence ». En effet, si la trace est bien une présence pour une absence, sa nature appartient au corps, non à la substance. Les registres de la trace n'appartiennent pas à la nature de la substance spinoziste. La présence d'une absence, le dedans pour un dehors, le creux pour un plein, le négatif d'un positif, le présent d'un passé demeurent des expressions de l'imagination, que celle-ci doit précisément à la nature des traces qui l'alimentent¹⁷. Si la trace est chez Spinoza le postulat physique d'une théorie rationnelle et génétique de l'imagination, il ne peut y avoir trace, au sens où Spinoza définit ce terme, de la substance, pas plus qu'il n'y a de signe de la différence des attributs¹⁸. Le Dieu spinoziste ne se laisse pas plus approcher par le rêve métaphysique d'une *présence absolue*, version aménagée de l'ancienne ubiquité du Dieu anthropomorphe, qu'il ne se laisse deviner derrière l'image d'une *absence radicale*, version que préfère embrasser l'athéisme vulgaire, mais qui n'en demeure pas moins une figure théologique, symétrique de la première¹⁹.

17 « Les affections du Corps humain dont les idées nous représentent les corps extérieurs *comme étant en notre présence*, nous les appellerons images des choses (...). Et quand l'Esprit contemple les corps de cette façon, nous dirons qu'il imagine » ; (nous soulignons) *Éthique* II, 17 sc.
18 « Et si maintenant quelqu'un demande à quel *signe* nous pourrions reconnaître la différence des substances, qu'il lise les Propositions suivantes, qui montrent que dans la nature des choses il n'existe qu'une substance unique, et qu'elle est absolument infinie, si bien qu'il chercherait ce *signe* en vain » ; (nous soulignons) *Éthique*, I, 10 sc.

19 L'absence de Dieu en tant que non-présence (ou non-existence) est en fait le pendant, et pour une part aussi le

LA TRAÇABILITE, OU L'ÉCRITURE INFINIE DE L'ÉTENDUE

On est à présent en mesure d'avancer une troisième thèse. Elle coïncide avec ce que l'on pourrait appeler une *théorie de la traçabilité du corps*, où le corps est appréhendé comme un lieu de traçage, ou, pour parler la langue de Derrida, une « écriture avant la lettre », celle du corps en tant qu'il est depuis toujours déjà affecté. Cette partie de la physique permet de fonder les sciences historiques, qui travaillent toutes à partir de traces. La mémoire est cette écriture même du corps, en ce sens qu'elle est cet enchaînement d'images, qui toutes, comme il ressort d'*Éthique* II, 17 et 18, supposent des *vestigia*. C'est pourquoi la mémoire pénètre le corps jusqu'à venir en inquiéter secrètement la forme. Il est à ce sujet significatif que par son célèbre exemple du poète amnésique oublieux de ses *Fabulas & Tragœdias*, Spinoza ait voulu retenir précisément la question de la langue et de l'écriture pour illustrer sa conception de l'identité du corps vivant, montrant par là que la nature de l'individu n'est guère dissociable des pratiques ou formes de vie qui le définissent comme affection-affectée-affectante – ce que Spinoza, en un sens profond, appelle *memoria*²⁰. En ce sens, la mémoire est bien cette écriture du corps par laquelle le corps se trace, s'inscrit

penchant naturel de ce *rêve de la présence*, prélude à toute rencontre imaginaire avec le Dieu de la superstition. Aussi la problématique du « silence de Dieu » tant rebattue par certaines théologies contemporaines relève encore de cette opposition imaginaire entre présence et absence, qui, pour le dire avec les mots du *Traité théologico-politique*, exhume une fois de plus les vestiges de l'ancienne superstition. Si, comme le vit à sa manière Nietzsche, l'athéisme nihiliste a représenté la destinée de la croyance au Dieu transcendant, c'est que ce destin hantait et accompagnait cette croyance comme son ombre depuis le début, étant tous deux inscrits dans l'opposition imaginaire de la présence et de l'absence.
20 Pour une analyse de la figure du poète amnésique, cf. F. Zourabichvili, *Le conservatisme paradoxal de Spinoza. Enfance et royauté*, Paris, PUF, 2002, p. 91-177 ; voir aussi notre *Spinoza et le signe*, op. cit., p. 153-158.

dans le monde, se constitue comme pratiques d'écritures.

On comprend aussi que l'empire de l'affection-trace ne saurait tenir dans les limites trop humaines d'une définition de l'humain. Elle implique que ce qui est apparemment restreint au corps humain soit élargi aux autres individus, dans cette mesure précise, que les individus en question soient suffisamment composés pour vérifier dans leur composition le même rapport (et non la même nature) entre leurs parties, c'est-à-dire, au sens physique du terme, une certaine mollesse relativement à une certaine fluidité.

C'est pourquoi une *théorie de la traçabilité restreinte au corps* doit être établie et comprise dans l'horizon d'une *théorie de la traçabilité générale de l'étendue*, qui l'enveloppe et la fonde. La traçabilité infinie de l'étendue, en effet, transcrit parfaitement la réalité modale de la totalité des relations des corps-affectés-affectants, faisant revêtir une réalité tangible à la nature cinétique de l'étendue. Outre qu'elle configure l'horizon théorique et pratique indispensable à toute physique concrète, la traçabilité infinie de l'étendue ainsi comprise coïncidera avec le mode infini médiateur de l'étendue, ce que Spinoza nomme avec une expression que nous avons tant de mal à traduire, et donc aussi à comprendre, *facies totius universi*²¹. Enfin la traçabilité générale de l'étendue sera l'équivalent corporel de l'ordre et de la connexion infinie des idées de l'attribut pensée.

À ce titre, elle constitue, pour reprendre l'expression de la *Grammatologie* de Derrida, mais dans un sens désormais différent de celle-ci, une *écriture première*. Cette écriture cosmique est lavée des préjugés et des superstitions

théologiques scripturaires et pré-scripturaires, tels qu'ils seront thématiques par le *Traité théologico-politique*. De part en part naturelle, une telle écriture doit se concevoir sans fin, ni commencement, ni sujet. La tradition d'une nature écrite selon le paradigme des deux Livres, à laquelle Galilée avait encore dû sacrifier, touche ainsi à sa fin. La nature ne pouvant plus être conçue à l'image d'un livre ni d'un texte, qui supposent tous deux un auteur extérieur à l'ouvrage, une écriture parfaitement rendue à la nature n'a pas d'autre sujet que l'univers compris comme espace infini d'inscription. Le sens du « parallélisme », qui n'a à vrai dire jamais si mal porté son nom, doit alors être aussi envisagé sous cette forme : *l'ordre et la connexion des traces sont la même chose que l'ordre et la connexion des idées (celles que dans un ordre humain Spinoza appelle 'inadéquates'), de même que l'ordre et la connexion des idées sont la même chose que l'ordre et la connexion des choses*.²² Le premier ordre fait partie du second, alors qu'une seule et même nécessité les gouverne. De même, l'ordre et la connexion de la traçabilité infinie de l'étendue constituent l'objet de ce que l'on devrait appeler une *sémiophysique*, dont les principes sont partie intégrante de la physique²³.

22 C'est dans cet horizon cosmologique qu'il convient de relire la première proposition d'*Éthique V* : « Selon que les pensées, et les idées des choses, s'ordonnent et s'enchaînent dans l'Esprit, de même très exactement les affections du Corps, autrement dit les images des choses, s'ordonnent et s'enchaînent dans le Corps ».

23 Une théorie de la trace ainsi comprise peut être rapprochée avec profit, malgré ses différences, de ce que Peirce appelait la « sémiologie infinie » de l'univers, dans laquelle viennent s'inscrire toutes les pratiques corporelles. S'il fallait approfondir les aspects plus contemporains de cette doctrine, on gagnerait peut-être à se tourner vers l'esquisse de sémiophysique proposée par René Thom, en relisant par exemple, dans un sens plus spinoziste qu'aristotélicien, les catégories de « saillance » et de « prégnance » ; cf. R. Thom, *Esquisse d'une sémiophysique. Physique aristotélicienne et Théorie des catastrophes*, Paris, InterEditions, 1991 (1988).

21 En effet, comment rendre avant tout le terme *facies* ? Par « aspect », « forme », « figure », ou encore par « physionomie », « visage », « image », « spectacle » ?

Pour Descartes les traces n'étaient « autre chose, sinon que les pores du cerveau »²⁴. Les *vestigia* ont chez Spinoza un tout autre relief et une autre dimension aussi, sitôt qu'on s'efforce de les comprendre comme des notions communes. Quoique incorporelles, les *vestigia* contribuent physiquement à constituer les individus dans un horizon cosmologique, dans lequel viennent s'inscrire les sciences que nous avons coutume aujourd'hui d'appeler « humaines » – sciences qui pourraient être aussi qualifiées de « molles », si souvent opposées à celles dites « dures » de la nature. Or, Spinoza ne craignait pas cette opposition, qui est en revanche devenue l'un des grands dualismes de notre époque, faute sans doute aussi d'une philosophie adéquate. Pour Spinoza, les sciences, dures ou molles qu'elles soient, sont encore toutes inscrites dans les notions communes des corps. De même, il est à parier qu'une telle unité du savoir, garantie par la naturalisation de toute espèce de trace, fut la condition nécessaire pour que l'Écriture Sainte, d'abord considérée dans l'histoire de sa lettre, parvienne *en tant qu'écriture* à intégrer totalement l'ordre commun de la nature. Le monde n'est pas l'oeuvre d'un grand architecte, il n'est pas non plus l'infini manuscrit d'un Autre, dépositaire de son sens caché. Reste l'immanence d'une *cosmo-graphie*, alpha et oméga de toute écriture et principe de naturalisation de tout sens.

Que permet de penser une telle lecture ? D'abord que tous les éléments sont réunis pour construire une pensée de la trace, qui peut rencontrer celle de Derrida, mais aussi peut-être l'amender. Derrida eut raison de soupçonner l'écriture d'être bien plus que ce que, dans ses termes, la tradition logocentrique avait bien voulu lui reconnaître. Son soupçon était fondé quand il écrivait que « l'inscription sensible a toujours été considérée par la tradition occidentale

comme le corps et la matière extérieurs à l'esprit, au souffle, au verbe, au logos »²⁵. Et sans doute approchait-il tout près, au point de l'effleurer, la *différence* spinoziste, naguère qualifiée d'oriental par Bayle et Hegel, quand, faisant de l'écriture l'impensé ou le refoulé de la métaphysique, il ajoutait que « le problème de l'âme et du corps est sans doute dérivé du problème de l'écriture »²⁶. S'il ne s'était pas autant fié au modèle épocal heideggerien, Derrida aurait peut-être considéré autrement qu'il ne le fit la trace anormale laissée par Spinoza dans l'histoire de la métaphysique. La *Grammatologie* préfère faire du spinozisme le chantre du paradigme de la métaphysique de la présence :

La subordination de la trace à la présence pleine résumée dans le logos, l'abaissement de l'écriture au-dessous d'une parole rêvant sa plénitude, tels sont les gestes requis par une ontothéologie déterminant le sens archéologique et eschatologique de l'être comme présence, comme parousie, comme vie sans différence (...). C'est pourquoi, si ce mouvement ouvre son époque dans la forme du platonisme, il s'accomplit dans le moment de la métaphysique infinitiste. Seul l'être infini peut réduire la différence dans la présence. En ce sens, le nom de Dieu, tel du moins qu'il se prononce dans les rationalismes classiques, est le nom de l'indifférence même. (...) Les théologies infinitistes sont toujours des logocentrismes, qu'elles soient ou non des créationnismes. Spinoza lui-même disait de l'entendement – ou logos – qu'il était le mode infini *immédiat* de la substance divine, l'appelant même son fils éternel dans le *Court Traité* ²⁷.

Ce texte est symptomatique de la lecture que fait Derrida de Spinoza : l'identification

²⁴ *Passions de l'âme* I, art. 42 ; AT.XI.360.15-16.

²⁵ J. Derrida, *De la grammatologie*, p. 52.

²⁶ *Ibidem*.

²⁷ *De la grammatologie*, p. 104.

de l'entendement au Christ emboîte le pas à l'identification avec le *logos* platonicien ; on se dispense de passer par l'*Éthique*, préférant s'arrêter sur une oeuvre de jeunesse aux résonances néoplatoniciennes s'adressant à un public composé de chrétiens libéraux. Et pourtant, à contrecourant de la tradition occidentale, Spinoza le penseur en marge, n'avait-il pas fait de l'âme et du corps une seule et même chose, de l'étendue et de la pensée une seule et même substance ?²⁸

Que la substance soit toujours *différée* dans ses modes, que les pratiques du corps le soient dans ses affections, c'est-à-dire ses traces, n'implique pas que la substance soit sujette à une logique de la présence. Bien au contraire. Spinoza n'avait-il pas insisté pour dire que se borner à comprendre sur le mode de la présence ce qui est en soi et doit se concevoir par soi, ce n'était encore que l'imaginer ? N'est-ce pas alors plutôt une compréhension une fois de plus vague et errante de ce que Derrida, parmi les plus raffinés des penseurs grammairiens, nomme *Archi-trace*, *Archi-écriture* – vague en ceci, que leur concept n'échappe à une problématique de la présence qu'au prix d'une oscillation permanente sur le mode du *nec nec* entre un principe physique et un principe mental, qui

compromet irrémédiablement la possibilité d'en penser positivement le principe ? On l'a vu, la naturalisation de toute trace passe par sa détermination corporelle, sans que pour autant son être incorporel lui fasse quitter l'attribut dont elle relève. Elle participe donc toujours d'une définition de l'être corporel, encore qu'une telle définition prenne tout son sens que dans le cadre d'une philosophie de l'union de l'esprit et du corps, expression de l'identité et de la différence de l'étendue et de la pensée.

Différemment de ce que proposait Derrida, il ne faut ainsi pas penser la « trace *avant* l'étant », mais l'étant, ou plutôt le corps *avec* sa trace, car, si le corps n'est pas la trace, en revanche le corps n'existe jamais que comme tracé. Une lecture spinoziste du paradigme de la trace n'a pas pour but d'annuler la contribution derridienne, mais s'il y a lieu de l'amender. En un sens, elle confirme tout l'intérêt d'une enquête générale sur la notion d'écriture, et en particulier sur les écritures alphabétique et mathématique, si décisives pour le destin de l'Occident, et sans lesquelles la philosophie elle-même dans les formes que nous lui avons connues n'aurait jamais pu voir le jour. Cependant, une fois éclaircie la nature de la trace qui est au centre du travail de déconstruction, on peut s'interroger sur la manière derridienne de concevoir la *différence*, dont la trace est l'indice et l'*Archi-trace* le principe, sur leur manière de s'inscrire dans une pensée du manque et du supplément, qui renoue avec les anciens vestiges d'une pensée de l'imperfection et de l'inadéquation, dernière version de la théologie négative. La philosophie de l'*Archi-trace*, au lieu de se libérer des dualismes intrinsèques à la métaphysique de la présence, en serait l'une des expressions les plus sophistiquées, résolument fermée à la possibilité d'une pensée positive, en raison d'une incertitude

28 Le jugement porté par Derrida sur le spinozisme s'infléchira par la suite, pour lui reconnaître une position particulière dans le discours de la métaphysique : « Le spinozisme échappe au discours de la métaphysique pour trois raisons essentielles : 1) la substance n'est pas comprise comme sujet ; 2) le système n'est pas régi par le principe de raison ordonnée à la finalité ; 3) l'idée n'est pas réduite à la représentation. On peut inversement définir le discours de la métaphysique en disant qu'il requiert : 1) une transcendance ; 2) une théorie de la représentation ; 3) une problématique du fondement. À cela Spinoza oppose : 1) une ontologie de l'immanence excluant toute théologie ; 2) une doctrine de l'expressivité formelle de l'idée dépassant le cadre de la représentation ; 3) un déterminisme atéléologique » ; J. Derrida, *Le droit à la philosophie*, Paris, Galilée, 1990, p. 476. Comme on le voit, la différence est sensible avec le texte de la *Grammatologie*.

foncière quant à la nature de son principe. Que dire alors, sinon peut-être que le spinozisme aurait permis, bien avant les déclamations de la fin de l'onto-théologie, de trancher cette hésitation à la racine.



CONSIDERAÇÕES ACERCA DO DIREITO NATURAL EM SPINOZA

VALTERLAN TOMAZ CORREIA *

INTRODUÇÃO

O direito natural é um dos principais conceitos fundamentado pelo filósofo holandês Benedictus de Spinoza em suas discussões políticas. O filósofo afirma ser o direito natural um esforço para conservação de cada ser na existência e que tal direito está amparado, necessariamente, numa espécie de força vital intrínseca ao homem, aquilo que ele chamou de *Conatus*. Os argumentos usados por Spinoza para defender o direito natural de cada indivíduo estão inteiramente ligados à potência de Deus ou Natureza de existir em absoluto, isto é, livre e movido apenas por suas próprias leis, portanto, o direito natural é uma maneira, podemos assim pensar, de “[...] adequar-se à ordem racional do todo.” (ABBAGNANO, 2007, p. 332). Pois, como afirma o filósofo, os homens: “[...] estão submetidos aos afetos (pelo corolário da proposição 4 desta parte), que de longe superam a potência ou a virtude humana (pela prop. 6 desta parte), por isso frequentemente são arrastados em direções diversas (pela Proposição 33 desta parte), [...]” (E4P37S2)¹,

* Mestrando em Filosofia no programa de pós-graduação da UECE; membro do GT BENEDICTUS DE SPINOZA no Projeto de Pesquisa A QUESTÃO DA LIBERDADE NA ÉTICA DE BENEDICTUS DE SPINOZA da UNIVERSIDADE ESTADUAL DO CEARÁ – UECE.

1 Para a citação das obras de Spinoza, utilizaremos as siglas **E** para a *Ética*, **PPC**, para os *Princípios de Filosofia Cartesiana*, **KV** (*Korte Verhandeling*) para o *Breve Tratado*, **TTP** para o *Tratado Teológico-Político*, **TP** para o *Tratado Político* e **Ep** para as *Cartas*. Quanto às citações das divisões internas da *Ética* ou dos *Princípios de Filosofia Cartesiana*, indicaremos a parte

pois são movidos conforme as leis da natureza os obrigam.

Essa teia una que Spinoza formulou demonstra que as ações do homem muitas vezes são compreendidas de forma deturpada, faz-se um modelo a ser atingido e mede-se o homem por ele, no entanto, o que se cria é uma utopia sobre como o homem deve ser, mas não o entendem no contexto da produção da substância. Nesse sentido, Spinoza apresenta no *Tratado Político* a forma distorcida de como se pensou a respeito da natureza do homem, a qual ele não leva em consideração pelo fato de entender que tais teóricos não reconheceram a verdadeira causa do comportamento humano que está diretamente ligada à potência de Deus que produz e no produzir afeta o homem de modo que esse é impelido a agir em favor de sua própria conservação e, por assim dizer, preservação da própria substância. Logo, percebe-se porque Spinoza se opõe aos teóricos, uma vez que esses “[...] concebem os homens não como são, mas como gostariam que fossem.” (TP1/1).

citada em algarismos arábicos, seguida da letra ou abreviatura correspondente para indicar as definições (Def), axiomas (Ax), proposições (P), prefácios (Pref), corolários (C), escólios (S), definições de afeto (AD), demonstração (D), explicação (Ex), lema (L), postulado (Post), introdução (I) e apêndices (A), com seus respectivos números em algarismos arábicos. Para as citações referentes às divisões internas do *Breve tratado*, utilizaremos algarismos romanos para as Partes e algarismos arábicos para os Capítulos. Já para citarmos as divisões internas do *Tratado Teológico-Político*, utilizaremos algarismos arábicos para os Capítulos. Quanto às divisões internas do *Tratado Político*, serão citadas com algarismos arábicos para os Capítulos e os Parágrafos. Por fim, citaremos as *Cartas* pela sua numeração contemporânea em algarismos arábicos.

Nesse contexto, pode-se entender porque Spinoza não abre mão do direito natural em sua teoria, mesmo considerando o homem inserido no estado civil, que é a continuação do direito natural. Ora, não é possível abrir mão de sua própria essência, como explica Deleuze em seus cursos sobre Spinoza: “[...] o que constitui direito natural, é o que está conforme a essência.” (2009, p. 93), e isto está intrinsecamente ligado à potência de agir do homem. Nesse caso, o que configura tal essência necessariamente remete a essência de Deus a qual está em toda parte, inclusive no “animal racional”.

QUEM OU O QUE É DEUS PARA SPINOZA E SUA RELEVÂNCIA NO CENÁRIO POLÍTICO

É oportuno dizer que esse “mistério” que paira sobre a maioria dos homens ganha uma nova teoria em Spinoza, isto é, um conjunto de conhecimento que visa racionalmente explicar esse enigma. Deus, para essa maioria, incluindo até mesmo um grande número de filósofos, têm variadas concepções. Nesse sentido, o pensador rompe com toda a tradição vigente de sua época, principalmente a concepção religiosa, que imagina um Deus pessoal e transcendente, o qual seria impossível explicar racionalmente. Entretanto, para o filósofo é possível uma explicação coerente de Deus, então ele dirá:

Por Deus compreendo um ente absolutamente infinito, isto é, uma substância que consiste de infinitos atributos, cada um dos quais exprime uma essência eterna e infinita. (E1Def6).

Percebe-se que Deus equivale à substância, que é ainda “[...] aquilo que existe em si e que por si mesmo é concebido, isto é, aquilo cujo conceito não exige o conceito de outra coisa do qual deva ser formado.” (E1Def3). Ora, Spinoza estava convencido de que só havia uma única substância, conhecê-la e poder entendê-

la o máximo possível, seria para ele, como que a busca de “[...] um bem perfeito.” (KVII5). Ainda na definição desse conceito, além da referência que demos acima, ele dirá que: “A substância extensa em comprimento, largura e profundidade realmente existe e nós estamos unidos a uma parte dela.” (PPC1P21). Portanto, o destaque que ele quer dá, obviamente, é que de fato a substância é real, mas não apenas isso, ela por si só se basta, pois a sua existência não pressupõe outra coisa. Ou como melhor coloca Spinoza: “uma substância não pode ser produzida por outra coisa (pelo corolário da proposição precedente). Ela será, portanto, causa de si mesma, isto é [...] a sua essência necessariamente envolve a existência, ou seja, à sua natureza pertence o existir [...].” (E1P7D). Sendo que o existir por si pressupõe um processo de produção que está ligado ao seu *conatus*,² isto é, um esforço contínuo para permanecer existindo.

É interessante observar o que diz Francisco de Guimaraens em sua obra intitulada *Direito, Ética e política em Spinoza Uma cartografia da imanência*, ele coloca em determinado momento, o seguinte: “Ao estabelecer uma propriedade da substância para iniciar o percurso de construção do conceito Deus, Spinoza ainda não explicita a relação entre causa de si e substância.” (2010, p. 20). Ele continua:

O ‘si’ da causa de si somente passa a se construir na obra no momento em que o próprio sentido da causalidade já se alterou. Essa é a percepção spinozana. É fundamental propor a causa de si como noção determinante de qualquer causalidade desde o princípio

2 Para Spinoza, *conatus* é o esforço pelo qual cada coisa se empenha por perseverar em seu ser, não envolve nenhum tempo finito, mas um “tempo indefinido”. (E3P8). Segundo Marilena Chaui: “O *conatus* é uma força interna positiva ou afirmativa, intrinsecamente indestrutível, pois nenhum ser busca a autodestruição. O *conatus* possui, assim, uma duração ilimitada até que causas exteriores mais fortes e mais poderosas o destruam [...]” (1995, p. 63).

da investigação, explicitando-se, na origem do sistema, a relação indissociável entre essência e existência na causa sui. A essência da causa de si é a causa da própria existência daquilo que é a causa de si. Qualquer outro tipo de causalidade não se pode dizer de outra maneira, ou melhor, apenas pode dizer-se a partir da causa de si. A espontaneidade produtiva da substância envolve qualquer outro mecanismo causal. (Ibid., p. 20).

Nesse sentido, podemos entender que nesse processo de produção existe uma simultaneidade entre essência e existência da causa sui, a partir daí entende-se que todo e qualquer sistema causal que se possa pensar está inserido na substância e sua totalidade abarca qualquer pressuposto, jamais fora, pois além dela coisa alguma pode existir. Assim, dirá Spinoza: “Pela causalidade, Deus é anterior à essência e à existência das coisas.” (PPC1P12C4). Para Marilena Chaui, Deus é a causa eficiente imanente, isto é: “A causa que produz o efeito sem separar-se dele, pois o efeito é uma propriedade interna da própria causa e uma expressão determinada dela [...]” (1995, p. 105). Portanto, todo esse processo de produção resulta na nossa própria realidade e isso inevitavelmente afeta o homem. E sobre este aspecto dirá Marilena Chaui:

[...] Separar o produtor do produto é aceitar a incompreensibilidade divina, o mistério da criação e o mistério da natureza. É ser vítima da superstição. É ter uma compreensão alienada da produção, pois ao separar o produtor do produto, este não permite mais identificar seu produtor e o homem passa a imaginar o produtor possível, acabando por chegar ao Deus voluntarioso, que tudo governa para e segundo seus caprichos. (1995, p. XVI).

Ora, enquanto Deus produz livremente, sujeita todas as coisas à sua ação, posto que sua “[...] essência envolve a existência [...]” (EIDef1). Sendo assim, somos afetados por diversas causas que nos transformam o tempo todo, de modo natural e diferente. Somamos a essas explicações,

o pensamento de Júlio Aguiar de Oliveira, em sua obra intitulada *O Fundamento do Direito em Espinosa que nos diz o seguinte:*

Há para Espinosa, no entanto, uma lei natural especificamente relacionada à natureza e comportamento dos homens. Uma lei natural, portanto eterna, imutável e universalmente aplicável a todos os homens. Impossível de ser desobedecida ou alterada. Radica, essa lei, na natureza específica do ser humano, tomada em sua totalidade. (2009, p. 41).

Implica dizer que é através da compreensão dessa natureza que envolve os homens que se pode chegar a um entendimento livre de equívocos, isto porque deixamos de considerar e explicar o comportamento humano como algo pontual, isolado, passando assim a ver o todo, isto é, a substância e não as partes. Por conseguinte “o homem, com efeito, seja sábio ou ignorante é parte da natureza e tudo aquilo que cada um é determinado a agir deve atribuir-se à potência da natureza.” (TP2/5).

DAS AFECÇÕES³ E DAS PAIXÕES⁴

Nada se produz na natureza que possa atribuir a um defeito próprio dela, pois a natureza é sempre a mesma, e uma só e a mesma, em toda parte, sua virtude e potência de agir. Isto é, as leis e as regras da natureza, de acordo com as quais todas as coisas se produzem e mudam de forma, são sempre as mesmas em toda parte: Consequentemente, não deve, igualmente, haver mais do que uma só e mesma maneira de compreender a natureza das coisas, quaisquer que sejam elas: por meio das leis e regras universais da natureza. É por isso que os afetos do ódio, da ira, da inveja, etc., considerados em si mesmos, seguem-se da mesma necessidade e da mesma virtude da natureza das quais se seguem as outras coisas singulares. (E3Pref).

3 “Toda mudança, alteração ou modificação de alguma coisa, seja produzida por ela mesma, seja causada por outra coisa.” (CHAUI, 1995, p. 105).

4 “O afeto, que se diz [paixão] do ânimo, é uma ideia confusa, pela qual a mente afirma a forma de existir, maior ou menor do que antes, de seu corpo ou de uma parte dele, ideia pela qual, se presente, a própria mente é determinada a pensar uma coisa em vez de outra”. (E3Def).

O homem não pode impedir o fluxo natural e mais potente, que vem da produção de Deus ou Natureza, de agir sobre ele, assim como não pode impedir a condição natural da vida, a saber, nascer, crescer e morrer; e nesse processo, pode ser afetado de infinitas maneiras. Certamente os afetos fazem parte dessa ordem necessária que é estabelecida pela a natureza, sendo eles mesmos em cada indivíduo sobreposto de modo singular. É o homem, naturalmente, em sua subjetividade reagindo aos afetos, ou seja, sendo condicionado ou impelido por eles.⁵

Uma coisa singular é uma essência singular cuja existência não decorre de sua definição (somente na substância a definição da essência põe imediatamente a existência a existência necessária), mas de causas determinadas que a fazem existir, causas que, por seu turno, são essências singulares também posta na existência por outras, de sorte que o que põe uma essência singular na

5 Como esclarece Spinoza em sua *Ética*: “A natureza ou essência dos afetos não pode ser explicada exclusivamente por meio de nossa essência ou natureza (pelas def. 1 e 2 da parte 3). Ela deve ser definida, em vez disso, pela potência, isto é (pela prop. 7 da parte 3), pela natureza das causas exteriores, considerada em comparação com a nossa. Disso resulta que há tantas espécies de afetos quantas são as espécies de objetos pelos quais somos afetados (veja-se a prop. 56 da parte 3); e que os homens são afetados de diferentes maneiras por um único e mesmo objeto (veja-se a prop. 51 da parte 3), e sob essas condições, discrepam em natureza; e, finalmente, que um único e mesmo homem (pela mesma prop. 51 da parte 3) é afetado de diferentes maneiras relativamente a um mesmo objeto e, sob tal condição ele é volúvel, etc. C.Q.D. (E4P33D). Na definição de Marilena Chauí, essa singularidade se efetiva da seguinte maneira: “Uma coisa singular é um indivíduo complexo, composto de partes simplíssimas e diferenciadas segundo proporções determinadas de movimento e repouso, e constituído por componentes enquanto se integram e operam ou agem como causa única em vista de uma único efeito, de sorte que um indivíduo é uma singularidade complexa, inteiramente diferenciada, que se esforça para se conservar tanto quanto está em seu poder e tal potência é a essência atual desse indivíduo ou um *conatus* e, por conseguinte, conforme o escólio 2 da proposição 37 da parte 4, ‘cada um age pelo que segue da necessidade de sua natureza’ [...], ou pelo §3 do capítulo 2 do *Tratado político*, ‘toda coisa natural tem por natureza tanto direito a existir e agir quanta potência para existir e agir’ [...] é um fato físico e psíquico singular ou expressão de uma potência ou natureza individual que opera e age segundo a necessidade da Natureza.” (CHAUI, 2003, pp. 148-149).

existência é a potência da Natureza inteira ou a potência de Deus e, por conseguinte, os indivíduos existem e agem “pelo supremo direito da Natureza.” (CHAUI, 2003, p. 148).

Ora, tal singularidade são formas e condições, ou ainda possibilidades efetuadas pela potência de Deus/Natureza com seus atributos e modos⁶, sendo assim, a natureza humana têm em toda parte essa mesma essência que rege todas as coisas, a saber, a essência do próprio Deus ou Natureza. Por isso, uma vez afetado, o homem pode exercer um comportamento animalesco (irracional), ou racional se desejar, e ambos podem ser entendidos como natural, pois tem como propósito preservar-se no existir. Entretanto, se fizer uso de sua faculdade racional lidará melhor com as vicissitudes da vida, como dirá Spinoza: “[...] o homem age inteiramente pelas leis de sua natureza quando vive sob a condução da razão [...]” (E4P35C1). Portanto, poderia ser a falta de razão a causa pela qual o homem, por vezes, age em total descontrole? Pois quando está sob as influências dos afetos e não consegue controlar suas paixões ele ocasiona distúrbios na ordem social, muitas vezes irreparáveis. Porém, Spinoza coloca o da seguinte maneira, em seu TTP:

Tudo aquilo que um indivíduo, considerado como submetido unicamente ao império da natureza, julga que lhe é útil, seja em função da reta razão ou da violência das suas paixões, está no pleno direito natural de o cobiçar e pode licitamente obtê-lo, seja pela razão, seja pela força, astúcia, as preces, enfim, pelo processo que lhe parecer mais fácil, e considerar por conseguinte, como seu inimigo

6 Spinoza define Deus como: “um ente absolutamente infinito, isto é, uma substância que consiste de infinitos atributos, cada um dos quais exprime uma essência eterna e infinita.” (E1Def6). Ele ainda se refere a Deus como sendo a natureza: “[...] o ente eterno e infinito que chamamos Deus ou natureza age pela mesma necessidade pela qual existe.” (E4Pref). Já os atributos são para ele “[...] aquilo que, de uma substância, o intelecto percebe como constituindo a sua essência.” (E1Def4). Por sua vez, os modos são “[...] as afecções de uma substância, ou seja, aquilo que existe em outra coisa, por meio da qual é também concebido.” (E1Def5).

quem o quiser impedir de satisfazer o seu intento. De tudo isso conclui-se que o direito é a quilo que foi instituído pela natureza, direito sob o qual todos nascem e sob o qual vive a imensa maioria, não proíbe nada a não ser o que ninguém deseja e ninguém pode; conflitos, ódios, cólera, ardis, seja o que for que o desejo sugira, nada disso lhe repugna. Nem é, aliás, para admirar, porquanto a natureza não se confina às leis da razão humana, as quais só visam aquilo que é verdadeiramente útil e a conservação dos homens; inclui também uma infinidade de outras leis as quais contemplam a ordem eterna de toda a natureza, de que o homem é uma pequena parte. (TTP16).

Disso compreende-se que o Direito Natural é intrínseco a cada indivíduo e, portanto, nem se ele o desejasse poderia eliminá-lo de si, pois antes de qualquer coisa ele é parte de uma natureza mais potente, a saber, Deus. Nesse sentido, qual seria, então, a saída para que o homem possa viver em concórdia? Uma vez que estejam todos sob as mesmas condições, isto é, usando, cada um, do seu direito natural? Pois se cada homem fizesse uso desse direito, plenamente, não haveria a ordem necessária para a vida em coletivo, melhor dizendo, seria um caos, prevaleceria à lei do mais forte, o seu interesse pessoal, seu prazer. Pois: “[...] os homens são conduzidos mais pelo desejo cego do que pela razão [...]” (TP 2/5). Spinoza considera que viver pelo prisma da razão seja a melhor forma de manter o estado natural dos indivíduos no interior do Estado sob certo controle. Diz o filósofo: “Apenas à medida que vivem sob a condução da razão, os homens concordam, sempre e necessariamente, em natureza”. (E4P35), ou ainda: “Não há, na natureza das coisas, nenhuma coisa singular que seja mais útil ao homem do que um homem que vive sob a condução da razão.” (E4P35C1), tendo em vista que uma conduta racional contribui para a virtude humana onde as ações podem tornar-se mutuamente úteis, por assim dizer, pois é obvio que o ser humano busca sempre o melhor e mais útil para si próprio.

O CONATUS COMO LEGITIMAÇÃO DO DIREITO NATURAL

É preciso lembrar que agindo o homem pelo ditame da razão ou das paixões – não importa em qual dessas condições estejam, porém, melhor seria o da razão – estão fazendo uso do seu direito natural. Spinoza jamais abriria mão do direito natural, como ele bem colocou em sua famosa carta n. 50, deixando muito claro sua posição política em relação à de Hobbes, que abre mão desse direito:

[...] Vós me pedis para dizer que diferença existe entre mim e Hobbes quanto à política: Tal diferença consiste em que sempre mantenho o direito natural e que não reconheço direito do soberano sobre os súditos, em qualquer cidade, a não ser na medida em que, pelo poder, aquele prevaleça sobre estes; é a continuação do direito de natureza. (Ep50).

Poder-se-ia pensar, num primeiro momento, que esta diferença seja apenas um detalhe de fácil interpretação entre um filósofo e outro, mas pressupõe uma grande e complexa ruptura política. Ora, Hobbes pensa que quando o homem se sujeita às leis e normas ele abriu mão de seu direito natural, tendo em vista que está sendo de alguma forma limitado. Para ele trata-se mais de uma questão de potência do que de essência. Ele ainda dirá que: “Resigna-se a um direito simplesmente renunciando a ele, ou transferindo-o para outrem.” (HOBBS, 2003, p. 114). Todavia, Spinoza esclarece que:

Ninguém, com efeito, pode alguma vez transferir para outrem o seu poder e, conseqüentemente, o seu direito, a ponto de renunciar a ser um homem [...] E é evidente que, se os homens pudessem ser privados do seu direito natural a ponto de não poderem depois fazer senão o que aqueles que detêm o direito supremo deixassem, então seria lícito reinar praticando impunemente as maiores violências para com os súditos, coisa que eu julgo não passar pela cabeça de ninguém. Há, por conseguinte, que reconhecer que o indivíduo reserva para si uma boa parte do seu direito, a qual desse modo, não fica

dependente das decisões de ninguém a não ser ele próprio. (TTP17).

Portanto, por mais que os súditos se sujeitem as leis impetradas pelos soberanos, eles não perdem a sua potência de agir e, em consequência preservam em seu direito natural. É interessante observar o que diz Diogo Pires Aurélio em sua obra intitulada *Vontade de Sistema*:

Quando Espinosa critica os que falam da política invocando o homem como ele deveria ser e não como ele é, está precisamente a realçar este mesmo equívoco. Não admira, pois, que a sua concepção do contrato se distancie da influência de Hobbes, a troco de uma permeabilidade maior à influência de Maquiavel. Sem chegar alguma vez a renunciar explicitamente à ideia do contrato como forma de invenção e legitimação da sociedade, embora deixe praticamente de falar dele no *Tratado Político*, Espinosa abandonará todavia a sua formulação hobbesiana, onde ele se apresenta como um produto da ordem necessária das ideias do entendimento, assumindo-o apenas como uma ideia da imaginação. Os contratos e a legitimidade das sociedades políticas neles assente duram enquanto não forem neutralizados por uma outra ideia da imaginação que vincule a procura de um outro interesse e traduza uma outra situação real. Em resumo, o estado civil é a continuação do estado de natureza. (AURÉLIO, 1998, pp.148-149).

Assim, pela interpretação de Diogo Pires o modelo formulado antes da concepção de Spinoza não abarca o entendimento da essência das coisas, mas visa uma forma de vida ilusória sustentada pela moral teológica. Nesse sentido, há um equívoco quando se pressupõe que o homem tem o poder de escolha quando decide agir ou não pela razão, mas se assim fosse, a instituição do Estado era desnecessária. Ademais Spinoza diz: “[...] as causas e fundamentos naturais do estado não devem pedir-se aos ensinamentos da razão, mas deduzir-se da natureza ou condição comum dos homens [...]” (TP 2/7). Nesse sentido, a própria instituição do Estado é uma decorrência dos afetos e não da razão. Por

isso mesmo Spinoza não renuncia ao contrato, mas também não abre mão do direito natural, pois é justamente no pacto que se estabelece um ambiente onde o homem pode viver em concórdia, pois é dirigido pela razão. A ideia é a de que o direito natural está assegurado no estado civil que tem o maior *conatus*, dessa forma viver pela razão aumenta significativamente a preservação de todos. Logo, podemos perceber mais claramente essa ideia nas próprias leis do Estado, que asseguram o direito de todos.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A compreensão do direito natural, portanto, parte da ideia inseparável de Deus ou Natureza, que é a substância única a qual evolve tudo e todos, direta ou indiretamente, em sua produção. Produção esta, que está ligada ao homem na medida em que todos são modos dela, sendo afetados continuamente. Ora, segundo Chauí: “Ser uma parte da Natureza [...] é necessariamente passar por mudanças que não são determinadas pela força interna do seu *conatus*, mas pela potência das causas exteriores.” (2003, p.144). Estamos falando, nesse sentido, do próprio Deus que é um organismo vivo e produtivo, do qual “fluem ou emanam” (HUENEMANN, 2012, p. 104) todas as coisas. Portanto, não existe nada que, por mais incomum que possa parecer, ou até mesmo contrário, não seja próprio da Natureza. Assim, “[...] tudo aquilo que na natureza nos parece ridículo, absurdo ou mal, é assim porque só parcialmente conhecemos as coisas e ignoramos na maior parte a ordem e a coerência de toda natureza [...]” (TP2/8).

Nesse sentido, o homem age em virtude dessa produção e em consequência disso está em seu pleno direito natural. No entanto, o exercício deste direito que pode tudo o quanto a

sua potência lhe permite, pode ser muitas vezes um inconveniente no interior do Estado civil. Isto porque, todos estão buscando sua preservação. Logo, a potência de um pode ser suplantada pela potência do outro, por isso as leis cívicas tornam-se necessárias.

Pode-se chegar à conclusão de que mesmo que haja uma harmoniosa convivência entre os homens em virtude do Estado e suas leis, não é possível eliminar o direito natural desses, uma vez que estejam amparados na defesa do direito à vida, e ninguém, ainda que desejasse, poderia abrir mão desse direito, pois está enraizado na substância. Logo, compreender essas questões e toda sua complexidade requer um aprofundamento no conhecimento das causas ao qual não se pode chegar sem a compreensão de Deus ou Natureza.



REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia.** São Paulo: Martins Fontes, 2007.

AURÉLIO, Diogo Pires. **A Vontade de Sistema: Estudos sobre filosofia e política.** Lisboa: Edições Cosmo, 1998.

CHAUÍ, Marilena. **Política em Espinosa.** São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

———. **Espinosa: uma filosofia da liberdade.** São Paulo: Moderna, 1995.

DELEUZE, Gilles. **Curso sobre Spinoza.** Trad. Emanuel Angelo da Rocha Fragoso et al. 2. ed. Fortaleza: EdUECE, 2009.

GUIMARAENS, Francisco de. **Direito, Ética e política em Spinoza Uma cartografia da imanência.** Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2010.

HOBBS, Thomas. **Leviatã.** Trad. João Paulo Monteiro, Maria Beatriz Nizza da Silva, Claudia Berliner. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2014.

HUENEMANN, Charlie. **Racionalismo.** Petrópolis: Vozes, 2012.

OLIVEIRA, Júlio Aguiar de. **O fundamento do direito em Espinosa.** Belo Horizonte: Mandamentos, 2009.

SPINOZA, Benedictus de. **Ética.** Trad. de Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica, 2010.

———. **Tratado Teológico-Político.** 2. ed. Trad. Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

———. **Princípios da Filosofia Cartesiana e Pensamento metafísico.** Trad. Homero Santiago, Luís César Guimarães Oliva. 1. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.

———. **Breve Tratado de Deus, do homem e do seu bem-estar.** Trad. Emanuel Angelo

da Rocha Fragoso, Luís César Guimarães Oliva.

1. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2014.

———. **Tratado Político.** 1. ed. Trad. Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

———. **Obra completa II: Correspondência completa e vida.** Trad. J. Guinsburg, Newton Cunha. 1. ed. São Paulo: Perspectiva, 2014.



TRADUÇÃO

LA UNIVERSABILIDAD DE LAS MÁXIMAS DE ACCIÓN

UN ASPECTO DEJADO DE LADO Y MAL COMPRENDIDO DE LA ÉTICA DE SPINOZA*

MANFRED WALTHER **

TRADUÇÃO DE DIEGO TATIÁN ***

Permítanme en primer lugar agradecerles por haberme invitado a leer una ponencia en vuestro COLOQUIO SPINOZA, a pesar de que no hablo español.

Cuando escuchen el título de mi ponencia, puede ser que piensen que el que habla es un kantiano. Y dado que este es un Coloquio sobre Spinoza, puede ser que se pregunten qué tiene que ver la universalidad de las máximas con la filosofía de Spinoza. Responder a esta pregunta es lo que me propongo aquí.

En la penúltima proposición de la cuarta parte de la *Ética*, Spinoza establece:

“Un hombre libre nunca obra dolosamente (*dolo malo*), sino siempre de buena fe (*cum fide*).”¹

La demostración pone en evidencia que cualquier acción llevada a cabo de otra manera, implicaría una auto-contradicción, y se desarrolla en cuatro pasos:

(1) Un hombre libre es aquel que actúa “de acuerdo con los dictámenes de la razón” y por lo tanto, “de un modo absolutamente virtuoso” (EIV, 24, dem).

(2) Al ejercer la razón, las leyes de nuestra propia naturaleza que son comunes a

todos los hombres², se manifiestan de un modo irrestricto³ (E IV, 24).

(3) Actuar dolosamente según la guía de la razón, significaría que “obrar dolosamente sería lo mejor que un hombre avisado podría hacer para conservar su ser”, esto es, “concordar solo en las palabras” (E IV, 72, dem).

(4) De esto se sigue que al activar aquello en lo que concordamos con otros, es decir, la razón, necesariamente seríamos “contrarios entre sí” (E IV, 72, dem) – una aparente auto-contradicción.

Para decirlo de otro modo: si toda acción libre, esto es, una acción que es dirigida por la razón, es útil para nosotros en el grado más alto, y si actuar dolosamente nos pone necesariamente en oposición con otros, lo cual nos daña, entonces actuar dolosamente no puede ser jamás lo que hace un hombre libre.

2 “El esfuerzo por conservarse no es más que la esencia de la cosa misma [...] que, en cuanto que existe como tal, se concibe que tiene fuerza para perseverar en la existencia [...] y para hacer aquello que se sigue necesariamente de su naturaleza tal como está dada (*actualis*)” (E IV, 26, dem). Dado que “la esencia de la razón no es sino nuestra alma, en cuanto que conoce con claridad y distinción”, luego, “no nos esforzamos por entender las cosas teniendo a la vista algún fin [...] sino que, al contrario, el alma no podrá concebir, en cuanto que raciocina, que sea bueno para ella nada sino lo que conduce al conocimiento.” (E IV, 26, dem).

3 “Nosotros obramos sólo en la medida en que entendemos” (E IV, 24, dem).

** Profesor de Filosofía en LEIBNIZ UNIVERSITÄT - HANNOVER.

*** Profesor de Filosofía Política en la UNIVERSIDAD NACIONAL DE CÓRDOBA - UNC.

1 Las citas son de la trad. de Vidal Peña.

Al ocuparse del caso extremo, Spinoza se apresura a explicitar el rigor con el que su doctrina implica que una máxima de actuar dolosamente en orden a preservar el propio ser, es una absoluta auto-contradicción performativa:

“Si ahora se pregunta, en el supuesto de que un hombre, mediante la perfidia, pudiera librarse de un inminente peligro de muerte, ¿acaso la regla de conservación de su ser no le aconsejaría, sin duda alguna, que fuese pérfido? Se responderá de la misma manera: que, si la razón aconsejase eso, lo aconsejaría a todos los hombres; y, de esta suerte, la razón aconsejaría a todos los hombres; y, de esta suerte, la razón aconsejaría absolutamente a los hombres no contraer más que pactos dolosos en orden a unir sus fuerzas y contar con leyes comunes; es decir, aconsejaría, en realidad, que no tuviesen leyes comunes, lo cual es absurdo.” (E IV, 72, esc.)

¡Este es el principio de la universabilidad en su versión más pura! Uno podría formular el argumento de Spinoza del siguiente modo: al actuar dolosamente, los hombres aniquilarían la condición misma bajo la cual pueden cooperar según reglas confiables y, gracias a esa cooperación, ganar un espacio para su auto-preservación de acuerdo con sus respectivas naturalezas –un espacio que es protegido por la potencia de la sociedad, es decir, por la ley común.

La doctrina de Spinoza según la cual incluso el peligro inminente de la destrucción física del hombre no puede nunca ser un motivo razonable para actuar dolosamente, hace que uno se pregunte cómo es posible conciliar esta doctrina con su posición ontológica fundamental, según la cual:

“El esfuerzo por conservarse no es más que la esencia de la cosa misma [...] que, en cuanto que existe como tal, se concibe que tiene fuerza para perseverar en la existencia [...] y para hacer aquello que se sigue necesariamente de su naturaleza tal como está dada (*actualis*)” (E IV, 26, dem).

Respecto del sentido general, no hay dificultades:

Dado que

(1) Un hombre, que es una parte relativamente impotente de la totalidad de la naturaleza, no puede preservarse a sí mismo sin ninguna cooperación, sin combinar sus fuerzas con las de otros hombres;

dado que

(2) Las restricciones que la comunidad impone a su esfuerzo por obtener aquellos bienes que efectivamente apetece en cualquier momento, son por mucho superadas por las ventajas que se siguen de la cooperación;

y dado que

(3) es imposible cultivar la propia mente sin ninguna comunicación con otros hombres,

concluimos que no sólo es útil sino indispensable, buscar la colaboración con otros y auxiliarlos en su propio esfuerzo por auto-preservarse –esto es, de un modo tal, que ellos mismos se vean motivados a vivir según la razón.

Pero, ¿qué sucede con el caso especial del que Spinoza se ocupa aquí? ¿Hasta qué punto le es útil a alguien no actuar dolosamente, si esto lo conduce a la muerte? El hombre libre, es decir, el que racionalmente se niega a engañar a otros aún cuando su vida esté en peligro, ¿no estaría actuando de modo contrario a su propia esencia?

¿No ha afirmado Spinoza en la proposición 21 de *Ética* IV: “Nadie puede desear ser feliz, obrar bien y vivir bien, si no desea al mismo tiempo ser, obrar y vivir, esto es, existir en acto”? – dado que “el deseo [...] de vivir felizmente, o sea, de vivir y obrar bien, etc., es la esencia misma del hombre” (E IV, 21, dem), y que “el

esfuerzo por conservarse” es la virtud primera y fundamental (E IV, 22).

Nuevamente: Un hombre libre que actúa del modo que Spinoza lo presenta, ¿no actuaría contra su esencia? ¿No ha demostrado Spinoza que es ontológicamente imposible que alguien haga algo que lo/la destruya a sí mismo/a –a menos que él o ella sea agobiado/a por la potencia de fuerzas externas que han sido internalizadas?

En la literatura especializada sobre Spinoza, donde se discute este problema, se han ofrecido respuestas diferentes e incluso contradictorias. Mencionaré tres entre ellas:

(1) Que Spinoza, en la proposición que estamos analizando, se contradice a sí mismo, es la convicción de Michael Della Rocca tal como la expone en su monografía sobre Spinoza de 2008. Su crítica a Spinoza es la siguiente: en su esfuerzo por insertar “una preocupación por los otros en su sistema egoísta” mediante la articulación de nuestra proposición universalista, Spinoza “puede que esté yendo, sin embargo, demasiado lejos en esta dirección”, pues un ser absolutamente libre es imposible según el mismo Spinoza. De esto se sigue que en todos los casos se trata únicamente de grados de potencia y libertad y, consecuentemente, también de la Verdad y la Falsedad. De nuestro absoluto esfuerzo por nuestra auto-preservación, se sigue por lo tanto, “que nosotros, seres pasivos, podemos necesitar a veces mentir con el fin de salvar nuestras vidas y, de esta manera –dado el egoísmo de Spinoza– podemos a veces estar obligados a mentir”⁴ – El final de esta cita muestra que

Della Rocca encuentra incluso una doctrina de la obligación en Spinoza.

Tal como mostraremos más abajo, es difícil imaginar una incomprensión más profunda de la doctrina ética de Spinoza!

(2) Yirmiyahu Yovel, en su contribución al tercer volumen de las conferencias sobre Spinoza de Jerusalén, se ocupa del pasaje desde la mera supervivencia a una vida de entendimiento. Al comienzo, sostiene que Spinoza empieza con la primera forma del *conatus*, un esfuerzo por la mera supervivencia que se dirige al infinito en el tiempo y que, por lo tanto, se verá frustrado. En una reflexión sobre la potencia intelectual que se encuentra dirigida hacia la eternidad, Spinoza trasciende esa primera forma. Yovel critica la solución de Spinoza a) porque separa el *conatus intelligendi* del *conatus* primordial y no desarrolla el pasaje clara y distintamente, y porque Spinoza presume que la razón ya ha entrado de algún modo en juego, y principalmente b) porque Spinoza generalmente no toma en consideración el esfuerzo por la identidad y los valores, es decir, el problema del sentido (*Sinn*), como una marca ontológica del modo “hombre” (p. 54). Luego bosqueja una noción “existencialmente” revisada del *conatus* en el sentido de que trasciende *a priori* el nivel consecuencialista y también da a la religión un lugar genuino, como una expresión del esfuerzo por la identidad y el sentido (pp. 54-59). La creencia de Spinoza en el conocimiento racional absoluto se revela, desde esta perspectiva, únicamente como un otra forma de alienación. Yovel continúa diciendo que “el esfuerzo por el

4 Michael della Rocca, *Spinoza*. London [e.a.] 2008, sección “Lies and degrees of freedom”, pp. 199-203 (citas: pp. 199, 201).

sentido se dirige hacia algo que trasciende la existencia, pero que necesariamente se refiere a la existencia y es proyectado por ella” (p. 57).

Yovel no se refiere a la proposición en la que yo me concentro. Como mostraré, la prueba de Spinoza para esta proposición se ocupa explícitamente del problema planteado por Yovel, y lo hace de un modo tal, que cumple con los requisitos que Yovel esgrime en su contra.

(3) Pierre Macherey, en su comentario a *Ética IV*, menciona nuestra proposición brevemente, sin comentarla. La proposición 69, que él denomina la “règle de la prudence” (“regla de la prudencia”) conduce, según Macherey, “a evaluar las ocasiones en las que, para afirmar su vocación de ser libre, hay que saber asumir sus responsabilidades, y correr riesgos mortales si no hay modo de hacerlo de otra manera”.⁵ La compatibilidad de correr esos “riesgos mortales” con su ontología general no es discutida por Macherey.

Creo que puede ser clara y distintamente mostrado, que no existe contradicción entre la ontología universal del modo infinito “hombre” y la doctrina según la cual la razón nunca enseña a actuar dolosamente.

Según Spinoza mismo, “la razón no exige nada que sea contrario a la naturaleza” y “exige, por consiguiente, que cada cual [...] apetezca todo aquello que conduce realmente al hombre a una perfección mayor, y, en términos absolutos que cada cual se esfuerce *cuanto está en su mano* (*quatenus in se est*) por conservar su ser” (E IV, 18, esc). Ahora bien, si alguien hace lo que la

razón exige, lo que actúa aquí es simplemente “la misma esencia o naturaleza del hombre, en cuanto que tiene la potestad de llevar a cabo ciertas cosas que pueden entenderse a través de las solas leyes de su naturaleza” (E IV, def. 8). Es únicamente en tanto que el hombre entiende (*intelligit*) que es completamente sí mismo, que es activo por sí mismo, que su esencia racional es por completo realizada. Solamente en tanto que entiende es activo y libre, mientras que en todos los otros casos padece en la medida en que depende de la co-acción de causas externas que jamás puede controlar por completo, aún si éstas contribuyen al aumento de su auto-preservación y, de ese modo, lo hacen gozar de su existencia.

De aquí se desprende lo siguiente: si el hombre que es dueño de sí mismo actuara de un modo contrario a la razón, se dañaría a sí mismo porque preferiría pasar de una condición de más perfección a una de menor perfección, de la libertad a la dependencia. Dado que nosotros “no tenemos la potestad absoluta de amoldar según nuestra conveniencia las cosas exteriores a nosotros” – que es el caso que estamos examinando – “[...] sobrellevaremos con serenidad los acontecimientos contrarios a las exigencias de la regla de nuestra utilidad, si somos conscientes de haber cumplido con nuestro deber. [...] Si entendemos eso con claridad y distinción, aquella parte nuestra que se define por el conocimiento, es decir, *nuestra mejor parte*, se contentará por complete (*plane acquiescet*) con ello, esforzándose por perseverar en ese contento” (E 4, cap. 32). Por lo tanto, al negarnos a engañar a los otros, elegimos entre dos males –el mal de renunciar a nuestra libertad y el mal de ser profundamente dañados– el menor, y actuamos así exactamente de acuerdo con la máxima articulada en el corolario a la

⁵ Pierre Macherey, *Introduction à l'Éthique de Spinoza. La quatrième partie. La condition humaine*, Paris 1997: p. 420, n 1.

proposición 65 de *Ética* IV: “Según la guía de la razón, seguiremos un mal menor que nos reporte un bien mayor, y renunciaremos a un bien menor que sea causa de un mal mayor.” Como hombres verdaderamente libres, probaremos que en tales casos extremos, que la “potencia de espíritu” (*fortudinem*) que, en relación a nosotros mismos es “confianza en sí mismo” (*animositas*), en relación a otros es “generosidad” (*generositas*).⁶

Pero, nuevamente: para aquel o aquella que actúa de esta manera, ¿no se trata de un sacrificio de la individualidad de la mente humana? Pues la mente humana es definida, según Spinoza, como la idea del propio cuerpo y isólo en tanto que tal como un individuo!

Para responder a esta pregunta, uno podría inclinarse a hacer referencia a la doctrina de Spinoza de la eternidad de la mente, que debe ser dada, tal como podría esperarse, como la doctrina de la eternidad de la mente individual.⁷

Uno podría sorprenderse al aprender de Spinoza mismo que la doctrina de la eternidad de la mente individual no es un requisito para fundamentar su doctrina ética. La penúltima proposición de la *Ética* acentúa exactamente esto. Dice: “Aunque no supiésemos que nuestra alma es eternal, consideraríamos como primordiales, sin embargo, la moralidad y la religión y, en términos absolutos, todo lo que hemos mostrado en la Parte cuarta, referido a la firmeza y la generosidad” (E V, 41). En la demostración, Spinoza nos recuerda que ha fundamentado sus doctrinas éticas sin referencia a la eternidad del alma.

6 Cf. Chantal Jaquet, „Verborgene Charakterstärke. Die Kraft von Selbstvertrauen und Edelmut“, en: *Konzepte der Macht. Spinoza und die Moderne*. Ed. by Thomas Kisser e.a. (no publicado todavía).

7 Cf. Robert Schnepf, „Wer oder was ist unsterblich (wenn überhaupt)? Spinozas Theorie des ewigen teils des endlichen Geistes.“ *Archiv für Geschichte der Philosophie* 88 (2006), pp. 181-215.

Se apresura a añadir: aquél que piensa que los hombres, si creyeran “que las almas mueren con el cuerpo, y que no hay otra vida más larga [...], retornarían a su condición propia, y querrían regir todo según su apetito y obedecer a la fortuna más bien que a sí”. Estos, según Spinoza, no actuarían de un modo menos absurdo “que si alguien, al no creer que pueda nutrir eternamente su cuerpo con buenos alimentos, prefiriese entonces saturarse (*exsaturare*) de venenos y sustancias letales; o que si alguien, al ver que el alma no es eterna o inmortal, prefiriese por ello vivir demente y sin razón” (E V, 42, esc).

Es imposible sobreestimar esta auto-interpretación de Spinoza para una comprensión adecuada de su doctrina ética por dos razones:

Primero, la ética de Spinoza pretende ser una ética para todos los hombres independientemente de cuál sea su convicción metafísica, incluidas todas las variaciones del platonismo! Es una ética para seres humanos finalistas también, porque muestra qué significa que “la virtud [...] no es otra cosa que actura según las leyes de la propia naturaleza” (E IV, 18 esc.) y que “la virtud debe ser apetecida por sí misma” (ibid.).

En segundo lugar, Spinoza es aparentemente consciente de que su doctrina de la eternidad de la mente humana tal como aparece en la segunda mitad de *Ética* V, es algo menos universal que su doctrina ética.

Si uno busca una breve expresión de qué es lo que hace que los hombres vivan de la manera descrita, uno puede encontrarse con las reflexiones de un autor que se pregunta: “*Wie kann die Vernunft eine Triebfeder abgeben?*” (¿Cómo puede la razón ofrecer un móvil?) La respuesta que da es: “*Zusammenstimmung mit sich selbst. Selbstbilligung und Zutrauen*”

(Conformidad consigo mismo. Auto-aprovación y confianza).⁸ ¿Existe alguna otra formulación que sea más precisa para resumir la doctrina ética de Spinoza que ésta? El autor citado es Kant, en una reflexión de alrededor de 1777 y publicada solo en su *Opera Postuma*. El contexto vuelve claro que, de acuerdo con Kant, esta fuerza motivadora no puede reemplazar jamás al deber como la única que cuenta moralmente. Para Spinoza, una tal referencia adicional no es necesaria.

Si no he comprendido mal la doctrina ética de Spinoza, puede que en algunos de ustedes surja una pregunta: ¿Qué sucede con *el Spinoza materialista*?

La interpretación de la *Ética* de Spinoza como ha sido dada aquí, puede haber causado en algunos lectores una disonancia afectiva e cognitiva. (cf. EIII, 31). Pero estos lectores van, yo supongo, recordar lo que dice Spinoza acerca de la “firmeza de carácter” en la primera sección de la parte III de la *Ética*, Proposición 59, escolio, y van a reaccionar en conformidad.



⁸ Reflexión 6864, cita tomada de: *Materialien zu Kants, Kritik der praktischen Vernunft*. Ed. por Rüdiger Bittner y Konrad Cramer. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1975 (suhrkamp taschenbuch wissenschaft; p. 59): p. 101.

RESUMOS DOS ARTIGOS

A POTÊNCIA DO HOMEM LIVRE EM SPINOZA

CARLOS WAGNER BENEVIDES GOMES

RESUMO

Este artigo tem como objetivo, demonstrar, na *Ética* de Spinoza, o papel fundamental da potência para a liberdade humana. Explicitaremos como é possível que o homem torna-se livre mesmo sendo modo da Substância (Deus) e sujeito à servidão das paixões. Portanto, concluindo que a potência da mente humana, conduzida pela razão, é capaz de conhecer as causas e as paixões adequadamente, aproximando-nos da liberdade.

PALAVRAS-CHAVE

Spinoza. Potência. Liberdade. Ontologia. Ética.

ABSTRACT

This article aims to demonstrate, in Spinoza's *Ethics*, the fundamental role of power for human freedom. We will explicit how is it possible that man becomes free even though mode of Substance (God) and under bondage of passions. Therefore, concluding that the power of the human mind, driven by reason, is able to know the causes and passions properly, bringing us freedom.

KEYWORDS

Spinoza. Power. Liberty. Ontology. Ethics.



SERVIDÃO HUMANA E IMANÊNCIA NA FILOSOFIA DE BENEDICTUS DE SPINOZA

HENRIQUE LIMA DA SILVA

RESUMO

Benedictus de Spinoza (1632-1677), num primeiro momento definirá a servidão humana no prefácio da EIV como impotência humana de regular e coagir a força dos afetos de modo que o homem não se encontra sob a jurisdição de si mesmo, mas ao poder da Fortuna. O fato da tal definição, assim com as definições de bem e mal, perfeito e imperfeito, não está nas definições gerais que abrem todo o início das cinco partes da *Ética* ou mesmo nas demonstrações, escólios ou corolários. É matéria de investigação e questionamento para se entender a importância da própria ordem de exposição do método geométrico, bem como o real sentido desses conceitos. Dessa forma, podemos afirmar que esses conceitos se diferenciam do plano ontológico necessário. Gilles Deleuze, por sua vez, aponta a existência de duas escritas da *Ética*: A das definições, axiomas, proposições, demonstrações e

corolário que falam questões especulativas com o máximo de rigor do raciocínio. E a outra, dos escólios, apêndices e prefácio “[...] que exprime todas as cóleras do coração e expõe as teses práticas de denúncia e libertação” (DELEUZE, 2002 p. 35). Nesse sentido, buscaremos expor como a definição de servidão humana não geométrica se articula com o plano da imanência tendo em vista que, como Deleuze ressalta: “A transcendência é sempre um produto da imanência” em outras palavras, a discussão da servidão humana mesmo pertencente ao campo da contingência é possível explicar suas causas no plano necessário da imanência, pois não há um fora, logo a contingência não é excluída como um polo oposto à imanência, mas sim explicada conforme suas causas determinadas.

PALAVRAS-CHAVE

Spinoza. Servidão. Imanência.

ABSTRACT

Benedictus de Spinoza (1632/1677), at first moment define human servitude in the preface of EIV as human impotence to regulate and coerce the strength of the affection so that the man is not under the jurisdiction of himself, but to the power of Fortune. The fact that such a definition, so with the good and bad settings, perfect and imperfect, not in the general settings that open around the beginning of the five parts of *Ethics* or in the statements, scholium and corollaries. It is for research and inquiry to understand the importance of proper order of exposure of the geometric method and the real meaning of these concepts. Thus, we can say that these concepts differ necessary ontological plane. Gilles Deleuze, in turn, points to the existence of two written *Ethics*: The definitions, axioms, propositions, demonstrations and corollary that speak speculative issues with the utmost rigor of reasoning. And the other, the scholium, appendices and preface “[...] that expresses all heart angers and exposes the reporting practices theses and liberation” (Deleuze, 2002 p. 35). In this sense, we will seek expos such as the definition of non-geometric human servitude articulates with the immanence of the plan given that, as Deleuze says: “Transcendence is always a product of immanence” in other words, the increasing discussion of the same human bondage belonging the field of contingency is possible to explain its causes in the necessary plane of immanence, because there is no one out, then contingency is not excluded as a polar opposite to immanence, but explained according to their particular causes.

KEYWORDS

Spinoza. Servitude. Immanence.



REVIRAVOLTA LINGUÍSTICA EM SPINOZA: SEMÂNTICA E PRAGMÁTICA

JAYME MATHIAS NETTO

RESUMO

Pretende-se apresentar o problema da linguagem na filosofia de Spinoza, sob o viés da reviravolta linguística contemporânea. Na *Ética*, enfatizaremos não somente o clássico paradigma semântico, mas também a necessidade de reconhecer uma reviravolta pragmática que complete o real sentido da linguagem na filosofia de Spinoza.

PALAVRAS-CHAVE

Ética. Spinoza. Reviravolta linguística. Semântica. Pragmática.

ABSTRACT

We aim to present the problem of language in Spinoza's philosophy, by the contemporary linguistic turn. In *Ethics*, we will not only emphasize the classic semantic paradigm, but also the necessity to recognize a pragmatic linguistic turn that completes the real sense of language in Spinoza's philosophy.

KEYWORDS

Ethics. Spinoza. Linguistic turn. Semantic. Pragmatic.



CONSIDERAÇÕES ACERCA DO DIREITO NATURAL EM SPINOZA

VALTERLAN TOMAZ CORREIA

RESUMO

Neste artigo procuramos compreender a razão pela qual Benedictus de Spinoza (1632-1677) não abdicou, diferentemente de Thomas Hobbes (1588-1679) do direito natural. Levando-se em conta o conceito de substância única, a qual o filósofo holandês considera como sendo Deus ou a natureza, e aqui, em seu processo potente e natural de produção. Concomitantemente, veremos a respeito das afecções e paixões que envolvem o homem em sua particularidade. Nesse aspecto, há muito a ser dito ou explicado a respeito do direito natural, tendo em vista um simples detalhe, a saber, que Spinoza sempre mantém o direito natural e isso pode mudar todo cenário político e social, pois o ponto de partida é ontológico. Dessa forma, nos concentraremos em investigar tal direito e o poder sobre o qual ele está consolidado.

PALAVRAS-CHAVE

Spinoza. Poder. Direito Natural. Liberdade.

ABSTRACT

This article tries to understand the reason why Benedictus of Spinoza (1632-1677) didn't abdicate, differently of Thomas Hobbes (1588-1679), of natural right. Taking into consideration the concept of only substance, which the Dutch philosopher considers as God or nature, and here in his powerful and natural process of production. At the same time, we will treat about affections and passions which involve the man in his peculiarity. In this aspect, there is a lot to be said or explained about natural right, with a view one simple detail, namely, that Spinoza always keeps the natural right and this may change all the political and social scene, because the starting point is ontological. Thereby we will focus on investigate such right and the power on which is consolidated.

KEYWORDS

Spinoza. Power. Natural Right. Freedom



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 31 de julho**

Para o segundo número do ano: **Até o dia 30 de novembro**



PROCESSO DE SUBMISSÃO DE ARTIGOS/TRADUÇÕES/RESENHAS/ENSAIOS

Os textos devem ser submetidos através do site da Revista **Conatus** (<http://seer.uece.br/?journal=Conatus&page=index>), seguindo as instruções ali descritas. Na eventualidade de qualquer dificuldade na submissão, pode-se entrar em contato com os Editores nos seguintes endereços eletrônicos: **revistaconatus@terra.com.br** ou **conatus@uece.br**.

As submissões serão enviadas pelo Editor, após análise prévia pela COMISSÃO EDITORIAL, aos membros do CONSELHO EDITORIAL, que irão ler, podendo recomendar ou não a sua publicação, solicitando ou não correções.

Adotamos o sistema duplo-cego como critério para a avaliação dos textos enviados para publicação, por ser o mais democrático e com maior possibilidade de imparcialidade. Neste sistema, o texto é enviado sem nenhuma identificação do seu autor a dois pareceristas. A aprovação para publicar ocorrerá após o retorno de no mínimo um parecer favorável à publicação. No caso de pareceres contrários, o texto será enviado para um terceiro parecerista analisar.



FORMATAÇÃO DO TEXTO A SER SUBMETIDO

Visando seguir uma padronização nacional, e facilitar o trabalho de editoração final da Comissão Editorial, solicitamos aos autores que irão submeter seus textos à Revista **Conatus**, que adequem seus artigos às seguintes orientações, conforme preconizam as Normas da ABNT:

1 Solicitamos aos autores/tradutores adequarem seus textos às novas regras da ortografia para a língua portuguesa.

2 Os textos devem estar digitados no formato A4, em espaço 1,5, fonte **CHARTER BT** (**PREFERENCIALMENTE**), Times new-roman ou Garamond, tamanho **12** para o corpo do texto, **11** para as citações de mais de três linhas (**DEVEM ESTAR SEM ASPAS**) e **10** para as notas de rodapé (**UTILIZAR OS RECURSOS DO PRÓPRIO WORD**). As entradas dos parágrafos devem ser automáticas e estarem tabuladas em **1,2 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 Frago. Disponível em: <<http://benedictusdespinoza.pro.br/biografias-de-spinoza-colerus.html>>. Acesso em: 18 set. 2016.

6.7 Prefácio e outras partes com autor específico

KOYRÉ, Alexandre. Prefácio e Notas. In: SPINOZA, B. **Tratado da Reforma do Entendimento**. Edição Bilingue 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 O GT BENEDICTUS DE SPINOZA EM
SETEMBRO DE 2016.

Tiragem:
300 Exemplares