



C Revista **S**
CONATUS

FILOSOFIA DE SPINOZA



Revista CONATUS

FILOSOFIA DE SPINOZA

VOLUME 14 - NÚMERO 24 - ANO 2022

ISSN: 1981 - 7517 (IMPRESSA)

ISSN: 1981 - 7509 (ELETRÔNICA)



© 2022 EdUECE/CMAF/LETRAFIL/GT BENEDICTUS DE SPINOZA



A Revista **Conatus** ESTÁ CADASTRADA NO DIRETÓRIO DO SISTEMA LATINDEX (SISTEMA REGIONAL DE INFORMAÇÃO 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 EM

<https://revistas.uece.br/index.php/conatus/index>

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

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

Semestral

ISSN: 1981 - 7517

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

CDD: 100



Revista **CONATUS**

FILOSOFIA DE SPINOZA



Revista Anual publicada pelo GT BENEDICTUS DE SPINOZA
APOIO:
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA - PPGFil - UECE
EDITORA DA UNIVERSIDADE ESTADUAL DO CEARÁ - EdUECE
LABORATÓRIO DE TRADUÇÃO ESPECIALIZADA EM FILOSOFIA - LETRAFIL

VOLUME 14 - NÚMERO 24 - ANO 2022
FORTALEZA, CEARÁ

Revista **CONATUS**

FILOSOFIA DE SPINOZA

VOLUME 14 - NÚMERO 24 - ANO 2022

ISSN: 1981 - 7517 (IMPRESSA)

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

Revista
CONATUS
FILOSOFIA DE SPINOZA

CORRESPONDÊNCIA / TO CONTACT US

Revista Conatus

PROF. DR. EMANUEL ANGELO DA ROCHA FRAGOSO

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

gt_spinoza@terra.com.br

Revista **CONATUS**

FILOSOFIA DE SPINOZA

VOLUME 14 - NÚMERO 24 - ANO 2022

ISSN: 1981 - 7517 (IMPRESSA)

ISSN: 1981 - 7509 (ELETRÔNICA)



UNIVERSIDADE ESTADUAL DO CEARÁ

REITOR

HIDELBRANDO DOS SANTOS SOARES

VICE-REITOR

DÁRCIO ITALO ALVES TEIXEIRA

PRÓ-REITORA DE PÓS-GRADUAÇÃO E PESQUISA

MARIA LÚCIA DUARTE PEREIRA

CENTRO DE HUMANIDADES

ADRIANA MARIA DUARTE BARROS (DIRETORA)

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA - PPGFIL

VICENTE THIAGO FREIRE BRAZIL (COORDENADOR)

EdUECE

CLEUDENE DE OLIVEIRA ARAGÃO (DIRETORA)

GT BENEDICTUS DE SPINOZA

EMANUEL ANGELO DA ROCHA FRAGOSO (COORDENADOR)

Revista
CONATUS
FILOSOFIA DE SPINOZA

Revista CONATUS

FILOSOFIA DE SPINOZA

VOLUME 14 - NÚMERO 24 - ANO 2022

ISSN: 1981 - 7517 (IMPRESSA)

ISSN: 1981 - 7509 (ELETRÔNICA)

EDITOR CIENTÍFICO/SCIENTIFIC EDITOR

EMANUEL ANGELO DA ROCHA FRAGOSO

COMISSÃO EDITORIAL/EDITORIAL BOARD

ADRIÁDE SCARLETTY

ADRIELE DA COSTA SILVA

APARECIDA AGUIAR MORAES TORRES

ARLENE BARBOSA FELIX

BRENA KÁTIA XAVIER DA SILVA

BRUNA NOGUEIRA FERREIRA DE SOUZA

CARLOS WAGNER BENEVIDES GOMES

CLAYTON DE MOURA OLIVEIRA

DANIELA RIBEIRO ALVES

DAYANE MARIA MARTINS VIDAL

ELAINY COSTA DA SILVA

EMANUEL ANGELO DA ROCHA FRAGOSO

ESTENIO ERICSON BOTELHO DE AZEVEDO

FABIOLA DA SILVA CALDAS

FABIOLA SOARES GUERRA

FLORA BEZERRA DA ROCHA FRAGOSO

FRANCISCA JULIANA BARROS SOUSA LIMA

FRANCISCA NEPOMUCENO DE SOUZA

HENRIQUE LIMA DA SILVA

JAYME MATHIAS NETTO

JOÃO EMILIANO FORTALEZA DE AQUINO

JOCILENE MATIAS MOREIRA

KARINE VIEIRA MIRANDA

RENATA DE OLIVEIRA SILVA

SAMYLA MAYARA SILVA AGUIAR ALMEIDA

VIVIANE SILVEIRA MACHADO

WANDEÍLSON SILVA DE MIRANDA

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 DE 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.)

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)

WANDEÍLSON SILVA DE MIRANDA - UNIVERSIDADE FEDERAL DO MARANHÃO - UFMA (SÃO BERNARDO-MA)

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

Revista CONATUS

FILOSOFIA DE SPINOZA

VOLUME 14 - NÚMERO 24 - ANO 2022

ISSN: 1981 - 7517 (IMPRESSA)

ISSN: 1981 - 7509 (ELETRÔNICA)

EDITORIAL

Emanuel Angelo da Rocha Fragoso, p. 9-11

CONSERVAÇÃO E MUDANÇA NA POLÍTICA DE ESPINOSA

Alexandre Pinto Mendes, p. 13-20

O QUE VAN DEN ENDEN, PROFESSOR DE ESPINOSA, TEM EM COMUM COM A LUTA DOS ESTUDANTES DA AMÉRICA LATINA?

Fernando Bonadia de Oliveira, p. 21-24

DEVENIR ETERNOS EN LA DURACIÓN

Guillermo Sibilia, p. 25-30

O PROBLEMA DA PROPRIEDADE PRIVADA E A LÓGICA ESPINOSISTA (PARTE 2)

João Abreu, p. 31-49

ALGUMAS CONSIDERAÇÕES SOBRE OS POSTULADOS DA ÉTICA DE SPINOZA RELATIVAMENTE AOS ELEMENTOS DE EUCLIDES

Jorge Gonçalves de Abrantes, p. 51-54

ACERCA DO ATRIBUTO E SUA DEFINIÇÃO EM ESPINOSA

Luis Marcelo Rusmando, p. 55-73

A RELAÇÃO SINONÍMICA DO CONCEITO DE MULTIDÃO NO TRATADO TEOLÓGICO-POLÍTICO DE SPINOZA: UMA LEITURA...

Luiz Costa, p. 75-83

SPINOZA-MEYER Y LA ESTRUCTURA ARGUMENTATIVA CONTRA LAS PROPOSICIONES TRINITARIAS: UN ENIGMA LÓGICO-ONTOLÓGICO EN LA CARTA 12A

Rodrigo Miguel Benvenuto, p. 85-97

DEUS SIVE NATURA: NOTAS SOBRE O CONCEITO DE DEUS EM SPINOZA

Rudinei Zorzo, p. 99-112

LA CRÍTICA DE ŽIŽEK A DELEUZE SOBRE SPINOZA

Sergio Espinosa Proa, p. 113-117

EMENDA E DEMOCRACIA: APROXIMAÇÕES ENTRE ESPINOSA E VAN DEN ENDEN

Victor Fiori Augusto, p. 119-124

O CONDE DE BOULAINVILLIERS

Henri Sée

(TRADUÇÃO DE GIONATAN CARLOS PACHECO), p. 125-130

DE LA CONFIANZA POLÍTICA: CONSTRUIR LA HILARITAS DEMOCRÁTICA

Laurent Bove

(TRADUÇÃO DE GONZALO RICCI CERNADAS), p. 131-145

RESUMOS DOS ARTIGOS, p. 147-153

COMO PUBLICAR, p. 155-157



EDITORIAL

*Voluntas non potest vocari causa libera,
Sed tantum necessaria.*¹
BENEDICTUS DE SPINOZA

Com este número do ano de 2023 a **Revista Conatus - FILOSOFIA DE SPINOZA**, após uma longa jornada de trabalho, finalizou a migração para o PORTAL DE REVISTAS DA UNIVERSIDADE ESTADUAL DO CEARÁ - UECE: <https://revistas.uece.br/> e terminou a atualização.

Neste número de nossa **Revista Conatus - FILOSOFIA DE SPINOZA**, estamos publicando treze textos, sendo onze artigos e duas traduções inéditas em língua portuguesa.

No primeiro texto, *Alexandre Pinto Mendes*, em seu artigo intitulado **CONSERVAÇÃO E MUDANÇA NA POLÍTICA DE ESPINOSA**, pretende tratar do tema da mudança política na obra espinosana a partir da leitura que o filósofo faz das revoluções da sua época e do ceticismo quanto às insurreições, apresentando uma hipótese de interpretação quanto às causas de tal leitura e, ao mesmo tempo, mostrar porque em certos casos as revoltas populares são positivamente avaliadas por Espinosa.

A seguir, *Fernando Bonadia de Oliveira*, em seu texto intitulado **O QUE VAN DEN ENDEN, PROFESSOR DE ESPINOSA, TEM EM COMUM COM A LUTA DE ESTUDANTES DA AMÉRICA LATINA?** pretende pensar como a figura de Van den Enden, professor de Espinosa, se relaciona com a luta de estudantes da América Latina a partir, principalmente, das ideias de “igualdade das inteligências” e de “discurso competente”.

No terceiro texto, *Guillermo Sibilia*, em seu artigo intitulado **DEVENIR ETERNOS EN LA DURACIÓN**, irá, por um lado, centrar-se num problema central da ontologia de Spinoza: o da relação essência-existência e da essência formal e essencial atual. Por outro lado, mas intimamente ligado ao acima exposto, irá mostrar que, de acordo com esta ontologia, não há oposição entre a eternidade e a duração das coisas finitas (e especialmente dos seres humanos), e que a sua irreduzibilidade, em todo caso, trata-se, por assim dizer, de diferentes formas de viver e de afirmar a própria potência.

A seguir, *João Abreu* nos traz a segunda e última parte de seu artigo **O PROBLEMA DA PROPRIEDADE PRIVADA E A LÓGICA ESPINOSISTA (PARTE 2)**, no qual almeja propor o problema da propriedade privada à obra de Espinosa e sua lógica a partir de duas questões centrais: (1) quais as diretrizes para reger o desejo do “meu” na produção do conhecimento, da liberdade e da

¹ Tradução: “A vontade não pode ser chamada causa livre, mas unicamente necessária. Tudo o que existe, existe ou em si mesmo ou em outra coisa.” (*Ética*, Parte 1, Proposição 32).

política? (2) Quais as diretrizes para *regrar* o específico desejo de acumulação nas instituições da cidade? As considerações finais buscam dar unidade às duas partes do artigo e apontar hipóteses e caminhos para o prosseguimento da pesquisa.

No quinto texto, *Jorge Gonçalves de Abrantes*, com o artigo intitulado **ALGUMAS CONSIDERAÇÕES SOBRE OS POSTULADOS DA ÉTICA DE SPINOZA RELATIVAMENTE AOS ELEMENTOS DE EUCLIDES**, irá examinar e discutir a natureza e o conteúdo dos postulados da Ética de Spinoza relativamente aos *Elementos* de Euclides, intentando assinalar que os postulados spinozanos são distintos e discrepantes dos postulados euclidianos em alguns aspectos significativos. Também apontaremos e consideraremos as diferenças e semelhanças que há entre o “método geométrico euclidiano” e o “método geométrico spinozano”, de maneira a problematizar a temática da presença do método geométrico na Ética de Spinoza.

A seguir, no sexto artigo, *Luis Marcelo Rusmando*, com o artigo seu **ACERCA DO ATRIBUTO E SUA DEFINIÇÃO EM ESPINOSA**, a partir da consideração de que a noção de atributo é objeto de questões por parte dos interlocutores de Espinosa, e de expressivas divergências entre seus comentadores, observa que estas, por sua vez, contextualizarem-se no seio da discussão relativa ao monismo espinosano, faz-se necessário explicar qual a relação entre Deus e seus atributos, ou, em outras palavras, como conciliar o uno (Deus) e o múltiplo ou diverso (atributos). Após descrever e analisar as duas interpretações divergentes, as quais corroboram e fundamentam as suas posições na definição de atributo que Espinosa oferece na *Ética*, o autor apresenta a clássica querela dos atributos, sob as perspectivas das correntes interpretativas subjetivista e objetivista, partindo da análise semântico-gramatical da definição de atributo da *Ética*. Longe de propormos apresentar uma resolução para a questão referida acima, quanto ao monismo espinosano, propomos evidenciar o seu contexto e a sua complexidade.

Na sequência, *Luiz Costa*, com o artigo intitulado **A RELAÇÃO SINONÍMICA DO CONCEITO DE MULTIDÃO NO TRATADO TEOLÓGICO-POLÍTICO DE SPINOZA: UMA LEITURA...**, buscando conhecer os efeitos pelas suas causas visando alcançar noções comuns sobre o conceito de multidão na obra spinozana publicada em 1670 intitulada *Tratado Teológico-Político*, com o objetivo de analisar a sinonímia que o conceito de multidão estabelece com outras formas discursivas, a partir de seu entendimento fundado na Filosofia da Linguagem e na Análise de Discurso, de que a multidão mantém uma relação sinonímica com os termos ímpios, homens, povo, plebe e vulgo.

No oitavo texto, *Rodrigo Miguel Benvenuto*, em seu texto intitulado **SPINOZA-MEYER Y LA ESTRUCTURA ARGUMENTATIVA CONTRA LAS PROPOSICIONES TRINITARIAS: UN ENIGMA LÓGICO-ONTOLÓGICO EN LA CARTA 12A**, visando evidenciar o percurso argumentativo sobre o qual se constitui a crítica de Spinoza às proposições teológicas no que tange à Trindade e às que afirmam uma *personalidade* a Deus. Assim, a Carta 12A permite esclarecer alguns aspectos fundamentais do trabalho de Lodewijk Meyer como editor final da obra de Spinoza intitulada *Princípios de Filosofia de Descartes* e seu apêndice, os *Pensamentos metafísicos*. Com o propósito de a importância que adquire, neste contexto a crítica à Trindade e *personalidade* divina, a carta 12A afim de destacar nas críticas que leva a cabo Spinoza, a influência do reformismo lógico.

A seguir, *Rudinei Zorzo* com o artigo intitulado **DEUS SIVE NATURA: NOTAS SOBRE O CONCEITO DE DEUS EM SPINOZA**, explícita e analisa o percurso demonstrativo spinozano para o conceito de Deus, conforme apresentado na *Ética demonstrada à maneira dos geômetras* e nos *Pensamentos Metafísicos*.

No décimo texto *Sergio Espinosa Proa* com seu texto intitulado **LA CRÍTICA DE ŽIŽEK A DELEUZE SOBRE SPINOZA**, no qual o autor, partindo da consideração de que a crítica de Slavoj Žižek a Gilles Deleuze faz parte das lutas atuais para extrair as consequências mais extremas do idealismo alemão, observa inicialmente o fato de que se a filosofia for bloqueada – pela ciência ou pela política – procurará acomodação noutros lugares: literatura, antropologia, sociologia, estudos culturais. A seguir, expõe a tese principal de que não há um, mas dois Deleuze: um crítico e outro capitalista. E que o segundo é mais interessante – por razões de fertilidade, apesar de tudo – do que o primeiro. A sua crítica básica, contudo, parece sólida: Deleuze pensa que a percepção (humana) é mais rica do que a realidade (lacaniana).

Victor Fiori Augusto, no décimo-primeiro artigo, que tem por título **EMENDA E DEMOCRACIA: APROXIMAÇÕES ENTRE ESPINOSA E VAN DEN ENDEN**, objetiva aproximar as filosofias de Espinosa e de Van den Enden a partir do conceito de emenda e(m) sua relação com a democracia.

O décimo-segundo texto é a tradução do texto de *Henri Sée* publicado originalmente no livro *Les Idées Politiques en France au XVIIe Siècle*. (cap. IV). Paris: Marcel Giard, 1923, pp. 272-285, realizada por *Gionatan Carlos Pacheco* que tem por título em português **O CONDE DE BOULAINVILLIERS** [*Le comte de Boulainvilliers*].

Por fim, encerramos este número com a tradução intitulada **DE LA CONFIANZA POLÍTICA: CONSTRUIR LA HILARITAS DEMOCRÁTICA**, realizada por *Gonzalo Cernadas* do texto em francês de *Laurent Bove*.

Ainda estamos em processo de implantação do DOI² dos textos já publicados em nossa revista e dos textos que serão publicados.

Aproveitamos também para reiterar o convite a todos que se interessam pelo filósofo holandês, ou pelos temas por ele abordados, para que nos enviem seus textos para possível publicação em nossa revista, lembrando que os mesmos devem estar adequados às regras de publicação de nossa revista.

Boa leitura!

EMANUEL ANGELO DA ROCHA FRAGOSO (EDITOR)



² O DOI, “Identificador de Objeto Digital”, é um padrão de letras e números que serve para identificar itens digitais. Sua finalidade é a manutenção da perenidade dos arquivos da internet, significando que se o site no qual seu texto foi publicado sair em definitivo da internet, o texto ainda poderá ser encontrado pelo seu identificador – o DOI.



CONSERVAÇÃO E MUDANÇA NA POLÍTICA DE ESPINOSA

ALEXANDRE PINTO MENDES *

1 INTRODUÇÃO

O filósofo e professor francês François Zourabichvili, ao interpretar a obra política de Espinosa, nos dá indicações sobre o que podemos nomear, talvez por falta de melhor expressão, de “programa político” do espinosismo: *não conservar o que existe, mas fazer existir o que se conserva*¹. Falar em “programa” pode soar problemático, dado que a filosofia espinosana se afirma antes de tudo como contradiscurso, como diz Marilena Chaui. Neste sentido, a filosofia política de Espinosa se distancia do discurso filosófico da tradição, que pretende prescrever aos humanos a maneira correta de viver pela definição de bens e males num sentido absoluto, ou pela vituperação dos vícios e elogio das virtudes, abstraídos das condições em que a experiência singular de cada indivíduo se efetua. Espinosa também rejeita abertamente o utopismo, no sentido de Thomas Morus, como explicitado na abertura do *Tratado Político*. Contudo, se é verdade que não se pode falar da prescrição de receitas ou fórmulas para enfrentar problemas éticos e políticos, em outro sentido, parece ser fundamental para o pensamento espinosano que a filosofia adquira um sentido prático, individual e coletivo. O que pode implicar, em maior ou menor grau, numa mudança das condições da experiência singular, com o intuito de adquirir uma nova regra de vida (*novum institutum vitae*), como filósofo anuncia desde o *Tratado da Emenda do Intelecto*.

* Graduado em Direito pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (2006), graduado em Filosofia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (2010), mestre e doutor em Direito pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (2009). Atualmente é professor Adjunto no Departamento de Ciências Jurídicas da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro. Tem experiência em Direito Público, Filosofia Política e Filosofia do Direito atuando principalmente nestas áreas.

1 ZOURABICHVILI, François. *Le conservantisme paradoxal de Spinoza: enfance et royauté*. Paris: PUF: 2002.

O objetivo deste artigo é apresentar alguns elementos para interpretação do ponto de vista espinosano sobre o problema da mudança política. Usamos aqui o termo mudança, para evocar o uso do substantivo latino *mutatio* por Espinosa, em várias passagens de sua obra. Com efeito, parte das dificuldades a que fazemos referência está associada a leitura que Espinosa faz de algumas das revoluções de sua época – a holandesa e a inglesa em particular – e pela carga conceitual e afetiva que o termo ‘revolução’ adquiriu ao longo do século XIX². Certamente, isto não significa que apenas a mudança terminológica resolva as dificuldades, mas já indica o que será nossa hipótese de leitura: nem toda revolução é uma mudança política em sentido real, ao mesmo tempo que certas mudanças reais não aparentam ser verdadeiras revoluções.

2 ESPINOSA, O “CONSERVADOR PARADOXAL”

Voltemos à proposição de Zourabichvili: ela pode ser lida, a nosso ver, como um enunciado sintético para designar o que outro comentador contemporâneo de Espinosa, Laurent Bove, nomeou de “estratégia do *conatus*”. Com efeito, a filosofia política de Espinosa, como a de seus contemporâneos, dos quais se destaca Hobbes, propõe partir não da análise das diferentes formas de governo e dos conflitos envolvendo a distribuição do poder político, mas das causas da própria instituição política, ou seja, daquilo que leva à constituição do corpo político e do que este corpo é capaz para, a exemplo do corpo

2 Não será desenvolvido aqui o que queremos dizer com essa expressão “carga conceitual e afetiva”. Mas fazemos referência aqui aos movimentos revolucionários socialistas, anarquistas e comunistas. Estes movimentos ressignificando o termo revolução de tal modo que é anacrônico supor que o emprego feito por Espinosa do mesmo termo permita alguma analogia de significado. Por exemplo, não era parte do imaginário político do XVII a distinção entre ‘revolução social’ e ‘revolução política’, que me parece fundamental para a conotação positiva do termo no pensamento e na prática de revolucionários do XIX.

individual, perseverar na existência, vencendo as forças internas e externas que o ameaçam permanentemente de dissolução.

Isto permitirá dar uma nova centralidade ao próprio conflito político, que passa a ser entendido como uma tensão constituinte e não mais como um defeito ou corrupção dos regimes políticos; os conflitos são modo próprio de existir deste corpo comum, razão pela qual a constituição política perfeita é impossível, se por isso entendermos a que permitiria a eliminação do conflito. Do que se segue, no caso de Espinosa, que o conflito pode contribuir para a conservação do corpo político, se esta tensão constituinte for institucionalmente equacionada para não permitir que nenhuma parte deste corpo adquira predomínio e sobre as demais.

Dadas as condições reais da existência humana, instituir uma cidade na qual a liberdade da multidão seja capaz de sobreviver às tendências concentradoras e dissolventes internas e externas: este parecer o propósito da política espinosana, um propósito desde sempre “não finalista”. Eis o motivo por que a Zourabichvili parece mais preciso falar de um “conservadorismo paradoxal”, de Espinosa, do que nomeá-lo, à moda novecentista, como um “pensador revolucionário”. O conservadorismo de Espinosa se oporia, segundo Zourabichvili, à política que tem por finalidade, implícita ou explícita, a *transformação da natureza humana*. Mais precisamente: à transformação da natureza humana como *meio* para atingir a finalidade da instituição de um Estado governado por uma multidão livre.

Ancorada profundamente na tradição que concebe o próprio do humano como indeterminação em face da plena determinação do restante da natureza, tal política suporia que mulheres e homens são seres perfectíveis e, logo, manipuláveis em sua natureza mesma. O que, para o espinosismo, é um absurdo. Primeiro, porque a natureza das coisas é a mesma em todas as partes, como diz o prefácio da parte terceira da *Ética*, nada havendo que não siga as leis comuns da natureza; segundo, porque os humanos são coisas singulares, que têm existência finita e determinada e cuja essência é definida como esforço de perseverar em seu ser. Terceiro, porque sendo singularidades complexas, os humanos são o resultado de uma reunião de partes constituintes que, em comum,

se esforçam por perseverar em seu ser: toda transformação implica uma mudança de forma, isto é, uma mudança na relação entre as partes constituintes da coisa, determinando-as a perseverar em seu ser sob outra relação e, neste caso, a coisa original seria destruída.

É possível encontrar tal maneira de compreender a política tanto no delírio tirânico que, para alcançar a submissão perfeita dos súditos, pretende reduzi-los a bestas, quanto nos movimentos utópicos que pretendem fundar a sociedade perfeita, na qual o antagonismo político estaria finalmente resolvido, pois os humanos deixariam de ser movidos pelas paixões. No primeiro caso, o da tirania, exige-se dos súditos o que a natureza humana não exige ou o que ela repudia, a tal ponto que o contrato político pode ser rompido “por direito de guerra” e a cidade pode se dissolver³. Buscando a obediência perfeita, o tirano descuida dos fundamentos da estabilidade seu poder, já que o absurdo das ações tirânicas é fonte potencial de indignação: incitam a multidão a lutar pela vingança dos males sofridos, animada pela imaginação do que ela supõe ter causado o mal comum.

No segundo caso, o das utopias, perde-se de vista uma importante noção comum, a saber, a de que mesmo os humanos que buscam conduzir suas vidas pela razão não deixam de estar submetidos às paixões; e ainda que se possa imaginar uma cidade à semelhança da que se supõe ter existido na “idade de ouro” dos poetas, onde predominem tais humanos racionais, será difícil determinar por quais meios reais os seres humanos em comum poderiam deixar de serem passionais a fim de corresponderem a tal imagem, uma vez que a razão não o demonstra e a experiência não pode nos auxiliar nesse objetivo.

Embora saibamos que Espinosa conhecia a obra de Morus e a importância de Franciscus Van de Enden na formação do filósofo – seu professor, que trabalhou, por exemplo, em um projeto de constituição para uma cidade ideal a ser fundada na América – o caso das utopias merece consideravelmente menos atenção do que as revoltas da multidão indignada, justamente porque, na realidade holandesa, foi a multidão enfurecida que encerrou de maneira brutal a experiência da república, um dos motivos centrais da composição do *Tratado Político*. Ora, a multidão, mobilizada pela indignação (e animada pela superstição, po-

³ *Tratado Político*, IV, §6 [294]. p. 41.

demos acrescentar), terá por objetivo imediato a eliminação da causa de sua indignação⁴. O próprio tirano poderá ser, por isso, o objeto associado ao ódio da multidão.

As revoltas onde predominam os afetos produzidos pela indignação comum são o cerne da crítica espinosana das revoluções de seu tempo⁵. De certo modo, elas representam a persistência da impotência comum para atingir as causas mesmas da tirania, pois, nelas, a multidão está inteiramente tomada por esta ideia inadequada do tirano como causa mesma de sua impotência. A cautela de Espinosa quanto às revoluções decorre de uma avaliação geral da insuficiência dos atos, frutos da indignação, para romper com um hábito coletivo de obediência ao tirano já constituído; ao contrário, as raízes da tirania podem até ser reforçadas⁶: o medo que o tirano tem da multidão e que o leva a oprimi-la é proporcional ao medo que impõe a ela.

Se de fato multidão é temível quando não teme, é verdade também que o comportamento dos príncipes não é exclusivamente racional, por oposição à multidão inteiramente passional. As paixões do soberano determinam a constituição do corpo político produzindo a predominância dos afetos de uma parte sobre a outra – o rei e sua corte – e a instabilidade que dá origem à sedição. Este medo comum, por conseguinte, tende a não desaparecer pelo poder demiúrgico de uma insurreição, pois uma multidão habituada a servir desconhece outra condição, e não será governada a não ser enquanto puder ser domada pelo medo.

O poder será entregue então a um indivíduo ou a um pequeno grupo de homens – como na revolução inglesa – que, querendo ou não de governá-la de outro modo, aplicarão as velhas fórmulas opressivas. Por estas razões, diz Espinosa

Não posso deixar de frisar que também não é menos perigoso liquidar um monarca, ainda quando seja absolutamente evidente que ele é

um tirano. Porque o povo, acostumado à autoridade do rei e só por ela refreado, irá desprezar e pôr a ridículo qualquer autoridade inferior. Por isso, se liquida um, ser-lhe-á necessário, como outrora aos profetas, eleger outro em lugar do anterior, e este, mesmo que não o queira, será necessariamente um tirano⁷.

O problema é que a experiência parece nos ensinar que uma tirania pode ser estável e duradoura, apesar das múltiplas causas de indignação produzidas no corpo político. No *Tratado Político*, tal ensinamento provém da contraposição entre o exemplo da resistência do Estado turco à mudança e a curta duração dos regimes democráticos ou populares, constantemente agitados por revoltas⁸, o que, para pensamento político conservador, constitui prova da superioridade política das monarquias, e aconselharia a transferência de todo o poder político a um só. Espinosa demonstrará, contra Hobbes, porque é necessário rejeitar tal solução aparentemente aconselhada pela experiência, já que esta só pode se dar em proveito da servidão, da barbárie e do isolamento. Ao mesmo tempo, a leitura do *Tratado Teológico-político* mostra-nos como pode a política se encerrar num movimento trágico, no qual os homens lutam e derramam sangue por sua servidão como se estivessem lutando por sua salvação.

A aparente dissociação entre estabilidade política e liberdade, instabilidade política e servidão pode ser explicada se entendermos que a estratégia do *conatus*, sob certas condições, produz servidão política, não liberdade. Não há, em Espinosa, a contraposição entre este movimento e outro, guiado pela razão, que seria capaz de produzir algo como uma “verdadeira política”. A ação política é feita pelos homens como são, e não como deveriam ser. O corpo político é imaginativo e passional, e isto determina que dificilmente os homens, enquanto agem politicamente, têm o conhecimento das causas que os determinam a agir. Espinosa afirma inclusive que os princípios de sua política independem de se os homens são conduzidos pelos afetos ou pela razão: as conclusões são as mesmas, pois a dedução opera a partir das leis comuns da natureza humana, donde se segue que o poderio da razão sobre os afetos não é absoluto.

Acrescenta-se a isto que a razão pouco

4 *Tratado Político*, VI, §2 [297]. p. 47.

5 O tema foi tratado em artigo clássico de Alexandre Matheron. Cf. MATHERON, Alexandre. *L'indignation et le conatus l'état spinoziste*. In: *Études sur Spinoza et les philosophies de l'âge classique*. Paris: ENS Éditions, 2011. pp. 225-227

6 Espinosa, ao se referir ao “agudíssimo” Maquiavel, nos diz que “se ele teve um fim bom, como é de crer num homem sábio, parece ter sido mostrar o quão imprudentemente muitos se esforçam por remover um tirano, quando as causas pelas quais o príncipe é tirano *Tratado Político*, V, §7 [296-297]. p. 46.

7 *Tratado Teológico-político*. XVIII, [226]. p. 284.

8 *Tratado Político*, VI, §4. p. 48.

pode contra a resistência do hábito, determinando a impotência da ação revolucionária para produzir uma nova memória coletiva, uma reordenação das imaginações do corpo político na qual o exercício da potência comum não seja mediado pela imagem do soberano como sua origem e causa. É verdade que, como sublinha Alexandre Matheron, o estado de “repouso” dos súditos é de certa maneira rompido quando a resistência popular se levanta contra um tirano: no enfrentamento da tirania coexistem necessariamente o ódio e o desejo de não ser governado, este último expressão do direito natural ou da potência da multidão. O próprio desencadeamento da ação insurgente envolve, em maior ou menor grau, a cooperação e a realização da utilidade comum, exprimindo, ainda que de modo parcial, o esforço comum de perseverar na existência. O problema, então, persiste: uma ação isolada não é, por si mesma, capaz de constituir um novo hábito coletivo.

3 UM “MODELO” POSSÍVEL PARA A REVOLTA POPULAR: AS LUTAS PELA LIBERTAÇÃO NACIONAL

Se a resistência do hábito fosse inquebrantável, os humanos seriam como autômatos, programáveis para executar certas operações sob comando de seus governantes e incapazes de romperem com tal programação. Espinosa não nos diz que uma multidão habituada a servir não pode ser livre, mas que isto é difícil. Ou seja, o hábito da servidão não é uma barreira intransponível, mas um obstáculo que demanda muito esforço – aqui, sem paráfrase, uma ação do *conatus* comum – para ser removido. Devemos pensar, então, em condições mais ou menos favoráveis para que isto aconteça, segundo a lógica do *possível* (o que pode ser, embora ainda não seja) como móvel de toda ação política comprometida com a mudança real⁹.

Para além da simples indignação, donde se origina o desejo de vingança de um mal sofrido, as lutas da multidão podem estar animadas por outras imaginações e afetos. Não paixões tristes, mas alegres. Zourabichvili destaca um exemplo disto no texto de Espinosa: as lutas da multidão contra o domínio estrangeiro. As lutas de libertação nacional – ou, para usar termo mais atual, contracoloniais – seriam outra qua-

lidade de movimentos políticos multitudinários, animados predominantemente pela imagem da liberdade e pelo afeto de amor a esta liberdade. Nestes movimentos, podemos dizer que a multidão pode experimentar sua própria potência de agir sem a mediação da imagem de algo outro que ela própria como causa. Com efeito, diz Espinosa, “na guerra não pode haver nenhum incitamento à vitória mais honesto, nem maior, o que a imagem da liberdade”, ao que podemos acrescentar que a multidão imaginando ser livre pode não perceber a si mesma como sendo conduzida, mas como existindo e agindo segundo o seu natural desejo de governar e não ser governada.

Vejamos alguns dos exemplos citados pelo filósofo. Seria este o caso, por exemplo, dos aragoneses, aludido por Espinosa no *Tratado Político*. A vitória contra o domínio mouro resulta, para esta multidão, na explicitação constitucional do seu direito de pegar em armas contra a usurpação do poder soberano, uma vez que a ela coube, depois da guerra, o direito de escolher e retirar o rei. Em outros termos, a multidão livre assegurou para si própria o direito de eleger seu soberano e os meios de salvaguardar que tal direito fosse violado.

Outro exemplo de luta de libertação nacional onde a multidão livre institui um regime de preservação de sua liberdade é o próprio caso da experiência holandesa: durante a revolta contra o jugo espanhol, recorre-se à imagem da antiga liberdade dos batavos sob os Estados Provinciais¹⁰, que será mobilizada contra o ím-

10 Como explica Marilena Chauí, essa imagem era mobilizada pelos principais documentos políticos da independência, como o *Ato de Deposição* (1581) e a *Breve Demonstração* (1587) do pensionário de Gouda, Francke Vrancken. No caso da *Demonstração*, ela “vai além dos documentos anteriores porque seu intuito é demonstrar a singularidade e a natureza da política neerlandesa, afirmando o federalismo e, portanto, a soberania dos Estados Provinciais aos quais os Estados-gerais estão submetidos. Segundo o autor, a legitimidade do federalismo neerlandês decorre de sua antiguidade: por mais de oitocentos anos, escreve Vrancken, as províncias foram governadas por condes e condessas cuja soberania e governo foram legalmente outorgados por cavaleiros, nobres e cidades, ‘representando os estamentos do país’. Esses ‘oitocentos anos’ possuem a função precisa de assegurar que está sendo respeitado um dos requisitos principais da concepção protestante da história perfeita, isto é determinar a origem nacional da fundação política, desligando-a de uma origem imperial romana, seja esta o Império romano, seja a Igreja romana”. CHAUI, Marilena. *Política em Espinosa*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003. p. 267.

9 Para uma explicação completa sobre este tema, ver SANTIAGO, Homero. Por uma teoria do possível. In: *Entre servidão e Liberdade*. São Paulo: Politéia, 2019. Pp. 141-157.

peto tirânico de usurpação. Derrotado o domínio espanhol, inaugura-se uma república, não uma monarquia, forma política que tem como fundamento, ao menos formalmente, a soberania popular.

Poderíamos dizer que tais lutas constituíram outro campo de experiência da multidão com relação a sua própria potência de pensar e agir. Em primeiro lugar porque quando a experiência política imediata determina que não é a própria multidão que detém e exerce a soberania, temos uma situação, como assinala Marilena Chaui, “*caracterizada pela dificuldade ou impossibilidade dos sujeitos para reconhecer a quem cabe efetivamente a soberania, porque não cesam de confundir as imagens dos dirigentes com o próprio poder soberano*”¹¹. Esta dificuldade é, diríamos, mais facilmente superável quando o soberano é percebido como estranho, estrangeiro ao corpo político.

Em segundo porque, tanto no caso dos aragoneses quanto dos holandeses, o recurso à imagem da liberdade perdida sob o domínio estrangeiro, ou o recurso à memória da liberdade passada, é um meio para que a multidão crie um distanciamento em relação a sua condição presente, servil, abrindo um campo de possibilidades para ação política “transformadora” que, a um só tempo, coloca em questão os hábitos de obediência e não é experimentada como simples desejo de vingança.

A experiência da defesa da liberdade, ainda que com base em uma imagem da liberdade perdida (o que, a depender da distância geracional, pode nem ser uma ideia adequada de tal liberdade passada) teria, para usar uma expressão de Pierre François-Moreau, uma função *constitutiva*: enquanto enfrenta as potências estrangeiras que a oprimem e tendem a desconstituí-lo, o corpo político afirma-se enquanto tal, isto é, enquanto potência comum de perseverar na existência ou *conatus* da multidão. Para uma multidão servil, portanto, as lutas de libertação nacional são uma nova fundação do corpo político, o que pressupõe, nos termos de Zourabichvili, certa “amnésia coletiva positiva”: no curso destas lutas que podem ser produzidas novas imaginações e disposições afetivas comuns, capazes de expressar a potência da multidão mediando-se a si própria no novo Estado.

11CHAUÍ, Marilena, Op. Cit., p. 267.

Em ambos os casos (aragoneses e holandeses), contudo, a duração da liberdade conquistada não é garantida por nada além da própria potência da multidão. Os aragoneses acabam por se ter sua liberdade mantida já não por direito, mas por graça dos reis, até que Filipe II finalmente a usurpa¹². No caso das Províncias Unidas, o problema foi a o da falta de fundamentos sólidos da liberdade, o que para Espinosa demandaria reformar o estado. Não que isto altere sua posição contra os perigos da mudança de forma política: na verdade, ao se libertarem, os holandeses jamais chegam propriamente a *formar* um estado: no processo de independência buscou-se, antes retornar às antigas instituições batavas sem assentar claramente a quem pertencia o *imperium* e, por conseguinte, a quem caberia a defesa da liberdade recém-conquistada¹³.

A imagem da liberdade é, sem dúvida, ambivalente. Talvez seja preferível falar em *imagens* da liberdade, no plural. Se certa imagem da liberdade pode animar as lutas de uma multidão livre como diz Zourabichvili, é também uma imagem da liberdade a fonte do preconceito finalista que encontramos na origem das superstições humanas, como demonstra o apêndice da primeira parte da *Ética*. Imaginar-se como causa livre, não determinada, é imaginar uma potência de afetar e ser afetado quase

12 Os aragoneses, diz Espinosa, “tiveram o direito de escolher o rei e de lhe retirar o poder. Ao cabo, porém, de muitos anos, o rei D. Pedro, de cognome o Punhal, conseguiu finalmente, à custa de intrigas, concessões, promessas e favores de todo gênero, que este direito fosse rescindido (...), com uma condição, porém: poderem, tal como podiam antes, pegar em armas contra qualquer força com que alguém quisesse se apoderar do estado em prejuízo deles ou mesmo contra o próprio rei e o príncipe, futuro herdeiro, se estes se apoderassem assim do estado”. *Tratado Político*, VII, §30 [322]. p. 83.

13 Coerente com sua análise da situação da República holandesa, na qual o povo não sabia a quem cabia o *imperium*, Espinosa toma uma posição firme a este respeito, no *TT-P*, contra a soberania dos condes: “no que concerne, porém, aos Estados da Holanda, eles nunca tiveram que eu saiba, reis, mas sim condes, para os quais em momento algum foi transferida a soberania. Conforme as próprias Cortes Soberanas fazem saber, por determinação publicada no tempo do conde de Leicester, elas sempre reservaram a autoridade de advertir os condes de suas obrigações, conservando o poder necessário para defender essa sua prerrogativa e a liberdade dos cidadãos para se vingarem caso eles degenerassem em tiranos, e para os limitarem de modo que lhe fosse impossível fazer fosse o que fosse sem autorização e aprovação das cortes”. *Tratado Teológico-Político*, XVIII, [227-228]. pp. 285-286.

absoluta – a imaginação de uma causa livre e o afeto que a acompanha serão mais intensos em comparação com a imaginação e o afeto suscitados por uma coisa que julgamos ser determinada, pois a ideia dessa coisa envolverá a ideia de uma outra que é sua causa – e, por isso, padecer de uma ilusão de onipotência que distorce a ordem comum da natureza.

A ambivalência é reforçada pelo fato de que tal imaginação pode ser um modo de perceber a própria potência, ainda que de maneira inadequada. Com efeito, partindo das alegrias que acompanham a imagem de si mesmo e da própria potência, o indivíduo começa a pavimentar a via para a satisfação consigo mesmo, “o que podemos esperar de mais elevado”¹⁴; como diz Espinosa,

Portanto, quem se empenha em moderar seus afetos e apetites exclusivamente pelo só amor à liberdade, aplica-se, o quanto pode, em conhecer as virtudes e as suas verdadeiras causas, e por encher o ânimo do gozo que se origina do verdadeiro conhecimento delas; mas de jeito nenhum em contemplar os vícios humanos, difamar os homens e regozijar-se com uma falsa espécie de liberdade. E aquele que diligentemente observar estas coisas (e, de fato, não são difíceis), e exercitá-las, em breve espaço de tempo, poderá dirigir suas ações, no mais das vezes, sob o império da razão (*ex rationes imperio plerumque dirigere*)¹⁵.

Como o texto de Espinosa afirma existir uma “falsa espécie de liberdade” podemos, com o objetivo de desfazer a ambivalência, traçar uma distinção entre imagem da liberdade e ilusão de liberdade. Ambas não se confundem, embora o mais frequente seja que uma acompanhe a outra: a imagem da liberdade, como ilusão de onipotência, facilmente converte-se em seu oposto: julgando tudo determinar a partir de sua livre decisão, o indivíduo “sonha de olhos abertos”, e o conteúdo deste sonho são, sobretudo, os afetos de outrem, que imagina poder dominar e submeter a seu próprio temperamento. Entretanto, apenas a prática, o exercício do esforço de viver por si mesmo e não em função de outra coisa qualquer, isto é, a experiência de alegria que surge do próprio *conatus* que pode dissolver a falsa aparência de liberdade e impulsionar o processo de racionalização dos desejos.

Quais seriam as condições para que tal processo se desenvolva, isto é, para que a imagem da liberdade não se converta em ilusão de onipotência, e para que o amor de nós mesmos não se converta em orgulho? Seria a possível à filosofia pensá-las? No caso do indivíduo singular, se esta imagem e este amor de sua liberdade estiverem associados a múltiplas causas, isto é, quanto mais a imagem da liberdade suscita a imagem de outras coisas que a determinam, maior será a potência para compreendê-la. Todavia, se na perspectiva do indivíduo humano singular existe a possibilidade de uma ciência dos afetos, isto é, compreensão adequada dos próprios afetos e o estabelecimento de novas conexões entre eles, permitindo que a sua força seja vencida e se passe da servidão à liberdade, o texto de Espinosa não parece nos autorizar a simplesmente transpor este procedimento ao corpo político da multidão. A ênfase no caso da política parece residir não na moderação dos afetos, mas na possibilidade do estabelecimento da concórdia ou união de ânimos, que depende menos da razão do que de um afeto que possa fazer que a multidão seja conduzida como que por uma só mente.

Não discutirei aqui as implicações desta tese sobre a concórdia. É preciso dizer, no entanto, que não se trata de uma analogia entre indivíduo singular e multidão, pois devemos levar a sério o “como que”: não há uma unificação mental absoluta, o que equivaleria a eliminar a possibilidade do conflito político. A questão envolve o problema da servidão política, quando ela define uma condição predominante no corpo político, e de se é possível superá-la: haveria, então, alternativa para produzir uma mudança política *real* que, tal como a mudança ética, possa efetivamente alcançar as causas mesmas da instituição política?

A resposta negativa a esta questão não implicaria identificar o espinosismo com um fatalismo e descartar o sentido prático da filosofia espinosana que antes mencionamos? Espinosa nos convida a pensar de outra maneira a *mutatio* do corpo político: uma verdadeira transformação política não pode se dar com uma simples mudança de mãos do poder político, mas implica uma nova fundação do próprio corpo político. Uma nova constituição, no sentido ontológico, uma vez que mudar de forma é para

14 *Ética*, IV, Prop. 52, escólio. p. 459.

15 *Ética*, V, Prop. 10, escólio. p. 541.

Espinosa, estabelecer uma nova relação constituinte. Contudo, o que muda de forma, neste sentido, deixa de ser o que é, passando a existir e agir de outro modo, o que não nos autoriza a excluir a possibilidade de destruição do corpo político e seu desaparecimento.

Esta ausência de garantias externas do agir coletivo humano nos impele a uma compreensão não-teleológica da história. O corpo político nunca é inteiramente passivo e a servidão absoluta é impossível, pois a própria natureza humana não é manipulável e transformável *ad libitum*. Se é assim, a liberdade não é a finalidade a ser realizada na e pela história: liberdade e servidão coexistem como tensões imanentes do corpo político, na ambivalência deste desejo de governar e não ser governado. A mudança política só pode ser uma mudança de relações de força que faça o poder político operar sob outra *ratio*, mas seria apenas a boa fortuna, a reunião aleatória de condições para que isto se dê que a determina? Pensamos que não. Se a liberdade está sempre lá é porque ela se expressa ou como instituição, ou como resistência.

O problema, no caso da resistência, parece ser fazê-la corpo: é passar da ação ou conjunto de episódios de resistência à constituição de uma nova memória¹⁶ do corpo político, à formação de um novo hábito. Se esta possibilidade está sempre-já-dada, talvez caiba à ação política presente compreender e desejar não apenas a sua projeção no tempo, mas a comunicação de sua potência, isto é, o estabelecimento de laços comuns entre as expressões da resistência que aumentem a sua potência recíproca. Assim, a ação política que objetiva a produção instantânea de efeitos ou encerrada em si mesma estariam menos aptas a produzir este laço.

Na perspectiva do indivíduo singular, a democracia é o regime político que fornece condições ótimas para o desenvolvimento das aptidões corporais e mentais, permitindo a experiência do múltiplo simultâneo. Pois, neste caso, a liberdade é sempre-já uma experiência da igual liberdade dos demais indivíduos para existirem e agirem por si mesmos. Em outros termos, como todos tem igual direito de partici-

parem nas decisões coletivas, e só a elas obedecem, na democracia o exercício da liberdade de cada um não estará associado, em princípio, à submissão de outrem, pois cada imaginará submeter apenas a si mesmo, como no estado de natureza. E o que talvez seja mais importante, a imagem da liberdade de cada um será referida a múltiplas imagens de outras coisas igualmente livres, permitindo a cada um compreender sua própria utilidade como residindo somente na conservação deste estado, a um só tempo seu e de todos.

Todavia, as lutas de libertação nacional dos aragoneses e holandeses, referidas no texto espinosano como exemplos de ações da *libera multitudo* instituindo um novo Estado, não nos permitem associar esta condição de liberdade coletiva a um regime político em particular, como a democracia. Em ambos os casos, os regimes instituídos reproduzem os limites das suas próprias fundações, e os novos Estados não dispõem dos instrumentos necessários a conservação – e, menos ainda, da ampliação – da liberdade conquistada. A potência que se expressa no ato de fundação precisaria estar sempre mobilizada para defender tal liberdade, o que é bloqueado, num e noutro caso, pela ausência de nítida identificação da multidão como causa de sua própria liberdade.

4 CONCLUSÕES

Pelo que expomos até aqui, resulta que a filosofia espinosana nos deixa a tarefa de pensar as condições concretas em que as mudanças políticas reais possam ocorrer e resultar em ganhos duradouros para uma multidão livre. Buscamos evidenciar no texto que a leitura crítica feita por Espinosa com relação a revoluções de seu tempo não implica qualquer espécie de conformismo ou conservadorismo no sentido tradicional. Trata-se, antes, de uma desconfiança racional, confirmada pela experiência, em relação ao poder de atos insurrecionais para produzir uma autêntica nova fundação do corpo político. O hábito da servidão e os afetos passivos que predominam em uma multidão indignada não são destruídos com a mesma facilidade que se substituem os dirigentes políticos.

Ao mesmo tempo, se há em Espinosa um “conservadorismo paradoxal”, é preciso também reafirmar o compromisso de sua filosofia com a mudança política, tratando deste tema

16 Divirjo de Zourabichvili neste ponto fundamental, em que ele sustenta que não se trata de uma nova memória, mas de uma espécie de “amnésia coletiva”. O corpo político muda de forma não apagando o passado, mas colocando sob outra relação este outro passado ou a memória coletiva.

sem as ressalvas pelas quais, muitas vezes, os comentaristas deixam escapar incertezas quanto a este ponto. A nosso ver, o projeto filosófico de Espinosa é, no todo, incoerente, caso se restrinja a possibilidade de aquisição da “nova regra de vida” ao indivíduo singular (uma ética sem a política).

Fazer da democracia, no sentido espinosano, o estado presente da organização das resistências e, portanto, não o estado ideal (e futuro) de coisas a ser alcançado, pode ser o meio mais eficaz de diminuir o peso dos afetos passivos e imaginações correlatas nas lutas da multidão por sua liberdade. Isto implica em que, no curso mesmo destas lutas, deve ser possível à multidão experimentar a sua própria potência, e se alegrar com isto de maneira a ser capaz de produzir não apenas uma mudança de dirigentes políticos, mas de mecanismos para a preservação de sua própria liberdade.



REFERÊNCIAS

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

ESPINOSA, Bento de. **Tratado Teológico-Político** (trad. Diogo Pires Aurélio). São Paulo: Martins Fontes, 2003.

ESPINOSA, Bento de. **Tratado Político** (trad. Diogo Pires Aurélio). São Paulo: Martins Fontes, 2009.

ESPINOSA, Bento de. *Ética* (trad. Grupo de Estudos Espinosanos). São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2015.

MATHERON, Alexandre. *L'indignation et le conatus l'état spinoziste*. In: **Études sur Spinoza et les philosophies de l'âge classique**. Paris: ENS Éditions, 2011. pp. 225-227.

SANTIAGO, Homero. Por uma teoria do possível. In: **Entre servidão e Liberdade**. São Paulo: Politéia, 2019. pp. 141-157.

ZOURABICHVILI, François. **Le conservantisme paroxal de Spinoza: enfance et royauté**. Paris: PUF: 2002.



O QUE VAN DEN ENDEN, PROFESSOR DE ESPINOSA, TEM EM COMUM COM A LUTA DOS ESTUDANTES DA AMÉRICA LATINA?*

FERNANDO BONADIA DE OLIVEIRA **

INTRODUÇÃO

Minha intenção é aproveitar o convite do Centro Baruch Spinoza do Chile para tentar reunir em vinte minutos alguns aspectos de três temas que me foram propostos: a filosofia política de Espinosa, o campo da educação e a situação contemporânea das lutas na América Latina. Decidi-me por uma questão: o que Franciscus Van den Enden, conhecido nos círculos espinosanos como professor de Espinosa, tem em comum com a luta política dos estudantes latino-americanos na maneira de interpelar a educação?

Devem ficar surpresos com a pergunta os leitores de Espinosa que associam imediatamente a prática educativa do excêntrico Van den Enden ao uso do teatro como ferramenta de aprendizagem do latim. Muitos conhecem as inúmeras referências ao singular método de ensino por ele empregado para fazer com que os aprendizes (entre eles, Espinosa) se atentassem às sentenças latinas¹. Para além disso, a filosofia da educação vandenendiana – que não vou descrever em detalhes aqui – teve como especial ênfase o trabalho coletivo dos estudantes, a recusa a atribuir títulos e a defesa radical da igualdade de acesso ao conhecimento². Em minha pesquisa, ainda não está nítido em qual

sentido Espinosa e Van den Enden concordam no exame da questão educacional; há disputas entre os comentadores para saber se, em dimensões mais amplas, a influência do mestre sobre o discípulo foi maior ou menor do que a influência do discípulo sobre o mestre³.

Nada disso, contudo, discutirei neste encontro. Não me interessa descobrir se a filosofia política de Espinosa é ou não uma espécie de variante do *igualitarismo libertário* de seu mestre. Desejo mostrar – com base em três intérpretes da América Latina – como certa qualidade espinosana do pensamento de Van den Enden no século XVII convém com algumas lutas dos estudantes por educação no século XXI, em especial no Chile e no Brasil. Do comentário de Maurício Rocha e Daniel Nogueira, retirei as informações sobre a vida de Van den Enden e seu empenho pela promoção da educação; do comentário de Diego Tatián, extraí a aposta espinosana na “igualdade das inteligências”; e de Marilena Chaui, enfim, tomei o conceito de “discurso competente”⁴. A partir deles, tento responder a pergunta que me coloquei.

VAN DEN ENDEN

O extenso título do artigo de Maurício Rocha e Daniel Nogueira sobre Van den Enden já revela muito, por si mesmo, da complexidade deste personagem: “Franciscus Van den Enden (1602-1674) – ex-jesuíta, poeta, médico, comerciante de arte, filósofo e político, professor

³ Ver, por exemplo, Israel, Jonathan. *Iluminismo radical: a filosofia e a construção da modernidade (1650-1750)*. São Paulo: Madras, 2009, p. 207-209.

⁴ As referências completas dos três comentários: I) Rocha, Maurício; Nogueira, Daniel. Franciscus Van den Enden: ex-jesuíta, poeta, médico... In: *VI Colóquio Internacional Spinoza*, Córdoba, Argentina, 27-30 de Outubro de 2009, p. 1-12; II) Tatián, Diego. *Homo cogitat: la igualdad de las inteligencias*. In: *Spinoza dissidente*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Tinta Limón, 2019, p. 93-112; III) Chaui, Marilena. A ocupação das escolas foi maio de 68. In: *Em defesa da educação pública, gratuita e democrática*. Belo Horizonte: Autêntica, 2018, p. 417-419.

* Este texto foi preparado, a convite de Arturo Aliaga e Daniela Cápona (Centro Baruch Spinoza/Chile), para apresentação no Ciclo de Encontros Spinozistas “Pensar a América Latina a partir de Spinoza” no dia 15 de setembro de 2021. Decidi manter na versão escrita o tom oral e o caráter ensaístico da proposta.

** Professor da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (UFRRJ/Brasil).

¹ Ver, por exemplo, Nadler, Steven. *Spinoza – a life*. New York: Cambridge University Press, 1999, p. 110; Proietti, Omero. “Le Philedonius de Franciscus Van den Enden et la formation rhétorique-littéraire de Spinoza (1656-1658)”. *Cahiers Spinoza*, n. 6, 1991.

² Van den Enden, Franciscus. *Libertad política y estado o Proposiciones políticas libres y consideraciones de estado*. Buenos Aires: El Cuenco de Plata, 2010, p. 59-61.

de Spinoza, encenador de comédias latinas, conspirador contra Luís XIV...”. As reticências presentes no final do título já indiciam que as diversas facetas deste senhor não acabam nesta frase. A leitura dos escritos políticos por ele deixados prova que seu pensamento sustentava a defesa radical da igualdade social. Assim como Espinosa, toda sua política se fundamentava na noção de auxílio mútuo, isto é, na convicção de que a vida em sociedade não nasce pelo medo da morte, nem pela imposição de um poder comum sobre os cidadãos, mas por meio da descoberta da potência do comum, ou seja, da descoberta dos ganhos da associação das forças produtivas no cultivo de uma vida livre para todo mundo⁵. Crítico impetuoso da escravidão e da monarquia, a obra do professor de Espinosa atesta profundo anticlericalismo. Já dissemos que Van den Enden era contra a educação meritocrática e incentivava o aprendizado ativo e coletivo, sem privilégios sociais; além disso, ele propunha a educação como forma de fazer oposição à superstição, e não temia em dizer que o ensino da língua pátria, na qual deveria transcorrer o ensino mais avançado, precisava ser concedido gratuitamente.

Como nosso tempo é curto, limito-me a explicar uma só dimensão das opiniões educacionais de Van den Enden, a saber, a concepção segundo a qual o ensino de Medicina, Direito, Ciências, Filosofia e Teologia deveria ser acessível ao todo da sociedade. Sobre isso, recorro a quatro linhas do precioso comentário de Rocha e Nogueira:

Uma das preocupações da filosofia revolucionária de Van den Enden era suprimir os domínios chave do saber [a Medicina, o Direito, as Ciências, a Filosofia e a Teologia] das mãos da elite fechada dos supostos especialistas, verdadeiros charlatães que empregam a terminologia obscura e o latim para erigir barricadas intransponíveis à circulação do conhecimento, tirando proveito desse controle exclusivo⁶.

Notem bem: o objetivo de Van den Enden era retirar os campos principais do conhecimento das mãos dos dominantes (as plutocracias) e dos falsos especialistas, que se valiam da condi-

ção de que desfrutavam para obter o controle exclusivo dos saberes. Segundo ele, a alternativa para o ensino da Medicina, por exemplo, ocorreria em consonância com o que Espinosa reivindicou ser o sistema de educação de uma *Libera Republica* (no final do capítulo 8 do *Tratado Político*): o sistema que concede autorização, a quem quer que a solicite, para ensinar por conta própria e arriscando a fama como professor. Desse modo, os engenhos seriam livremente cultivados, e não autoritariamente cerceados, como ocorria nas academias europeias formalmente instituídas naquele tempo⁷.

A IGUALDADE DAS INTELIGÊNCIAS

No livro *Spinoza Dissidente*, Diego Tatián escreve um belíssimo ensaio intitulado “*Homo cogitat – la igualdad de las inteligencias*”. A expressão latina “*homo cogitat*” (em português, “o homem pensa”) é o segundo axioma da parte II da *Ética*, e surge como uma determinação, isto é, sob a forma de um imperativo. Apesar disso, por se articular a uma filosofia fundada nas noções comuns, este axioma se circunscreve em uma obra que não somente reconhece a igualdade das inteligências – de todas as inteligências singulares – mas também “abre la historia a um trabajo por la concreción de la igualdad de las inteligencias”, em compasso com aquilo que, a seu modo, Matheron chamou de comunismo espinosano das mentes (*communisme des esprits*)⁸.

No entendimento de Tatián, o ser humano delineado por Espinosa é afirmado como “ser-pensamento”, e não exatamente como “ser pensante”. Há entre um ser-pensamento (de um indivíduo) e outro ser-pensamento (de outro indivíduo), uma igualdade e uma comunidade que não se confundem à equivalência de potências de pensar ou à identidade absoluta dos diversos “seres-pensamentos”, mas se realiza como uma *potência comum* de pensar. Nessa perspectiva, o pensamento só pode ser diferenciado em virtude de algo exterior a ele. Segundo Tatián, na filosofia espinosana, as inteligências todas po-

7 Sobre os comentários existentes em torno do parágrafo 49 do oitavo capítulo do *Tratado Político*, ver: Oliveira, Fernando Bonadia. Espinosa e a liberdade de ensinar. *Proposições*. Campinas, v. 21, n. 61, p. 197-212, jan./abr. 2010; Oliveira, Fernando Bonadia. O espinosismo é uma forma de educação libertária? *Educação e Pesquisa*, São Paulo, v. 45, 2019, p. 1-17.

8 Tatián, *Homo cogitat...*, p. 91.

deriam o mesmo *quantum* se essa exterioridade se reconfigurasse⁹.

Menos de quatro linhas de Tatián são suficientes para encerrar essa menção à “igualdade das inteligências”, um princípio que, no meu ponto de vista, concorda em termos gerais com a prática do *igualitarismo libertário* de Van den Enden aplicado à educação: “Las pasiones de superioridad, de exclusividad y de distinción – promovidas por el “discurso competente” y la representación meritocratica de la sociabilidad humana – encuentran en una pedagogía de inspiración spinozista su desactivación [...]”¹⁰.

O DISCURSO COMPETENTE

O fragmento de Tatián acima citado alude à noção de “discurso competente”, ou seja, à obra de Marilena Chaui. O discurso competente estabelece que “não é qualquer um que tem o direito de dizer alguma coisa a qualquer outro em qualquer lugar e em qualquer circunstância”; em outras palavras, é o discurso do especialista, situado no cume de determinada “hierarquia organizacional”. Tal gênero de discurso veicula a ideologia da competência pela qual se define com anterioridade quem tem poder porque sabe, e quem não tem poder porque não sabe¹¹.

A ação do especialista, manifesta ideologicamente, aponta de antemão o que é ser competente e o que é ser incompetente. A ideologia da competência cria a *inversão* segundo a qual quanto mais distante do trabalho (concebido como atividade de transformação da natureza) tanto mais autorizado é o discurso sobre o próprio trabalho. O mais autorizado a falar sobre a atividade do montador de automóveis, por exemplo, é o gerente, porque está amparado pelo pensamento tecnocientífico. O mais autorizado a falar sobre a aprendizagem e o trabalho de ensinar é o administrador da escola ou o administrador do sistema de ensino, e assim por diante¹².

Nunca é demais recordar que a autora não se opõe, com essa definição, à competência encarada como virtude efetiva de uma pessoa. Não obstante, o especialista ou – no dizer de Rocha e Nogueira – o “suposto especialista” é a figura que encarna a imagem típica do discurso competen-

te. Enobrecido pelo título de doutor, o indivíduo especializado é o elemento cuja inteligência se destaca do comum das inteligências, e sobre elas passa a imperar por superioridade; ele é produto e resultado dessa exterioridade que, segundo Tatián, diferencia as potências de pensar.

Em suma, o discurso competente se manifesta justamente no oposto daquilo que, para Chaui, significou a ocupação das escolas por estudantes em São Paulo no ano de 2015. Em entrevista concedida em 2016, ela assinala que ao longo das ocupações paulistanas, a mídia chamava somente *especialistas* para falar sobre o assunto, jamais *estudantes* e *docentes*. Com isso, ninguém conseguia compreender, de fato, o que se passava nas ocupações. Porém, independentemente disso, como a autora bem adverte¹³, estudantes e docentes foram capazes de comunicar à sociedade, por outras vias, que a escola era o lugar deles e delas¹⁴.

ESTUDANTES DA AMÉRICA LATINA

Estudantes do Brasil aprenderam a ocupar escolas com estudantes do Chile e da Argentina. O manual que serviu de referência para as ocupações de escolas em São Paulo em 2015 (e no Brasil todo em 2016) se intitula *Como ocupar um colégio?*, e não passa de uma tradução dos manuais do Chile e da Argentina. Facilmente qualquer um pode encontrá-lo na internet. Logo no início do manual, sobre as assembleias, afirma-se: “É importante que se incentive a participação de todos os estudantes e não só dos mais experientes”¹⁵. O princípio da igualdade das inteligências que identificamos na *Ética* de Espinosa (e que encontramos na escola de Van den Enden) era, nessa perspectiva, solenemente respeitado. Entretanto, não há apenas esta concordância. Os estudantes chilenos e os estudantes brasileiros lutaram em suas ocupações contra esse elemento da exterioridade que cria as assimetrias do pensamento e

13 Chaui, A ocupação das escolas foi maio de 68, p. 419.

14 A propósito, foi com o lema “a escola é nossa” que se deu uma das principais ocupações paulistanas. Ver, sobre isso, as cenas da ocupação da Escola Estadual Fernão Dias Paes no documentário *A escola é nossa!* (edição dos próprios integrantes do movimento, 2015). Disponível em: <https://www.dailymotion.com/video/x7xg4a4> Acesso: 06.09.2021.

15 Ver *Como ocupar um colégio* (Manual escrito por estudantes secundaristas da Argentina e do Chile), p. 3. Disponível em: <https://gremiolivre.files.wordpress.com/2015/10/como-ocupar-um-colc3a9gio.pdf> Acesso: 06.09.2021.

9 Tatián, *Homo cogitat...*, p. 94.

10 Tatián, *Homo cogitat...*, p. 109.

11 Chaui, Marilena. A ideologia da competência. In: *A ideologia da competência*. Belo Horizonte: Autêntica, 2014, p. 56-57.

12 Chaui, A ideologia da competência, p. 57.

que se impõe pela lógica da administração racional da escola, pressupondo, enfim, um discurso competente, aquele que impede, nas palavras de Tatián, a concreção ou concretização da igualdade das inteligências.

Em 2015, os estudantes do Brasil resolveram ocupar as escolas depois que o então Governador de São Paulo, Geraldo Alkmin, determinou autoritariamente o fechamento de várias unidades escolares do Estado com a justificativa de economizar gastos e alcançar uma administração racional de feição neoliberal¹⁶. As ocupações se iniciaram depois de uma série de reivindicações não atendidas (ou sequer ouvidas) pelas autoridades políticas¹⁷. Antes, no Chile, a reivindicação dos estudantes se voltou – principalmente – em favor de políticas verdadeiramente públicas para a educação¹⁸, contra a lógica neoliberal que instituiu programas como o “financiamento compartilhado” (*financiamento compartido*), que consiste na “liberdade das escolas subvencionadas de cobrar mensalidades às famílias”¹⁹.

Em virtude das razões apontadas, penso que Van den Enden tem muito em comum com a luta estudantil na América Latina: 1) a defesa do acesso generalizado aos meios educacionais, 2) a negação do privatismo que faz da educação um privilégio, 3) o questionamento da educação mercadológica ou – o que dá no mesmo – da educação meritocrática, e 4) a insistência inabalável na força da igualdade das inteligências contra a imposição unilateral do discurso competente, proferido atualmente por políticos neoliberais, empresarialistas, plutocratas, reformistas e autoritários que, com estratégias cada vez mais sádicas, vivem de cercear o acesso ao livre desenvolvimento das ciências e das artes.



16 O governador do Estado de São Paulo tomava o plano de *fechamento* de escolas pelo nome “reorganização”.

17 Para não citar uma longa lista de trabalhos sobre o caso brasileiro, recomendo assistir ao documentário sobre o tema, *Acabou a paz, isto aqui vai virar o Chile* (Carlos Pronzato, 2015). Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=LK9Ri2prfNw> Acesso: 06.09.2021.

18 Zibas, Dagmar. “A Revolta dos Pinguins” e o novo pacto educacional chileno. *Revista Brasileira de Educação*, v. 13, n. 38, maio/ago. 2008, p. 201-202.

19 A política de financiamento compartilhado é “uma das principais causas da profunda segmentação educacional existente no Chile”. Zibas, A Revolta dos Pinguins, p. 205.

DEVENIR ETERNOS EN LA DURACIÓN

GUILLERMO SIBILIA *

Quisiera comenzar enmendando el título de este artículo. Para ser más adecuado, el título debería decir: “Devenir conscientes de la eternidad en la duración”. O bien: “Conocer desde un punto de vista eterno nuestra existencia”. Esta rectificación tiene sentido porque, como intentaré justificar, de acuerdo con Spinoza no se trata para los seres humanos de “devenir” eternos, en el sentido de “volverse” eternos, sino más bien de conocernos como eternos, es decir, de alcanzar – aunque sea tan difícil como raro – un conocimiento que es siempre, al mismo tiempo, una práctica ética liberadora, y que además no menosprecia el papel del cuerpo. Hay ciertamente para los seres humanos, como dice un intérprete, un devenir activos.¹ Pero eso no significa que en algún momento de nuestra existencia o duración nos volvamos eternos. Para llegar a esta afirmación, me propongo entonces desarrollar brevemente, a modo de indicación, tres cuestiones. Por un lado, me detendré en un problema central de la ontología de Spinoza: el de la relación esencia-existencia, y esencia formal y esencial actual. Por otro lado, pero íntimamente vinculado con lo anterior, quisiera mostrar que, de acuerdo con esa ontología, no hay oposición entre la eternidad y la duración de las cosas finitas (y sobre todo de los seres humanos), y que su irreductibilidad, en todo caso, concierne por así decir a maneras diversas de vivir y afirmar la propia potencia. En fin, para terminar, voy a referirme muy sucintamente al papel que tiene el cuerpo en este proyecto ético.

1 LA POTENCIA ABSOLUTAMENTE INFINITA, O LA SUSTANCIA MODIFICADA COMO ÚNICO NIVEL ONTOLÓGICO DE LA EXISTENCIA

Empiezo entonces por el primer punto, que en Spinoza está estrechamente vinculado a la

concepción de la causalidad divina y producción de lo real que se desprende de su ontología de la potencia inmanente. Al respecto, no caben muchas dudas de que una de las intenciones del filósofo holandés es mostrar que la determinación del ser infinito no es jerárquica y no implica una clasificación subordinada de los seres. Ni siquiera la complicada doctrina de los modos infinitos rompe la unicidad del ser, la continuidad de la “producción” (para usar la expresión de A. To- sel) por la cual la potencia infinita se afirma absolutamente y según leyes constantes y eternas en todas las cosas naturales.²

La originalidad de la posición de Spinoza es manifiesta en tres momentos de la primera parte de la *Ética*. Por un lado, en la proposición 16, en donde se afirma que “de la necesidad de la naturaleza divina deben seguirse infinitas cosas en infinitos modos, esto es todo cuanto puede caer bajo el entendimiento infinito”³. El principio importante que plantea esa proposición supone que, de acuerdo con la ontología de Spinoza, lo posible no depende de una voluntad omnipotente para ser actualizado. Todo lo que Dios piensa se realiza necesariamente y no por obra de una voluntad que opera contingentemente. Por otro lado, en el célebre escolio de la proposición 17, en línea con lo anterior, Spinoza afirma que “de la suprema potencia de Dios, o sea, de su infinita naturaleza han fluido necesariamente infinitas cosas de infinitos modos, [...] que se siguen siempre con la misma necesidad, del mismo modo que de la naturaleza del triángulo se sigue, desde la eternidad y por la eternidad, que sus tres ángulos son iguales a dos rectos”⁴. El punto central aquí es el siguiente: al

* Doctor en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires y licenciado en Ciencia Política por la UBA.

1 SEVERAC, P., *Le devenir actif chez Spinoza*. Paris: Honoré Champion, 2005.

2 TOSEL, A., *Spinoza ou l'autre (in)finitude*, LHarmattan, Paris, 2008.

3 E I, 16. Utilizamos siempre la edición de Trotta, traducida por Atilano Domínguez, y publicada en Madrid en el año 2009. La página de la cita es la 52.

4 E I, 17, esc., *op. cit.*, p. 54.

identificar la potencia de Dios con su naturaleza infinita, introduciendo el concepto de eternidad en el fluir de las cosas respecto de la necesidad de la naturaleza divina, Spinoza rechaza que la omnipotencia de Dios (o la acción divina) pueda ser identificada con la potestad de producir más de lo que fue efectivamente producido, o con el poder de realizar menos de lo que fue pensado por su entendimiento infinito, porque en todos esos casos la potencia de Dios es absurdamente temporalizada y limitada. Por supuesto, esto no significa que todas las “cosas” que están en el entendimiento infinito (ideas de esencias de modos) existen de forma simultánea (o al unísono), en acto “fuera” de ese entendimiento. A pesar de que la potencia divina está siempre en acto y las cosas se determinan siguiendo la necesidad de esa naturaleza, lo hacen cuando se dan las condiciones o causas (finitas) que pueden producirlas en un contexto espacio-temporal determinado.⁵ Eso es lo que demuestra Spinoza en la proposición 28 de la primera parte, en donde se refiere a la causalidad recíproca de los modos finitos, y remite al *Deus quatenus*. Finalmente, para cerrar el círculo, podemos agregar lo que dice Spinoza provocativamente en el escolio de E I, 25, referido específicamente a las cosas particulares o finitas: “*en el mismo sentido en que Dios se dice causa de sí, debe decirse también causa de todas las cosas*”⁶. *Eo sensu*: completando la doctrina de los modos infinitos, esto significa que en el movimiento inmanente de la *causa sui* – afirmándose *en el mismo sentido* para Dios y las cosas singulares – no hay pasaje de la virtualidad a la realidad, de las esencias en potencia a las existencias en acto. Las cosas particulares finitas fluyen del interior del plano infinito, por la acción omnipotente de la causa inmanente que, al causar su propia esencia y existencia, produce *in se* todas las cosas singulares y sus leyes universales. Exactamente en esto radica la originalidad de la doctrina de Spinoza: en el hecho de que la “génesis” de las determinaciones singulares finitas – a partir de (y en) lo infinito – nunca debe pensarse como una representación temporal, con un comienzo

absoluto asignable, sino como el paso (intemporal) de la constitución de una estructura a su actualización.⁷ Actualización que nunca puede acabar, nunca puede agotarse...porque es infinitamente positiva y eterna.

Comprendemos por lo tanto dos cosas importantes. Por un lado, que según la teoría de la causalidad spinoziana la acción-producción infinita de Dios es eterna y libre puesto que expresa la actualidad necesaria de la potencia de un ser cuya esencia no se distingue de su existencia. Pero comprendemos asimismo que, en la medida en que el actuar divino manifiesta la inteligibilidad y la realización necesaria – más tarde o más temprano – de todas las cosas que caen bajo su entendimiento infinito, las esencias no son nunca puros posibles que Dios decide contingentemente, en algún momento del tiempo, crear. De manera que, aunque no son por sí mismas necesarias, las cosas finitas sin duda gozan de cierta necesidad en virtud de la causa inmanente que las produce *in se*, y por la que se conciben adecuadamente.

Este preámbulo nos permite echar un poco de luz en la compleja articulación que para nuestro autor se plantea entre la esencia y la existencia de las cosas finitas producidas por Dios. A diferencia de lo que pretenden algunas interpretaciones platonizantes recientes, para Spinoza no hay anterioridad de las esencias respecto de las existencias, o de la esencia formal de una cosa respecto de su esencia “actual”. Las cosas no existen como esencias posibles en la eternidad, y no son actualizadas continuamente por una voluntad contingente como en Descartes. Son realidades efectivas, fuerzas singulares de existir y perseverar en el ser; su esencia formal, en este sentido, designa sencillamente aquello que son, sus propiedades necesarias. Por lo tanto, para ser fieles a la ontología spinoziana y la univocidad del ser que plantea, no hay que confundir la existencia actual de los modos y la actualidad de su esencia en cuanto que existen – como dice Spinoza – contenidos en un atributo de Dios. En el primer caso, concebimos la esencia de una cosa que existe concretamente, esto es, que existe *hic et nunc* por causas finitas determinadas. En el segundo, en cambio, concebimos una esencia como un *esse in alio*, es decir, concebimos el ser “en acto” de una esen-

5 Cf. MATHERON, A., “Remarques sur l’immortalité de l’âme chez Spinoza”, en *Études sur Spinoza et les philosophies de l’âge classique*, ENS Éditions, 2011, pp. 682-683.

6 E I, 25 esc., *op. cit.*, p. 59 (G II, p. 68: “[...] *eo sensu, quo Deus dicitur causa sui, etiam omnium rerum causa dicendus est*”).

7 Cf. BOVE, L., *La stratégie du conatus. Affirmation et résistance chez Spinoza*. París: Vrin, 1996.

cia, siempre determinada por el atributo que la causa y contiene, esto es, al que expresa de cierta y determinada manera porque es una *ratio* de su potencia. Ambas modalidades de lo actual, sin embargo, pertenecen a la misma cosa: ya sea en virtud de la necesidad que actúa intrínsecamente en ella, ya sea en virtud de la necesidad que la determina desde el exterior. Sin la comprensión adecuada de esa doble actualidad, la doctrina de la eternidad de una parte de la mente humana permanecería oscura e ininteligible.

En definitiva, la primera conclusión que quisiera mencionar podría entonces formularse de la siguiente manera. Para Spinoza no hay dos mundos separados por un abismo, uno posible y eterno (el mundo de las esencias), y otro real y temporal (el mundo de las existencias). Nada rompe la unidad del *Deus sive Natura*, del ser infinito que es afirmación absoluta de la existencia. Hay una sola Naturaleza, un solo nivel ontológico de la existencia, el de la única sustancia modificada en la que lo finito y lo infinito se articulan de manera necesaria. Las cosas singulares existen actualmente o no existen. En este segundo caso, no debemos pensar que están de alguna forma esperando “eternamente” ser producidas por Dios; no son esencias formales esperando ser actualizadas. Por eso, la no-existencia de la que nos habla por ejemplo la proposición 8 de la segunda parte de la *Ética*, no implica existir en algún estado indeterminado de posibilidad, sino simplemente no existir por causas determinadas y reales (es decir, actuales) que excluyen la duración hoy y aquí de esa cosa, y que son causas tan reales como las causas por las que existen en la duración las cosas. En todo caso, hay dos maneras de aprehender o, mejor, concebir una sola y misma cosa, a saber: la naturaleza de su existencia (*ipsam existentiam*), a partir de su participación en Dios (esto es, como modificaciones siempre determinadas por la potencia divina), o bien su esfuerzo determinado por otros esfuerzos determinados.

2 ETERNIDAD Y DURACIÓN COMO PROPIEDADES IRREDUCIBLES PERO NO OPUESTAS DE UNA MISMA COSA FINITA

Paso al segundo punto. ¿Qué son la eternidad y la duración, y cuál es su campo de aplicación en el contexto de esta ontología? Dicho muy rápidamente, y dejando de lado algunas cuestiones que, en el contexto de esta presentación, son marginales, lo que me interesa subra-

yar es que, para Spinoza, a diferencia del tiempo (que es un modo de imaginar), la eternidad y la duración son *propiedades reales de la existencia*, modalidades irreducibles – pero no opuestas – de lo actual, del ser infinito y del ser finito como parte inmanente de ese ser. Es decir, son maneras de existir que se atribuyen a seres en función de determinados criterios. Por lo que respecta a la duración, ésta se define como la “continuación indefinida de la existencia” que pertenece a los modos finitos cuando infinitas causas finitas concurren para producirlos y reproducirlos.⁸ En la medida en que se identifica con la existencia actual del modo, la duración remite a su *conatus*, esto es, al esfuerzo que lo define singularmente, por así decir “en medio” de todos los esfuerzos de las otras potencias singulares. Por otra parte, la eternidad es definida como la “existencia necesaria” (o la necesidad de existir) que se atribuye a una cosa en virtud de su esencia, o en virtud de la causa inmanente que la produce. En este sentido, una lectura atenta de la definición 8 de la primera parte de la *Ética* nos permite afirmar dos cosas importantes: por un lado, que en la obra póstuma Spinoza no restringe esta modalidad de existir sólo al Dios-sustancia, sino que la extiende a lo que se sigue mediata e inmediatamente de las expresiones de su potencia. Por otro lado, esa misma proposición (sobre la que Spinoza volverá recién en la quinta parte de la *Ética*) nos enseña asimismo que esa existencia debe concebirse siempre como una *actualidad que es independiente de cualquier referencia temporal*. Y esto vale no sólo para Dios y sus atributos, o para los modos infinitos. Ni siquiera es temporal la eternidad que se atribuye legítimamente a cierto aspecto de las cosas finitas que duran (a saber: al conjunto de propiedades que expresan verdades siempre necesarias) y a la mente de los seres humanos en cuanto conocen las cosas *sub specie aeternitatis*. En efecto, en el difícil tramo final de la *Ética* Spinoza niega con insistencia que aquello que puede decirse “eterno” en los seres finitos (insistamos: su esencia que expresa una verdad eterna, y sus ideas adecuadas que conocen la necesidad de su objeto) responda a las determinaciones por las cuales tienen una vida presente. De hecho, el conocimiento *sub specie aeternitatis*

8 Cf. E II def. 5, *op. cit.*, p. 78. Que son necesarias causas finitas para la existencia de los modos finitos es lo que Spinoza afirma en E I, 28.

no sólo tiene su principio en la aprehensión de la esencia del cuerpo concebida como una verdad eterna; asimismo, aprehende o conoce las cosas independientemente de cualquier referencia espacio-temporal. La “existencia” (o mejor, la actualidad) de la parte de la mente que no es destruida con la muerte del cuerpo carece así de una connotación cronológica.

La verdadera dicotomía que se desprende de la ontología de la inmanencia y del ser necesario de Spinoza, en términos de lo que podemos llamar su “teoría del tiempo”, no se plantea por lo tanto – como quieren algunos intérpretes – entre la eternidad intemporal de Dios y sus atributos y la sempiternidad o duración infinita de los modos infinitos y de las mentes. Tampoco entre la eternidad y la duración, como si la segunda fuera una imagen degradada e imperfecta de la primera. Para Spinoza, la diferencia importante a tener en cuenta es la que se da entre aquello que es eterno sin restricción (la sustancia, los atributos, y los modos infinitos) y aquello que es eterno con ciertas restricciones, a saber: los modos finitos, cuyas esencias son sólo “verdades eternas”, y cuya mente tiene una parte eterna, a saber: su entendimiento en cuanto tiene ideas adecuadas.⁹

De lo que antecede podemos extraer dos consecuencias. Por un lado, que para Spinoza aquello que es eterno en los seres humanos (o como dice Matheron, la “eternidad para sí”, es decir, la eternidad específica que se atribuye o pertenece a los seres humanos) es sobre todo un conocimiento o una idea que forma parte de la esencia de su mente, que se concibe a sí misma como causa formal de ese conocimiento o esa idea, y que es en ese sentido eterna.¹⁰ En otras palabras, lo eterno es el entendimiento en la medida en que es causa adecuada de sus ideas eternas, ya sea en cuanto éstas se forman a partir de las propiedades comunes de las cosas, o bien en cuanto que determinan su esencia singular como producción necesaria de un atributo eterno. Por otro lado, comprendemos que esa eternidad consiste en una actividad inmanente y liberadora, que conduce a la salvación (beatitud, felicidad,

libertad) de seres cuyo esfuerzo es siempre perseverar en la existencia. Se trata de una “experiencia”, como dice Spinoza provocativamente en el escolio de la proposición 23 de la quinta parte. Por lo tanto, la enseñanza más importante de la parte final de la *Ética* quizá sea ésta: no hay que justificar ninguna inmortalidad del alma frente a la tradición; los seres humanos son – aquí y ahora, aunque en mayor o menor medida – eternos, puesto que su mente tiene efectivamente ideas adecuadas que expresan *sub specie aeternitatis* la esencia del cuerpo y las de las cosas exteriores. No se trata entonces de devenir eternos, sino de conocernos de esa forma, de experimentar y sentir que (ya) somos eternos en esta vida.

3 A MODO DE CONCLUSIÓN: SALVACIÓN Y CUERPO EN EL PROYECTO ÉTICO DE SPINOZA

Concluyo con el último punto. Dije antes que según Spinoza no hay anterioridad de las esencias *qua* posibles respecto de las existencias; o como también dice el filósofo holandés, de la esencia formal de una cosa respecto de su esencia actual. No hay dos mundos, no hay un cielo de las formas esperando su actualización por un demiurgo todopoderoso. No hay tampoco jerarquía de las formas, ni prioridad ontológica de algunas cosas por el hecho de durar más tiempo en la existencia. Todas las cosas finitas que existen o duran son, en virtud de su la causa inmanente que las produce, en parte eternas; o mejor, como dice Spinoza, todas las esencias –causadas y contenidas en sus atributos correspondientes – son o expresan “verdades eternas”. Asimismo, mencioné que para Spinoza aquello que es eterno específicamente en los seres humanos es sobre todo un conocimiento o una idea que forma parte de la esencia de su mente en la medida en que se concibe a sí misma como causa formal de ese conocimiento.

Ahora bien, ¿acaso esto supone que el devenir consciente de la propia eternidad, o para decirlo de otra forma, que la experiencia de la eternidad de la que habla Spinoza en el escolio de E V, 23 exige por así decir un abandono del cuerpo? ¿La práctica de la liberación que culmina en el spinozismo en la *beatitudo*, y que se anuncia como independiente de la destrucción del cuerpo, relega acaso al cuerpo a un papel secundario en el sistema? La respuesta es no. Nada más alejado de la filosofía de Spinoza que, como ya mencionamos, critica constante-

9 Cf. MATHERON, A., “Remarques sur l’immortalité de l’âme chez Spinoza”, en *op. cit.*, pp. 681-691.

10 Es lo que afirma Spinoza en el escolio de E V, 23, *op. cit.*, p. 258: “Esta idea que expresa la esencia del cuerpo bajo una especie de eternidad, es [...] cierto modo de pensar que pertenece a la esencia de la mente”.

mente la doctrina de la inmortalidad del alma que promete la felicidad suprema en una vida *post mortem*. Para subrayar esto, después de haber resumido los medios de que disponen los seres humanos para hacer frente a los afectos nocivos en la primera sección de la quinta parte (E V, 1-20), y luego de haber explicado en la segunda (E V, 21-37) en qué consiste la eternidad de la mente y el amor a Dios, el discurso de la *Ética* vuelve a recordar que ellos no son posibles sino mientras el individuo tiene una existencia actual. En ese sentido destaca la total correspondencia que hay entre la experiencia de la eternidad de la que es capaz la mente humana – cuando concibe las cosas a partir de su causa inmanente – y la potencia del cuerpo. La proposición 39 dice en efecto: “Quien tiene un cuerpo apto para muchísimas cosas, tiene una mente cuya mayor parte es eterna” (*Qui corpus ad plurima aptum habet, is mentem habet, cujus maxima pars est aeterna*). Ya no se trata de la simple negación de la negación del cuerpo; es decir, ya no se trata de señalar la potencia necesariamente afirmativa que define la esencia de la mente humana en el conocimiento *sub specie aeternitatis*. Ahora el discurso se centra en la afirmación, esto es, en el aspecto necesariamente positivo del cuerpo. Porque, como explica la demostración, hay efectivamente un esfuerzo *del cuerpo* que lo conduce a rechazar los afectos tristes y, al mismo tiempo, a afirmar o desarrollar su propia potencia de actuar, de forma que el individuo pueda ordenar las afecciones de su cuerpo – de las que no puede escapar porque es una cosa finita que habita un mundo compartido con otras potencias – según el orden del entendimiento.¹¹

Spinoza sugiere de esta manera que la tarea ética consiste en lograr que el cuerpo devenga cada vez más aquello que es por naturaleza: una esencia que se define por su aptitud de afectar y ser afectada.¹² Y para ello, sin romper con el determinismo, el individuo debe poder

11 E V, 39 dem. Sobre esto, cf. MACHEREY, P., *Introduction à l'Éthique de Spinoza, la cinquième partie: les voies de la libération*. París: PUF, 1994, p. 183. Para un desarrollo completo de la relación de la vida eterna y el cuerpo en la *Ética*, véase: MATHERON, A., “La vie éternelle et le corps selon Spinoza”, en *Études sur Spinoza et les philosophies de l'âge classique*, ENS Éditions, 2011, pp. 693-705.

12 El “más” es pues indicativo de un cambio, de una transición que abre el *conatus* a lo indefinido sin transgredir las leyes eternas de la naturaleza de las que depende esa aptitud.

“incorporar” las causas externas (determinaciones) que lo afectan, así como también (auto) producir un régimen más autónomo de existencia, y no pretender escapar del determinismo. Precisamente por esto, como ya lo señalaba en el *Tratado de la reforma del entendimiento*, para Spinoza la salvación o la felicidad suprema, o incluso como decía en ese escrito, el amor hacia una cosa eterna, no implica que los bienes perecederos deben abandonarse por completo, sino sólo en la medida en que se buscan como fines en sí mismos. En línea con el tratado inconcluso, el final de la *Ética* revela por lo tanto que este proyecto ético de liberación progresiva no es un simple intelectualismo, y no demanda ninguna forma de ascetismo espiritual que condene el cuerpo en virtud de su propia naturaleza. Spinoza ya lo decía en la cuarta parte, en dos momentos centrales. El primero, en el escolio de la proposición 18. Allí sostiene explícitamente que la virtud no es un ejercicio egoísta, sino que implica unirse con aquello que conviene con la propia naturaleza. Y que no hay nada mejor para aquel que se guía por la razón que otra persona que se guía por la razón.¹³ El

13 E IV, 18 esc., *op. cit.*, p. 197: “Puesto que la razón no pide nada contra la naturaleza, pide, pues, que cada uno se ame a sí mismo, que busque su propia utilidad —la que es verdaderamente tal— y apetezca todo aquello que conduce realmente al hombre a una mayor perfección, y, en general, que cada uno se esfuerce, en cuanto de él depende, en conservar su ser. Lo cual es sin duda tan necesariamente verdadero como que el todo es mayor que su parte (por EIII prop4). Además, dado que la virtud (por EIV def8) no es otra cosa que actuar según las leyes de la propia naturaleza y que (por EIII prop7) nadie se esfuerza en conservar su ser sino en virtud de las leyes de su naturaleza, se sigue: 1º) que el fundamento de la virtud es el mismo conato de conservar el propio ser y que la felicidad consiste en que el hombre puede conservar su ser; 2º) se sigue que la virtud debe ser apetecida por sí misma, y que no existe nada que sea más digno o nos sean más útil que ella, por lo que debiera ser apetecida; 3º) se sigue, en fin, que los que se suicidan, son de ánimo impotente y han sido totalmente vencidos por causas exteriores, que repugnan a su naturaleza.

Aún más, del post. 4 de la 2ª parte se sigue que nosotros nunca podemos conseguir que no necesitemos nada exterior para conservar nuestro ser y que vivamos sin tener intercambio alguno con las cosas que están fuera de nosotros. Y si, además, tenemos en cuenta nuestra mente, nuestro entendimiento sería sin duda más imperfecto, si la mente estuviera sola y no entendiera nada, aparte de ella misma. Se dan, pues, fuera de nosotros muchas cosas que nos son útiles y que, por tanto, deben ser apetecidas. Ninguna de ellas puede ser considerada más digna que aquellas que concuerdan totalmente con nuestra naturaleza. Pues, si dos individuos, por ejemplo

segundo momento en el que la exterioridad es reivindicada aparece más adelante, apelando para ello a la figura del sabio: “es propio de un hombre sabio reponer fuerzas y recrearse con alimentos y bebidas agradables, tomados con moderación, así como gustar de los perfumes, el encanto de las plantas verdeantes, el ornato, la música, los juegos que sirven como ejercicio físico, el teatro y otras cosas por el estilo, de que todos pueden servirse sin perjuicio ajeno alguno. Pues el cuerpo humano está compuesto de numerosas partes de distinta naturaleza, que continuamente necesitan alimento nuevo y variado, a fin de que todo el cuerpo sea igualmente apto para hacer todo lo que puede seguirse de su naturaleza, y, consiguientemente, a fin de que también el alma sea igualmente apta para conocer al mismo tiempo muchas cosas”¹⁴. *Mens sana in corpore sano*. En suma, ni lo exterior es una amenaza, ni el cuerpo es una máquina que hay que abandonar o dominar para ser libremente felices y saberse eterno.



de una naturaleza exactamente idéntica, se unen entre sí, componen un individuo dos veces más poderoso que cada uno. Nada hay, pues, más útil para el hombre que el hombre; nada, digo, pueden los hombres desear más valioso para conservar su ser, que el que todos concuerden en todo, de suerte que las mentes y los cuerpos de todos formen como una sola mente y un solo cuerpo, y que todos se esfuercen, a la vez, cuanto pueden, en conservar su ser y que todos a la vez busquen para sí mismos la utilidad común a todos ellos. De donde se sigue que los hombres, que se rigen por la razón, esto es, los hombres que buscan su utilidad según la guía de la razón, no apetecen nada para sí mismos, que no lo deseen también para los demás, y que, por tanto, son justos, fieles y honestos”.

14 E IV, 45 esc. II, *op. cit.*, p. 215. El escolio de E V, 39 subraya esta misma idea, *op. cit.*, p. 266: “se considera una dicha el haber podido recorrer el espacio de una vida entera con un alma sana en un cuerpo sano (*mens sana in corpore sano*)”.

O PROBLEMA DA PROPRIEDADE PRIVADA E A LÓGICA ESPINOSISTA (PARTE 2)*

JOÃO ABREU **

1 INTRODUÇÃO

Esta é a segunda parte de um raciocínio que só pode ser plenamente compreendido se ponderado em sua integralidade. Na parte 1 do artigo, publicada com o mesmo título neste ou em outro periódico, o problema da propriedade privada foi abordado visando a responder três questões centrais. Primeira: o que significa ser proprietário e que poderes se outorgam ao proprietário no texto de Espinosa? Segunda: como conceber a *propriedade-desejo* – entendida como o *desejo de separar e garantir o “meu”* – com relação ao problema da produção do conhecimento, da liberdade e da política, segundo a lógica espinosista? Terceira: como se mapeia afetivamente o *desejo de acumulação*, uma espécie particular da *propriedade-desejo*, e por que isso é relevante, segundo a mesma lógica?

Já agora, o problema da propriedade privada será abordado sob a ótica do seu *regramento*, isto é, do regime que desejamos estabelecer para limitar e orientar o desejo do “meu” – ou, simplesmente, *propriedade-regra*. Já vimos que a *propriedade-desejo*, o desejo de separar e garantir o “meu”, caracteriza-se antes de tudo pelo apetite da *exclusividade*. Como regrar esse desejo no que diz respeito ao problema do conhecimento (ontologia), da ação (liberdade) e da produção da vida em comum (política)? Particularmente importante é o regramento do *desejo de acumulação* na vida política, que será o objeto de atenção especial.

2 PROPRIEDADE-REGRA: CONHECIMENTO, LIBERDADE E POLÍTICA

A propriedade também pode ser encarada sob a perspectiva de um desejo específico: o desejo de regrá-la, ou simplesmente *propriedade-regra*.

* Este artigo é uma versão alterada e adaptada, para o formato de artigo, do item 3.4, Parte II, do livro “O problema da propriedade privada em Espinosa” (Abreu, 2019), fruto de tese de doutorado orientada por Francisco de Guimaraens e Maurício Rocha, aos quais sinceramente agradeço. Sou o único responsável pelos erros do texto.

** Doutor em Direito pela PUC-RJ.

Nesse sentido, propriedade é um regime que regula e orienta a relação homens-coisas considerando o *desejo de separar e garantir o “meu”* que, por experiência, quem estabelece a regra reconhece. A *regra*, fruto da potência humana ou desejo, visa a estabelecer disciplina e limites à expansão desordenada das potências que se manifestam nos homens (TTP, cap. 4)¹. A *propriedade-regra* pode, portanto, referir-se (a) a uma *regra de vida*, que o indivíduo ou um grupo de indivíduos com fins particulares estabelecem para si mesmos, ou (b) à própria *lei comum ou civil*, isto é, a *regra de vida comum* entre os cidadãos. No primeiro caso, indivíduos e grupos particulares regulam diretamente suas relações de *propriedade-desejo* (ou seja, o próprio *desejo de separar e garantir o “meu”*); no segundo caso, poderes públicos, enquanto sustentados pela potência da multidão, regulam a relação do “meu” com o “seu” e com o “nosso”, isto é, a distribuição e garantia de fruição exclusiva ou comum das coisas entre os cidadãos. Na política espinosista, a distribuição e garantia do *exclusivo* dependem, como sabemos, de *direitos ou desejos comuns* de base: a potência da multidão é o que funda, conserva e desenvolve a cidade e suas leis (TP, cap.2, §15; cap.3, §6º; cap.6, §1º - para a fundação da cidade; TP, cap. 3, §9º; cap. 4, §§1º e 6º - para a relação com a lei comum ou civil; TP, cap. 2, §16; cap. 5, §2º – para a conservação e desenvolvimento da cidade e de suas leis, p. ex.).

Nosso tema não é o *comum*, mas a *propriedade*.

1 As obras de Espinosa consultadas serão abreviadas da seguinte forma: *Ética* (E), *Tratado Político* (TP), *Tratado Teológico-Político* (TTP), *Tratado da Emenda do Intelecto* (TEI). Os outros dois autores clássicos também terão a citação de suas obras abreviada: Lev. para o *Leviathan*, de Hobbes; e STGC para o *Segundo Tratado do Governo Civil*, de Locke. Outras abreviações: ap. – apêndice; ax. – axioma; cap. – capítulo; c/c – combinado com; cor. – corolário; def. – definição; def. af. – definição dos afetos; dem. – demonstração; esc. – escólio; explic. – explicação; lem. – lema; post. – postulado; pref. – prefácio; prop. – proposição; Proleg. – Prolegômenos; § – parágrafo.

O que podemos dizer, então, sobre a relevância e o conteúdo da *propriedade-regra* no que diz respeito ao conhecimento, à liberdade e à política?

Antes de respondê-lo, é importante atentar para uma questão ontológica levantada por Marilena Chaui (2011: 218 e ss. e notas). A autora, cuja obra é central para esta pesquisa, sustenta a perda de fundamento para a *propriedade* no espinosismo, diante da demolição das imagens do *Deus personificado* e do *livre arbítrio* humano, isto é, da demolição do *domínio* de um Deus criador (*Dominos*) sobre a criação e do *domínio*, correspondente, dos homens (*dominos*) sobre suas obras e ações. (cf. *E*, I, Ap.) Fortemente apoiada nos textos da tradição jurídica – refletida, p.ex., na obra de Suarez (Chaui, 2011: 220) – Chaui sustenta que a regra que determina o *domínio* dos homens sobre suas obras refere-se a um modelo normativo legitimado a partir da imagem do mundo como obra de Deus-pai, nosso *Dominos*, e da imagem que identifica os homens como *sui juris* (senhores de si) a partir de seu livre arbítrio, ou seja, a partir da faculdade de agir ou não agir:

A obra, seja divina – a Natureza –, seja humana – o artefato –, é efeito da vontade finalizada do autor e está de *jure* submetida ao autor como coisa sua, *rem suam*, é sua posse ou propriedade. [...] O critério do *jus*, entendido como *directum* ou direito, é a conformidade entre a vontade humana – facultas – e a vontade de Deus – *potestas* –, conformidade inscrita nos paradigmas ou modelos da ação, a qual, por seu turno, encontra seus modelos no fazer ou na produção divina. Deus e o homem são obreiros; o homem e a Natureza são artefatos e artesãos; e a vontade, sob o intelecto que lhe dá os fins, define o sujeito *sui juris*. (Chaui, 2011: 220).

Ora, diante dessas premissas, a desconstrução da transcendência e das causas finais, em favor de uma filosofia baseada na causalidade imanente e eficiente das coisas, permitirá a conclusão de que, na ontologia de Espinosa, “Deus e homem são *autores* sem serem *domini*, isto é, sem que seu ser e a relação entre ambos seja a da propriedade” (Chaui, 2011: 225).

Estou de acordo com a crítica, mas tenho restrições quanto ao alcance da conclusão. É preciso ajustar o sentido das palavras e os contextos para evitar mal entendidos. Chaui, tratando da servidão e liberdade humanas e anali-

sando o sentido de *sui juris* no prefácio da parte IV da *Ética*, utiliza de passagem o nome “propriedade”, como categoria da tradição jurídica que atribui *poder soberano do homem sobre sua obra*, diante do paralelo do *Deus-criador da natureza* com os *homens-criadores de artefatos*. A autora propõe, assim, uma crítica a toda propriedade reclamada pelo autor de uma obra – como aquela de Locke, reclamada a partir do *trabalho* humano.² Na primeira parte deste artigo, focado na propriedade privada, procurei mostrar que o *desejo de separar e garantir o “meu”*, sem indicação prévia de objeto e poderes do agente, aparece no texto de Espinosa. Além disso, como nosso filósofo desloca o sentido de *jus*, identificando-o à potência; e como a potência propriamente humana são os desejos, é sob essa ressignificação que concebo a *propriedade-desejo*, que poderíamos, por isso, tomar como sinônima de *propriedade-direito*: um desejo ou direito sem objeto ou conteúdo prévio de poderes, apenas caracterizado pelo apetite de *exclusividade*. O objetivo de Chaui no texto citado era outro; e o sentido e alcance do nome *propriedade* também. Dito isso, e privilegiando o sentido atribuído neste artigo à *propriedade*, podemos refletir sobre aquela conclusão.

Restrinjo o alcance da afirmação de Chaui quanto ao desaparecimento da relação “baseada na propriedade”, primeiro, àquilo que se refere à *lei divina* espinosista e, segundo, ao que excede do necessário para a conservação de corpo e mente são (o que não significa simples subsistência – cf. abaixo). Com efeito, por *lei divina* Espinosa entende aquilo que nos leva ao verdadeiro conhecimento e amor de Deus (*TTP*, cap. 4): na perspectiva do processo de produção divina que, pela razão, de um certo modo acesa-

² Em importante nota explicativa, esse contexto é explicitado: “No pensamento teológico-político, a personalidade e personificação de Deus eram fundamentais para garantir: 1. a origem legítima do poder do governante, que o recebia da vontade de Deus; 2. a semelhança entre o governante e Deus, ambos dotados de intelecto e vontade; 3. a posição de Deus como sujeito de direito e, portanto, como tendo *dominium* ou a propriedade de sua obra, o mundo, doando ao homem esse direito, fazendo-o ser proprietário também. Como mostra J. Tully (A discourse on property: John Locke and his adversaries. [...]), em *Locke, Deus, além de senhor, é fabricante e proprietário da obra e por isso o homem também será proprietário legítimo de suas obras, do produto do seu trabalho. Sem um deus pessoal, não há como legitimar a propriedade privada.*” (Chaui, 2011: 344, n. 38)

mos, a relação que se estabelece entre as coisas é de *causalidade imanente e eficiente*, e não de *propriedade* de autores sobre suas obras. Sem dúvida. Mas, mesmo dentro dessa perspectiva, convém com a razão intervirmos na relação de *causalidade* das coisas segundo uma regra que delimite o *desejo de separar e garantir* “o meu” ao amor ou útil próprio do agente, necessários à sua *ação* (E, IV, prop. 24): mesmo que o “eu”, à imagem de um sujeito de direito soberano das coisas, desapareça sob aquela perspectiva de eternidade da razão, em nenhum caso desaparece o *indivíduo* certo e determinado que, para viver e desenvolver-se sob a condução da razão, deseja condições materiais que atendam a si, como alimentos, trajes, livros, instrumentos de trabalho, investimento em instrução, cultura, algum lazer etc.. Tais condições não deixam de ser fruídas com *exclusividade* pelo fato de serem *compartilháveis*, ou pelo fato de o indivíduo orientado pela razão desejá-las para todos.

Já sob a perspectiva das *leis humanas*, especialmente da *lei comum ou civil*, parece que o fundamento ontológico da propriedade-regra dado por Espinosa – já agora incluindo o próprio *desejo de acumulação* e a propriedade que o autor pode reclamar de suas obras – está na própria experiência histórica, que põe as paixões humanas: como *dado*, do qual partimos; e como *horizonte*, que estabelece limites móveis para o seu *regramento*. A *lei comum ou civil* regula, principalmente, desejos cegados pelas paixões. A partir do deslocamento do *jus* para o terreno da expressão de potências, a questão da *legitimidade* de direitos ou leis é afastada para, nos próprios termos e lógica de Espinosa, repor-se o problema sob a ótica do “melhor” em termos de potências: na concepção das *leis humanas*, notadamente da lei comum ou civil, o “melhor” é instituir, observar e orientar direitos e leis em favor da máxima afirmação da potência humana, que é *comum* a todos os homens e que se exprime pela *razão*. Ver o “melhor” e estabelecer as condições adequadas para o “melhor”, no entanto, não significa que possamos eliminar as paixões (E, IV: prop. 17, esc. c/c prop. 14 e 15).

O poder da mente sobre os afetos não é direto: não é por uma exclusiva decisão da mente, mesmo que tenhamos percebido quão nocivo é este ou aquele desejo, que nos orientaremos para o conhecimento e para a liberdade, ou

seja, para o que é realmente útil ou *bom* (TEI, §10³). Daí a percepção racional de que é vantajoso, de início, estabelecer uma *regra* de vida, para ordenar tanto quanto possível mente e corpo por um hábito deliberadamente instituído, ou método. (TEI, §17 e E, V, prop. 10, esc.⁴) No que diz respeito ao *desejo de separar e garantir* o “meu”, uma das regras de vida enunciadas por Espinosa é esta:

III – por fim, buscar dinheiro ou qualquer outra coisa somente o quanto baste para que a vida e a saúde sejam sustentadas e para que sejam imitados os costumes da cidade que não se oponham ao nosso escopo (TEI, §17).

Existe uma certa disciplina da propriedade que integra a *lei humana* posta para *segurança* do indivíduo – sozinho ou em grupo particular. (TTP, cap. 4) A *regra* que a distingue é a orientação do *desejo de separar e garantir* o “meu” à condição de *meio* para o desenvolvimento da vida e a conservação de costumes da cidade, desde que não se oponham à razão. Prefiro dizer “desenvolvimento” em lugar de “sustento” da vida, como está no trecho citado acima, para evitar uma interpretação de simples subsistência. Os próprios critérios de Espinosa para identificação da verdadeira utilidade das riquezas colidem com uma interpretação de mera subsistência, porque para o filósofo as riquezas, enquanto *meio*, podem estar voltadas para “o aumento das ciências e das artes” ou para “expulsar a melancolia” (individual e social) e, nesse sentido, serão sempre úteis:

Essas coisas [a condição de meio das riquezas e das honras] poderiam ser explicadas mais ampla e distintamente, a saber, distinguindo as riquezas que são buscadas por si mesmas, ou então pela honra ou pelo prazer, ou ainda pela saúde e pelo aumento das ciências e das artes. Mas isto fica reservado ao seu devido

3 TEI, §10: “[...] conquanto eu percebesse essas coisas com a mente de maneira tão clara, eu não podia, por isso, depor toda avareza, prazer e glória”

4 TEI, §17: “Mas, porque é necessário viver enquanto cuidamos de consegui-lo e [enquanto] trabalhamos para reconduzir o intelecto à reta via, somos, pois, antes de tudo coagidos a supor como boas algumas regras de vida”; E, V, prop. 10, esc.: “o melhor que podemos fazer enquanto não temos o conhecimento perfeito de nossos afetos é conceber uma reta regra de viver ou certos dogmas de vida, confiá-los à memória e aplicá-los continuamente às coisas particulares que frequentemente se apresentam na vida, para que assim nossa imaginação seja largamente afetada por eles e eles nos estejam sempre à mão”

lugar [...]. (TEI, nota ‘a’ ao §4º).

Em que, com efeito, matar a fome e a sede é mais decente do que *expulsar a melancolia*? Esta é minha regra e assim me orientei. Nenhum deus, e nem ninguém senão o invejoso, se deleita com minha impotência e incômodo, nem toma por virtude nossas lágrimas, soluços, medo e outras coisas deste tipo, que são sinais de impotência do ânimo; mas, ao contrário, quanto maior é a alegria com que somos afetados, tanto maior é a perfeição a que passamos, isto é, tanto mais é necessário que participemos da natureza divina. E, assim, é do homem sábio usar as coisas e, o quanto possível, deleitar-se com elas (decerto não *ad nauseam*, pois isto não é deleitar-se). É do homem sábio, insisto, refazer-se e gozar moderadamente de comida e bebida agradáveis, assim como cada um pode usar, sem qualquer dano a outrem, dos perfumes, da amenidade dos bosques, do ornamento, da música, dos jogos esportivos, do teatro e de outras coisas deste tipo. Pois o corpo humano é composto de muitíssimas partes de natureza diversa, que continuamente precisam de novo e variado alimento para que o corpo inteiro seja igualmente apto a todas as coisas que podem seguir de sua natureza e, por conseguinte, para que a mente também seja igualmente apta a entender muitas coisas em simultâneo. *E assim esta maneira de viver convém otimamente com nossos princípios e com a prática comum; por isso, se não é a única, esta regra de vida é a melhor e cabe recomendá-la de todas as maneiras, e nem é preciso tratar disso mais clara nem prolixamente.* (E, IV, prop. 44, esc. – grifos meus).

Conservar corpo e mente são passa por alguma *regra* sobre o *desejo de separar e garantir o “meu”*; regra que vai além da mera subsistência, mas que, ao mesmo tempo, afasta o dinheiro ou qualquer outra coisa exterior da condição de fim em si. E o que é o principal: regra em que o “meu” orienta-se para o *múltiplo* e o *comum*, porque, como escreve Espinosa, “cabe recomendá-la [a outrem] de todas as maneiras”, já que o “corpo humano [de quem quer que seja] é composto de muitíssimas partes de natureza diversa, que continuamente precisam de novo e variado alimento”. Não é uma filosofia de subsistência a de Espinosa.

Mas e o pobre? Ou seja, e aquele que não pode, por si, fruir de muitas dessas comodidades, que conservam corpo e mente são? Nosso filósofo ocupa-se da pobreza. Tratando da *comiseração* – tristeza gerada por um “mal que ocor-

re a outro que imaginamos semelhante a nós” (E, III, def. af. 18) –, Espinosa diz que é má e inútil *por si*, mas ressalta que o bem que dela se segue, “a saber, esforçarmo-nos para libertar da miséria o homem de que nos comiseramos”, origina-se da razão (E, IV, prop. 50, dem.). Logo, de um ponto de vista particular, a razão nos orienta – pela alegria própria da *amizade* e não pela tristeza inerente à *comiseração* – a auxiliar o semelhante tanto quanto o *espírito do Cristo*, figura espinosista da vida voltada à verdadeira felicidade, orienta-nos para o amor ao próximo: justiça e caridade – a fé universal (Cartas 73, 75 e principalmente 43 e 76; TTP, cap. 5).

A pobreza como problema social não se resolve, contudo, por iniciativas particulares, próprias da *amizade*. Nenhuma riqueza particular é suficiente para tanto. Reconhecendo-o, nosso filósofo atribui à sociedade inteira a função e responsabilidade de promover condições de sustento e desenvolvimento da vida a todos os que estiverem em situação de indigência (E, IV, cap. 17). Definitivamente, não é uma filosofia da mera subsistência a de Espinosa.

Voltando à regra de vida do indivíduo, ou grupo de indivíduos, sobre a *propriedade*. Há uma potência humana ou desejo que põe a regra; seu fim é limitar, moderar, orientar o desenvolvimento imprevisível da potência ou desejo de *separar e garantir o “meu”*. Por que Espinosa chama atenção no TEI, dentre todas as coisas exteriores, para o apelo do dinheiro e para a necessidade de uma *regra de vida* a seu respeito? Porque sabe, por experiência (*própria* – TEI, §§1º e 2º; e *social* – E, IV, Ap., cap. 28), do grande poder da figura do acúmulo de dinheiro na produção de *imagens de utilidade* para a vida. Nesse sentido, a *regra* acerca da propriedade não garante a fruição do conhecimento e da liberdade; mas, bem instituída e constantemente observada, produz a *segurança* (E, III, def. af. 14) de que um obstáculo será afastado. Ulisses, porque temia sucumbir ao canto das sereias, determinou que o amarrassem ao mastro de seu navio; porque estava amarrado, não sucumbiu; mas tampouco deixou de fruir o canto magnífico, pois, por estar amarrado, seus ouvidos não precisaram ser tapados com cera. Mas não foi o fato de estar amarrado que fez Ulisses chegar ao seu destino; nem o fato de ter fruído da experiên-

cia daquele canto⁵. Desejando conhecer e ser livres, instituimos *regras de vida* sobre a relação homens-coisas e nosso desejo de *exclusividade* porque, ao mesmo tempo que queremos e, em certa medida, necessitamos fruir delas, tememos sucumbir a algo que já percebemos não ser o verdadeiramente útil. Com a *regra*, visamos a produzir segurança contra os obstáculos.

No entanto, vale notar que quando conseguirmos moderar a *propriedade-desejo* sem precisar do recurso a uma *regra* – que amarre nossa potência – será porque nosso próprio desejo estará sob a condução da razão e saberá fruir sem excessos. Então, nossa potência se exprimirá, tanto quanto possível, não pela *regra* que estabelecemos para disciplinar os afetos, mas pelas nossas próprias *ações*, que os moderam e fruem por virtude (*E*, III, prop. 56, esc.; *E*, IV, prop. 44, esc.; *E*, V, prop. 20, esc.). Não precisaremos estar amarrados ao mastro, para não sucumbir ao dinheiro ou a outras coisas, enquanto *agirmos* conduzidos apenas pela razão (*E*, V, prop. 42); teremos aprendido o “verdadeiro uso do dinheiro”, o uso das “riquezas conforme as necessidades”; e saberemos viver “contentes com pouco” (*E*, IV, Ap. cap. 29).

A conclusão é que, no que diz respeito ao *conhecimento* e à *liberdade*, seja pela potência inicial de uma *regra de vida* que cultiva a razão, seja pela própria potência da razão afirmada em ato, no texto de Espinosa a fruição do “meu”, enquanto moderada, não poderá colidir com o “nosso”, tanto quanto o verdadeiro útil próprio não colide com o útil comum: nesse sentido, o desejo do “meu” não exclui o desejo do “nosso” e, quando originar-se da razão, representada pela figura do *sábio*, estará sempre orientado para o comum.

Nas *amizades*, que são grupos particulares que expandem a liberdade e instituem vidas voltadas para o comum, dá-se o mesmo: o *desejo de separar e garantir* o “meu” está aqui limitado por uma certa instituição da vida em que o “meu” não é muito mais do que o ar puro que desejamos respirar; a boa comida, de que desejamos nos alimentar; os instrumentos de

trabalho, de que desejamos nos sustentar; os bons livros, de que desejamos para nos instruir; os investimentos em artes e ciências, pelos quais desejamos nos desenvolver [...] coisas que se desejam e produzem para si e para todos.

Num outro extremo – e há entre os extremos graus inumeráveis – a *regra* característica da propriedade será *acumular* e, tratando-se de dinheiro ou coisas a ele referidas, a regra será enriquecer e disso deleitar-se. Ou seja, enriquecer e deleitar-se serão feitos a própria “lei divina”, dado que nada ocupará mais a mente do indivíduo, ou do grupo de indivíduos reunido em torno do enriquecimento, do que as *imagens de felicidade* ligadas à quantidade de dinheiro e seus prazeres. Também é uma potência que põe essa regra de vida voltada para enriquecer; e sobre essa potência pode atuar “a nossa melhor parte” – a inteligência. A inteligência será, então, feita estratégia de enriquecimento. A pergunta espinosista seria: qual é a potência que põe a própria *regra do enriquecimento*? Sem dúvida, é uma potência de causas exteriores que age sobre os homens, porque exprimida pelo amor excessivo do dinheiro e seus prazeres, ou seja, uma paixão. Não é a “nossa melhor parte”, a inteligência ou sabedoria, que põe a regra, e sim um desejo cegado pelo dinheiro e seus prazeres. A inteligência, reduzida a estratégia para enriquecer, atua no campo e nos termos que o dinheiro estabelece – e serve a esse apetite.

Na *carta 44* ao amigo Jarig Jelles, Espinosa relata a leitura de um livro apócrifo (*Homo politicus*), no qual o autor sustentava que o bem soberano da vida eram honras e riquezas, em função das quais todos os meios a elas orientados são aconselháveis: “rejeitar interiormente toda religião e professar exteriormente a mais vantajosa; em seguida, não se ligar a quem quer que seja senão em proveito de seu próprio interesse”. O autor – continua a carta – elogia a arte de simular, prometer e descumprir promessas, mentir etc. Ou seja, está posto aí o tema da vida regrada para enriquecer, independentemente dos meios. O que há de precioso nessa correspondência é a caracterização de uma tal vida, voltada para enriquecer: primeiro, nosso filósofo diz que teve vontade de escrever uma resposta indireta ao livro para mostrar a condição “inquieta e miserável daqueles que são ávidos de honras e riquezas”. E, enfim, conta uma

5 No capítulo VII do TP Espinosa utiliza o exemplo de Ulisses com outra finalidade: os fundamentos do estado civil (isto é, as condições expressas sob as quais se escolheu um monarca) fazem as vezes das cordas que prendem Ulisses (o rei) ao mastro e que continuarão prendendo, mesmo que a ordem posterior seja desamarrá-lo.

parábola sobre Tales de Mileto, que difere o que é uma inteligência *a serviço* da riqueza, do que são a própria inteligência e sabedoria.

Entre amigos, dizia Tales, tudo é comum. Ora, os sábios são amigos dos deuses e tudo pertence aos deuses. Então tudo pertence aos sábios. Assim, em uma única frase, esse homem muito sábio tornou-se muito rico, desdenhando nobremente das riquezas em lugar de buscá-las servilmente. No entanto, ele mostrou, ademais, que não é a necessidade que priva os sábios de riqueza, mas sua própria vontade. Com efeito, uma vez que seus amigos denunciavam sua pobreza, ele respondeu: ‘você quer que eu mostre que também posso adquirir o que, a meus olhos, não merece o menor esforço, mas que vocês procuram com tanto zelo?’ Aposta feita. Ele alugou uma prensa da Grécia, porque, como excelente observador das estrelas, percebeu que aconteceria naquele ano grande abundância de azeitonas, ao contrário do ano precedente, que fora de penúria. Sublocou, então, [no momento oportuno] ao preço que lhe convinha, a prensa alugada a preço vil [porque as pessoas dela necessitavam para prensar as azeitonas]. Dessa maneira, em um único ano, acumulou uma imensa fortuna, que distribuiu em seguida com tanta liberalidade quanto tinha sido a engenhosidade para adquiri-la. (carta 44).

A vida, ou as vidas, regradas em favor do desejo de acumulação, no entanto, existem e se multiplicam. A experiência o diz. Mesmo que nos distraiam do verdadeiro conhecimento e da liberdade; mesmo que formem grupos de interesse, e não verdadeiros amigos, essas vidas estão por toda parte. Porque são expressão de *imagens de utilidade* e paixões que aderem aos homens de tal modo que dominam pensamentos e “ações”. Daí que, no *sentido ostensivo da política*, aquele das instituições da cidade, o regimento da propriedade, a *propriedade-regra*, não se possa simplesmente conceber a partir da lógica correlata do útil próprio e do útil comum, que se refere à virtude; à potência propriamente humana; à razão. A cidade, seus direitos e leis são instituídos e se desenvolvem no areoso terreno de paixões e interesses. Tratando das “regras da propriedade”, Hobbes identifica-as à separação e garantia do que é “meu ou seu” e a elas se refere como necessárias à paz pública.

Em sétimo lugar, pertence à soberania todo o poder de prescrever as regras através das quais todo homem pode saber quais os bens de que pode gozar, e quais as ações que pode prati-

car, sem ser molestado por qualquer de seus concidadãos: é a isto que os homens chamam *propriedade*. Porque antes da constituição do poder soberano [...] todos os homens tinham direito a todas as coisas, o que necessariamente provocava a guerra. Portanto, esta propriedade, dado que é necessária à paz e depende do poder soberano, é um ato desse poder, tendo em vista a paz pública. Essas regras de propriedade (o *meum* e *tuum*), tal como o *bom* e o *mau*, ou o *legítimo* e o *ilegítimo* nas ações dos súditos, são as leis civis. (Hobbes, *Lev.* II, cap. 18).

Mesmo que não haja identidade quanto ao remédio proposto para a paz pública, há semelhança entre Hobbes e Espinosa quanto ao diagnóstico: existem, por experiência, *desejos de separar e garantir “o meu”* entre os homens, que precisam ser regulados pela cidade para a própria conservação do estado civil. E, para Espinosa, essa regulação, mesmo quando orientada pela razão para o “melhor”, faz-se nos próprios termos de comunicação e dentro dos limites postos por paixões e interesses. No *sentido ostensivo da política*⁶, nosso filósofo afasta, de plano, como fictícia, a imagem de uma comunidade de cidadãos tornados amigos, na qual o desejo do “meu” nunca colidiria com o “nosso”. O desejo do “meu” a ser regulado pela lei comum ou civil é desejo cego. Convém reler o alerta que abre o *Tratado Político*:

Os filósofos concebem os afetos com que nos debatemos como vícios em que os homens incorrem por culpa própria. Por esse motivo, costumam rir-se deles, chorá-los, censurá-los ou (os que querem parecer os mais santos) detestá-los. Creem, assim, fazer uma coisa divina e atingir o cume da sabedoria quando aprendem a louvar de múltiplos modos uma natureza humana que não existe em parte alguma e a fustigar com sentenças aquela que realmente existe. Com efeito, concebem os homens não como são, mas como gostariam que eles fossem. De onde resulta que, as mais das vezes, tenham escrito sátira em vez de ética e que nunca tenham concebido política que possa ser posta em aplicação, mas sim política que é tida por quimera ou que só poderia instituir-se na utopia ou naquele século de ouro dos poetas, onde sem dúvida não seria minimamente necessária. Como, por conseguinte, se crê que em todas as ciências que têm aplicação, mormente a política, a teoria é discrepante

⁶ Esta reflexão e seu desenvolvimento, que motivaram a própria pesquisa em torno da propriedade privada em Espinosa, devem muito ao trabalho precursor e inspirador de Matheron (2011: 253-266).

da prática, considera-se que não há ninguém menos idôneo para governar uma república do que os teóricos ou filósofos. (TP, cap. 1, §1º).

O dito “século de ouro dos poetas”, em que não seria necessário conceber política, o que é? Dele fala Ovídio, no 1º livro das *Metamorfoses* (in Freitas, 1983: 108):

Foi a primeira Idade a Idade d’Ouro.
Sem nenhum vingador, sem lei nenhuma,
Culto à fé, e à justiça então se dava.
Ignorava-se então castigo e medo.
Ameaças terríveis não se liam
No bronze abertas; súplice caterva
À face do juiz não palpitava:
Todos viviam sem juiz, sem dano.
[...]
Nem armas, nem exércitos havia:
Sem eles, os mortais de paz segura
Em ócios inocentes se gozavam.
O ferro sulcador não a rompia,
E dava tudo a voluntária Terra.
Contente do que brota sem cultura,
Colhia a gente o montanhês morango [...]

Há sátiras e comédias dramáticas, como *O avarento* de Molière e *O mercador de Veneza* de Shakespeare, que têm em sua base comum uma mensagem ética contra a avidez do lucro e o excessivo apego ao dinheiro. Molière, p.ex., expõe ao ridículo Harpagão, o pai avaro que esconde e acumula dinheiro em casa, embora sempre negue ter dinheiro; e que impõe uma vida de privações aos filhos e faz tudo quanto pode para evitar que se casem sem que o enlace represente vantagem financeira. Mensagem semelhante está presente em diversas máximas clássicas, medievais e modernas, tais como: a moderna “o avarento não possui ouro, mas é possuído por ele” (Tosi, 2000: 814); ou a clássica de Sêneca “as riquezas estão a serviço do sábio e dominam o tolo” (Tosi, 2000: 815); ou a de Publílio Siro “não pode haver lucro sem prejuízo alheio” (Tosi, 2000: 817); ou a de São Paulo “porque a raiz de todos os males é a cobiça” (Tosi, 2000: 820); ou ainda a de Juvenal “quanto mais cresce a riqueza tanto mais cresce o amor pelo dinheiro” (Tosi, 2000: 818); ou a de Horácio, “o ávido está sempre necessitado”, e ainda a sua definição do rico, de quem diz “pobre em meio a tantas riquezas” (Tosi, 2000: 821-2); ou, por fim, *a contrario sensu*, o famoso adágio do sábio: “tudo que é meu levo comigo” (Tosi, 2000: 830). Nas praças do Rio de Janeiro de 2018 ouvíamos o artista de rua dizer, ao final

do espetáculo, pouco antes de correr o chapéu: “tem gente que é tão pobre, mas tão pobre... que só o que tem é dinheiro!”

Espinosa se divertiria com Molière. Espinosa concordaria com todas as máximas dos sábios. Se um dia se conhecessem, Espinosa e o artista carioca seriam amigos. No entanto, na instituição e conservação da sociedade comum, partir de uma imagem intelectualista dos homens, em lugar da experiência que põe por necessidade paixões e interesses, seria sonhar com o “século de ouro dos poetas”. O projeto de nosso filósofo é compreender, em seus próprios termos e combinações, paixões e interesses para, tanto quanto possível, orientá-los para o melhor: analisar, planejar e agir, não necessariamente nesta ordem, a partir da experiência histórica.

A propriedade-regra é instituição histórica para Espinosa – e não um dado da natureza. Isso não significa que, uma vez instituída a cidade, os poderes públicos possam simplesmente ignorar o regramento da relação homens-coisas, segundo a experiência que constata a multiplicação, entre muitos, do *desejo de separar e garantir o “meu”*. Como extinguir a avareza? Como extinguir a ambição? Como extinguir a avidez do enriquecimento, a cobiça? Como substituir as *imagens de utilidade* pela verdadeira *utilidade* na mente dos cidadãos? A instituição da cidade deve satisfazer, em alguma medida, também o desejo dos avaros, dos ambiciosos, dos ávidos de enriquecer e os interesses correlatos quando multiplicados entre muitos, sob pena de alimentar o germe de sua própria ruína: a multiplicação das conspirações e a indignação da maioria. Por outro lado, o fato de não ser um dado natural, dá maleabilidade aos regimes de propriedade, conforme as circunstâncias concretas de cada cidade e o regime de governo vigente, visando sempre ao melhor manejo de paixões e interesses. Em nenhuma hipótese, entretanto, a propriedade-regra confunde-se com a simples garantia do desejo do proprietário: em Espinosa, nem o *desejo de separar e garantir o “meu”* tem conteúdo previamente definido, nem a regulação civil desse desejo se faz unicamente em vista de garanti-lo, mas em função de conservar e desenvolver certa relação de *proporcionalidade de direitos*, cuja condição permanente é a observância de *direitos comuns*, pela qual se define a estabilidade ou a fragilidade das instituições da cidade. Uma cidade se ins-

titui não pela razão, mas por afetos comuns da multidão. E é em função desses afetos comuns que a propriedade-regra e a propriedade-desejo são instituídas e reinstituídas no tempo – não em função do indivíduo, ou de sua suposta liberdade. O desejo de acumular precisa ser socialmente canalizado.

Há três momentos na obra de Espinosa em que se mostra a importância dos regimes de propriedade para a cidade: quando trata da teocracia instituída pelos primeiros hebreus; quando trata do estado monárquico mais bem instituído; e quando trata do estado aristocrático mais bem instituído. Em todos, o regime de propriedade na relação homens-coisas é abordado e varia segundo funções sociopolíticas específicas, sem referência primária a qualquer direito subjetivo do indivíduo. Vejamos cada um dos casos, para depois avançar na interpretação.

No capítulo 17 do *TTP*, ao tratar da *teocracia* dos primeiros hebreus, Espinosa chama atenção para o fato de que a propriedade da terra era privada e, mais do que isso, para o fato de que “em parte alguma os cidadãos tinham tão assegurado o direito de propriedade como os súditos do Estado hebreu, os quais possuíam uma parcela de terras e campos igual à do chefe e ficavam donos dela para sempre”. Por que razão era assim? Espinosa explica que a finalidade de tal regime de propriedade da terra era evitar que os súditos pensassem em deserções, vinculando-os à pátria pelo próprio *interesse*: “cerne e estímulo de todas as ações humanas, mas que, repito, neste estado era especial”. O comércio interno era, coerentemente com o mesmo propósito, restrito a limites que impedissem a condenação dos súditos à pobreza, como a instituição do Jubileu: solenidade celebrada a cada cinquenta anos entre os judeus, conclamando-os ao perdão das dívidas e ao retorno de cada qual às terras originais de sua família (*TTP*, cap. 17; Levítico, 25: 10). Junto com outros fundamentos, aos quais o regime de propriedade se articulava, promoviam-se assim afetos comuns de verdadeira devoção à pátria e fixação em seu território por desejo e interesse, favorecendo a defesa comum contra os inimigos. Note-se que para esse fim Espinosa ressalta que a parcela de terras e campos destinada aos súditos era igual à do chefe. Ou seja, havia plena igualdade na distribuição de terras e campos – pois se o chefe não possuía mais, um súdi-

to tampouco possuiria. Mesmo que não explore o ponto, podemos deduzir com segurança que caso não houvesse, senão plena, pelo menos relativa igualdade na distribuição de terras, afetos de ódio e inveja tão ou mais poderosos concorreriam com o afeto que se almejava favorecer: a devoção comum e total à pátria. O *desejo de separar e garantir o “meu”*, uma vez reconhecido entre os hebreus, foi orientado pelas instituições da cidade em função de um proveito coletivo – e o exemplo será seguido por Espinosa quando descrever os estados monárquico e aristocrático mais aptos a perseverar.

No §12 do capítulo 6 e no §19 do capítulo 7, ambos do *TP*, referentes ao estado monárquico, Espinosa adverte para a utilidade de que seja pública a propriedade dos campos, do solo e, se possível, das casas, que, pertencendo à cidade, deveriam ser locadas aos súditos mediante o pagamento de aluguel anual. Embora obviamente vedado o comércio de terras, do solo, das casas – já que ninguém pode alienar aquilo que não lhe pertence –, o comércio de bens móveis, assim como o exercício interno das finanças, inclusive com cobrança de juros, é intencionalmente estimulado sob esse regime. Por que a propriedade de bens imóveis é pública e a de móveis, dinheiro e acessórios, privada? Porque no regime monárquico o rei tende a concentrar quase todo o poder, que divide com os conselheiros. O regime de propriedade, quando bem instituído e somado a outras medidas, ajuda a conter essa tendência de concentração, que aponta perigosamente para o domínio tirânico contra os súditos. Na proposta de Espinosa, o objetivo é o de que, não podendo lucrar com terras, solo, casas, quase todos se orientem para o comércio ou as finanças, o que dificulta o surgimento de divisões importantes entre os súditos; com isso, os interesses comuns e, sobretudo, o interesse de manter a paz tenderão a coincidir – e a influência desses interesses sobre rei e conselho, que é eleito pelos súditos, será decisiva (*TP*, cap. 7, §8º). O valor do aluguel a ser pago pelos súditos para fruir do solo ou da terra, ademais, deve ser proporcional à importância de se fixarem mais ou menos pessoas neste ou naquele local, em proveito da defesa da liberdade da cidade (*TP*, cap. 7, §§18 e 19). Aqui, Espinosa não demonstra preocupação direta com a divisão equânime das riquezas, mas com outras causas de afetos comuns. Entretanto, logo

após tratar da propriedade (*TP*, cap. 7, §19), o filósofo registra a preocupação de que, no que diz respeito à participação política, isto é, a participação nos Conselhos, os súditos “sejam tanto quanto possível *iguais*, o que numa cidade é acima de tudo necessário” (*TP*, cap. 7, §20). E, mais à frente, já tratando de um contraponto entre regime monárquico e aristocrático, Espinosa afirma preocupação com o progresso material dos súditos para poderem se contrapor à lógica dos afetos segundo a qual, os reis, desejando antes de tudo dominar os súditos e governar sozinhos, “têm de esforçar-se o mais possível para terem os súditos na pobreza” (*TP*, cap.8, §31). Podemos deduzir, para além de qualquer ocorrência explícita quanto ao regime monárquico, que, numa cidade em que a desigualdade material seja imensa, dificilmente se conceberia a união de ânimos que define a potência da multidão e da cidade – parte central do projeto político de Espinosa (*TP*, cap. 3, §7º). A cidade desse projeto não pode ser indiferente à pobreza – mesmo que paixões e interesses individuais que a determinam não possam ser simplesmente eliminados.

Já no §10 do capítulo 8 do *TP*, ao descrever o regime aristocrático mais apto a conservar-se, em contraponto ao regime monárquico, Espinosa aponta para a necessidade de que, na aristocracia, em vez de alugadas, as herdades e os campos sejam vendidos aos cidadãos, mediante o pagamento de renda anual: ou seja, por outros motivos e meios diferentes daqueles da teocracia, a propriedade das terras seria privada, mediante aquisição onerosa (compra) e tributação anual dos rendimentos. O comércio de terras e, logo, o acúmulo de terras são, a princípio, livres na aristocracia. E comércio e finanças também. Por quê? A resposta passa pela explicação de Espinosa para a gênese da maior parte dos estados aristocráticos, como degeneração da democracia (*TP*, cap. 8, §12): quando se fixa e partilha um território conquistado ou ocupado, fruto de seu esforço e sangue, a multidão a princípio mantém direitos iguais de participação nas decisões políticas; a chegada de estrangeiros, contudo, põe a questão de conceder-lhes ou não tais direitos, o que normalmente é negado; mas os próprios estrangeiros, a princípio, não buscam participação política, e sim segurança para o desenvolvimento de seus negócios privados; o desenrolar do tempo iden-

tifica costumes e, mesmo que vivam todos de modo muito parecido, um estamento participa do destino da cidade e o outro se ocupa, apenas, de seus interesses privados; a estratificação entre patrícios e plebeus é, normalmente, o resultado de evoluções históricas desse tipo. Os plebeus são como estrangeiros quanto à participação política (*TP*, cap. 8, §10)! E não obstante, a potência de uma cidade (e de uma confederação ou um Estado qualquer) é a potência de seus próprios súditos ou cidadãos; a cidade depende da força da plebe. Daí que, caso não tivesse bens a manter e defender, ou seja, caso os seus negócios privados se reduzissem a dinheiro e bens móveis – que podem ser facilmente transportados a outros lugares – a plebe facilmente abandonaria a cidade à própria sorte nos períodos de adversidade. Por um regime de propriedade privada adequado, Espinosa maneja afetos e interesses para a conservação da plebe no corpo social. Aqui, mais uma vez, a preocupação com a *igualdade* diz respeito especialmente à participação política e limita-se, a princípio, às relações entre patrícios (*TP*, cap. 8, §§11 e 19). Os patrícios, contudo, são muito numerosos. A proporção sugerida por Espinosa é de no mínimo 1/50, isto é, um patrício para cada cinquenta súditos, sendo que todo patrício obrigatoriamente participa do Conselho soberano, cuja tarefa é criar e revogar leis, eleger outros patrícios (para manter a proporção ante o aumento da população) e os funcionários (*TP*, cap. 8: §§13, 16 e 17)⁷. Há riqueza privada na aristocracia estruturada por Espinosa. Os senadores, p.ex., “devem ter riquezas tais que para eles seja mais útil a paz do que a guerra” (*TP*, cap. 8, §31). O comércio também parece favorecido, pois, por um lado, os plebeus se ocupam exclusivamente de seus negócios e precisam comprar terras ou casas onde viver ou trabalhar, além de pagar tributo anual em favor da cidade; e, por outro lado, os senadores são remunerados segundo a evolução do comércio exterior: ninguém – nem mesmo os senadores, se

7 Num Estado moderno com cerca de 200 milhões de habitantes, essa proporção significaria Conselhos soberanos de 4 (quatro) milhões de patrícios. A participação sem voto, ou seja, como ocupação “privada”, dos plebeus dá-se por meio das tarefas dos funcionários (como os secretários e cobradores de impostos), que seriam eleitos pelos patrícios em grandes quantidades, por período limitado de tempo e premiados com maiores remunerações segundo o zelo pela coisa pública (*TP*, cap. 8, §§24, 44 e 45).

também forem comerciantes – está isento desse tributo (*TP*, cap. 8, §31). Se algum dos patrícios deve mais do que aquilo que pode pagar, Espinosa propõe que se indague a causa disso: se um infortúnio comprovado, ou se a prodigalidade. Em caso de infortúnio, o patrício será resarcido pelo erário; em caso de prodigalidade, perderá o título e será indigno de honras ou cargos (*TP*, cap. 8, §47 e cap. 10, §7º). E quando o infortúnio reduz plebeus à pobreza? Espinosa não trata especificamente desse problema. Mas já vimos que a *Ética* atribui à sociedade comum a responsabilidade de combater a pobreza material (*E*, IV, Ap. cap. 17). Além disso, a regra de que sem um mínimo de igualdade material não se concebe a união de ânimos de súditos ou cidadãos (*TP*, cap. 3, §7º) vale para qualquer regime de governo. E, embora para conservação da aristocracia Espinosa estruture formas que impeçam qualquer tipo de participação política de plebeus, ao mesmo tempo aposta na enorme multiplicação de patrícios e no medo incutido pela multidão de plebeus como freios à tentativa de reduzi-los à servidão (*TP*, cap. 8, §§5º e 6º). Podemos, por isso, ver nos mecanismos que previnem o que Espinosa chama de “perigo de servidão humilhante para a plebe” uma preocupação que inclui a provisão de condições materiais mínimas para a vida digna.

Infelizmente, nosso filósofo faleceu antes de descrever a *propriedade-regra* para a acumulação no regime democrático. Não há dúvida de que o faria. Desde o primeiro parágrafo do *TP*, por experiência histórica, ele já havia afastado, como irreal, o século de ouro dos poetas e suas ressonâncias entre teóricos da política.

De qualquer modo, não são as propostas específicas de Espinosa sobre este ou aquele regime de propriedade que nos interessam; em seus próprios detalhes de estruturação, elas não oferecem proveito, dado o afastamento do nosso contexto histórico, social e econômico. Entre aquelas propostas específicas e as questões que nos afligem sobre o tema da propriedade, no momento em que você lê esta frase, ao menos três revoluções modificaram radicalmente os termos históricos do problema: a revolução industrial, a revolução francesa e a revolução russa. Por isso, o que pode nos interessar é a lógica política que emerge do texto, cujo sentido parece generalizável para outros contextos.

Quais são os vetores dessa lógica?

Proponho seis orientações, como destaque.

Primeira orientação. Não existe um regime de propriedade mais apto que outro, um regime único, modelar e abstrato: a *propriedade-regra* é maleável segundo as relações de poder, as paixões, interesses e, mais genericamente, a compleição prevalentes nesta ou naquela cidade. Há em Espinosa – como, com algumas diferenças, também em Hobbes⁸ – um deslocamento de importância da propriedade com relação à centralidade que costumamos atribuir-lhe modernamente. Os *direitos ou desejos comuns* a preservar e desenvolver – aqueles afetos comuns que instituem o estado civil e denotam, no tempo, o grau de coesão social – são anteriores à regulamentação que se para e garante o “meu” contra o “seu”: a cidade e seu *conatus* antecedem e fundam a propriedade.

Segunda orientação. Não estão dados de antemão quais são os poderes do proprietário; o *poder absoluto* que costumamos atribuir à propriedade, ao *meu*, não é uma necessidade política.⁹ A única característica expressa no texto

8 Há um ótimo livro de filosofia e economia política sobre tributação fundado justamente sobre a concepção da propriedade de Hobbes. Nele, os autores sustentam que não existe propriedade pré-tributária justamente porque é ficção qualquer propriedade sem o desempenho das funções do Estado; propriedade, dizem os autores, é o resultado atribuído ao indivíduo após o financiamento de uma certa ordenação estatal que garante o funcionamento dos serviços públicos. (Murphy; Nagel, 2005).

9 Com isso, revejo a posição que assumi em artigo publicado no início da pesquisa: Abreu, 2013. Matheron, em trabalho que indica caminhos fundamentais e que é fonte essencial, sustenta que a ideia de *conservação* da coisa que se ama (*E*, III, prop. 13, esc.) subentende um *poder absoluto* como conteúdo da propriedade-desejo. Diz o autor: “de forma que desejamos conservar essas coisas no futuro, no duplo sentido da palavra conservar: por um lado, assegurar a manutenção de sua existência e tê-las disponíveis para nós, em vista de qualquer uso, mesmo que não tenhamos qualquer necessidade delas no momento. Desejamos, em outras palavras, poder dispor dessas coisas de forma absoluta, ou seja, sem qualquer obstáculo e para sempre.” (Matheron, 2011: 255). A noção de *poder absoluto* denota poder pleno ou total do titular sobre a coisa. Nas passagens do *TP* em que Espinosa trata do *domínio* entre pessoas (senhores e escravos; conquistador e multidão subjugada por direito de guerra), esse absolutismo aparece – justamente para ser repudiado (cf. parte 1 deste artigo); mas quando se trata da relação homens-coisas, não há indicação semelhante. Não vejo correspondência entre a conservação própria do amor homens-coisas (*E*, III, prop. 13, esc.) e o absolutismo de poderes do proprietário como algo dado em Espinosa, porque a ideia de *conservação* remete a algo já fruído ou imaginado e ao desejo de fruição futura, enquanto o *poder absoluto ou pleno* do proprietário estende-se para todos os usos da coisa, fruídos ou não, anteriormente imaginados ou não. Assumo, por isso, o risco de me afastar, neste aspecto, do autor.

de Espinosa acerca da propriedade-desejo é a *exclusividade* (*separar e garantir o “meu” – contra os outros*). A *exclusividade* é elemento da propriedade: não há como pensar a propriedade sem remeter à *exclusividade*. Mas note-se: a *exclusividade* não é um *poder* que adere à propriedade, ela é a propriedade mesma. A *exclusividade* é um fato atual, é fruição em ato do indivíduo, que nada diz ou garante para o futuro. É sobre esse fundamento que se constroem regras de propriedade, não sobre o fundamento do *absolutismo* do proprietário. A lei comum, que, para ser verdadeiramente comum, deve compatibilizar o *meu* com o *seu* e, principalmente, com o *nosso* na cidade, tem amplas possibilidades de regulamentação quanto ao sentido da regra de propriedade – que não são, contudo, possibilidades intelectualistas. Por exemplo: as utilidades diferentes das coisas podem aconselhar que haja poderes diferentes sobre elas. Embora a definição inicial dos *direitos* em Espinosa se dê por meio da potência ou desejo humano, nada impede – na verdade, muitas circunstâncias podem mesmo aconselhar – que, por desejar a melhor orientação política, o regime de propriedade seja diversamente regulado conforme variem as coisas sobre as quais recaia o desejo do “meu”: se terras, solo urbano, dinheiro, instrumentos de trabalho, juros, ações, livros, moradia, animais etc.

Vejamos o exemplo textual do dinheiro e seu empréstimo. A utilidade própria do dinheiro é facilitar a circulação de riquezas. No regime monárquico mais apto, Espinosa propõe que o empréstimo a juros só seja permitido por lei entre os habitantes da cidade, e proibido para o exterior, a fim de desenvolver, internamente, negócios e afetos típicos do comércio e das finanças. Isto é, conforme a *utilidade* própria do dinheiro, o regramento de sua propriedade difere daquele de outros bens, que podem ser objeto de comércio exterior. Leia-se:

[P]or causa do lucro, se dedicarão ao comércio, ou emprestarão o seu dinheiro uns aos outros, se, como outrora entre os atenienses, for promulgada uma lei que proíba a cada um emprestar a juros, a não ser aos habitantes do país, devendo por isso tratar de negócios que estão interligados ou que requerem os mesmos meios para se desenvolver. (TP, cap. 7, §8º).

O objetivo político da medida é contrabalançar o excessivo poder concentrado pelo rei. Mas há outro dado lógico sobre o *desejo de separar e garantir o “meu”* e seu regramento na passagem. É que ela reflete que a extensão de poderes que será garantida ao desejo é aquela definida pela lei. Quem tem poupança, mesmo que deseje contratar um *mútuo* com quem pague mais – seja o mutuário quem for ou de onde for – não poderá emprestar a juros senão aos habitantes desta ou daquela região, conforme a lei sugerida pelo filósofo. Não há espaço para o absolutismo do desejo do proprietário em Espinosa – como um sujeito soberano que se projeta sobre o mundo – a menos que, por motivos contingentes, a lei desta ou daquela cidade o conceda. E se conceder, será em função de outra coisa, que não o puro desejo individual – o que já aponta para a terceira orientação.

Terceira orientação. A cidade não apenas antecede e funda a propriedade – isso já está em Hobbes (*Lev. II*, cap. 18). No projeto político de Espinosa, a cidade deseja conservar-se e, mais do que isso, desenvolver-se segundo uma certa proporção de direitos a regenerar no tempo¹⁰. É em função dessa proporção de direitos, que mantém a coesão social e se destina a favorecer razão e liberdade, que a regra de propriedade é estabelecida. Ou seja, a regra não se institui para atender, em si, ao desejo de acumular multiplicado, mas tendo em vista aquela coesão social: existe um sentido político na regra de propriedade que nada tem a ver com a propriedade em si.

Direitos, como potência humana, são desejos; o que funda, mantém e desenvolve a cidade e suas formas são direitos ou desejos comuns. Quando na teocracia dos primeiros hebreus, nosso filósofo realça a distribuição igualitária da propriedade da terra e a proteção dos endividados; quando na monarquia que o filósofo concebe, a propriedade do solo deve ser pública e todos, ou quase, dedicam-se ao comércio e às finanças para obter lucro; quando na aristocracia mais bem instituída, ao contrário, deve ser garantida à plebe a propriedade privada de terras e outros bens imóveis, Espinosa está sempre preocupado centralmente com a proporção de

10 Para aprofundamento da questão da *proporção* na instituição política de Espinosa, remeto ao trabalho inspirador de Chauí (2003: 254-264).

direitos que mantém e desenvolve a cidade – e não em atender, diretamente, a este ou àquele desejo do indivíduo. A *propriedade-regra* nos três regimes foi observada e pensada em sua função particular dentro do arranjo de afetos e interesses mais adequado ao corpo social. Ou seja, mesmo quando – p.ex., no regime monárquico – comércio e finanças são muito favorecidos pelo regime de propriedade, não o são em função da livre iniciativa individual ou, mais genericamente, da liberdade de mercado, mas de uma boa composição social e política dos desejos, sem a qual a união de ânimos da multidão, conduzida “como que por uma só mente” (*TP*, cap. 3, §7º), seria apenas um enunciado, e não a *ideia* concebida por um filósofo para se realizar. Em todos os regimes, tal função está explicitada e, variando apenas as circunstâncias, é a mesma. Na teocracia: “é altura de vermos até que ponto um Estado assim constituído poderia moderar os ânimos e refrear tanto os governantes como os governados, de modo que nem estes se tornassem rebeldes, nem aqueles tiranos” (*TTP*, cap. 17). Na monarquia: “é necessário lançar fundamentos firmes, sobre os quais resulte a segurança do monarca e a paz da multidão, de tal modo que o monarca esteja tanto mais sob jurisdição de si próprio quanto mais atender à salvação da multidão” (*TP*, cap. 6, §8º). Na aristocracia: “será tanto mais segur[a] e a sua condição será tanto melhor, quanto maior for, relativamente ao [regime] monárquico, a sua proximidade ao absoluto, sem prejuízo da paz e da liberdade” (*TP*, cap. 8, §7º). É em função desses fins que este ou aquele regime de propriedade se concebe neste ou naquele regime de governo.

Quarta orientação. Qual é o critério de manejo da proporção de direitos em que assenta a regra de propriedade? Para Espinosa, textualmente, “cada um busca com o máximo afeto o seu interesse privado, julga que são justíssimos os seus direitos necessários para conservar e aumentar as suas coisas, e não defende a causa de outrem senão na medida em que acredita consolidar com isso o que é seu” (*TP*, cap. 7, §4º c/c *TP*, cap. 8, §24). Cabe à lei comum, portanto, produzir um arranjo institucional que induza a busca de interesses privados para a realização de utilidades comuns. Trata-se de orientar os afetos sociais para o melhor, e não de impor a força do déspota contra os súditos.

Não é com exortações à lealdade ou à renúncia material que se conservará e desenvolverá a cidade, e sim com o arranjo de instituições que induzam a busca do interesse privado para utilidades comuns. No caso da *propriedade-regra*, o critério será a orientação do *desejo de separar e garantir o “meu”*, que se multiplica entre os cidadãos, para um campo de ações privadas dotado de alguma utilidade política ou social. Por exemplo: contrabalançar o poder do rei com interesses de súditos centralmente afetados pelo comércio e pelas finanças – caso de utilidade política; ou ainda, orientar o desejo de enriquecer e a ambição, indiretamente, em proveito de alguma utilidade social, como o aumento das ciências e das artes, inclusive pela instituição de universidades – exemplos textuais de Espinosa (*TP*, cap. 8, §49 c/c *TEI*, nota ‘a’ c/c *TP*, cap. 10, §6º). A indução de interesses e paixões que podem ser absorvidos pelo corpo social – nem todos podem – deve dar-se de forma indireta, de modo a fazer com que súditos e cidadãos cumpram uma espécie de *dever* com relação à cidade sem o perceberem, quer dizer, mais espontaneamente do que movidos por exclusiva coação legal. Porque, do contrário, nos sentiríamos totalmente governados – situação insustentável para seres cuja essência é o *desejo*, ordinariamente confundido com liberdade. A condução da política em Espinosa não se faz – senão contra os inimigos ou em momentos excepcionais (*TP*, cap. 10, §1º) – por imposição da força, mas pela orientação de afetos, de modo que os homens “não se vejam conduzidos, mas a viver segundo sua compleição e livre decisão, de tal maneira que só o amor da liberdade, o afã de aumentar o que é seu e a esperança de alcançar as honras do estado os detenham” (*TP*, cap. 10, §8º; cf também *TP*, cap. 7, §5º, cap.8, §12 e cap. 10, §7º).

A cidade antecede a propriedade; a cidade dita leis que determinam os poderes do proprietário; a cidade maneja o regime de propriedade em função de si mesma, e não do desejo do proprietário; a cidade induz o interesse privado do proprietário para utilidades comuns. Tudo isso indica sérios obstáculos ao desenvolvimento, por si, do desejo de separar e garantir o “meu”, principalmente quando referente à acumulação do “meu”. Não obstante, há ricos entre súditos e cidadãos. Espinosa alude, p.ex., à sua proteção, tanto quanto à de outros súditos, contra a sede

de domínio dos reis (*TP*, cap. 6, §§6^o e 8^o¹¹) e contra a cobiça de confisco nos processos judiciais (*TP*, cap. 7, §21¹²); embora em tom crítico contra a soberba dos nobres – e o luxo, fausto e prodigalidade de que se reveste –, só pune esses hábitos quando geram endividamento (*TP*, cap. 7, §27¹³ c/c cap. 8, §47¹⁴). Há, portanto, espaço para o desenvolvimento do *desejo de acumular o “meu”*, e suas combinações afetivas, no projeto político de nosso filósofo: e isso apesar da condição “inquieta e miserável daqueles que são ávidos de honras e riquezas”, descrita na carta 44; e isso apesar de, na mesma correspondência, Espinosa dizer que a cidade e suas instituições morrerão se sua potência assentar na insaciável avidez de honras e riquezas¹⁵.

Por que aceitar, dentro de certas medidas sociais, ricos e desejo de acumulação, então?

Porque *poder político* não é *domínio* sobre os afetos – essa é a quinta orientação que proponho. No §4^o do capítulo 10 do *TP*, diz o filósofo que existem “vícios que é impossível proibir por lei”, como o hábito de, durante a paz, os homens se distinguirem mais pela ostentação e pelo luxo do que pela virtude; vícios que podem levar à ruína da cidade e suas instituições, mas que ainda assim não podem, senão com grande

11 “[A]quele a quem foi conferido todo o direito do estado temerá sempre mais os cidadãos que os inimigos e, por conseguinte, esforçar-se-á por precaver-se a si, não por atender aos súditos, antes lhes armando ciladas, principalmente aos que são mais esclarecidos pelo saber ou mais potentes pelas riquezas.”

12 “[O]nde quer que a confiscação de bens signifique emolumentos para os reis, muitas vezes, na instrução dos processos, não se olha ao direito ou à verdade, mas à dimensão das riquezas, as delações proliferam e quem quer que seja muito rico torna-se presa, tudo coisas graves e intoleráveis, que a necessidade das armas desculpa, mas que se mantêm também em tempo de paz”.

13 “A soberba é própria de quem domina. Se os homens se enchem de soberba com uma designação por um ano, o que não será com os nobres, que ostentam honrarias perpétuas! A arrogância destes, porém reveste-se de fausto, de luz, de prodigalidade, de uma certa conjugação de vícios, de doura tolice e de elegância na depravação, de tal maneira...”

14 “Mas se, pelo contrário, constar que ele [perdeu seus bens] na prodigalidade, no fausto, no jogo, em prostitutas etc., ou que em geral deve mais do que aquilo que pode pagar, renunciará ao título e será tido por indigno de toda a honra ou cargo.”

15 “[E] enfim eu afirmaria, por argumentos claros, a convicção de que os Estados devem morrer por causa da insaciável avidez de honras e riquezas, e também, por um grande número de exemplos, que na verdade esses Estados já estão mortos” (Carta 44).

risco para a cidade, ser simplesmente proibidos. As coisas se passam aqui, por um lado, de forma semelhante e, por outro, bem diferente ao que se dá com a defesa da *liberdade de expressão*.

O poder político em Espinosa não é *domínio* sobre os indivíduos, mas uma composição de potências. Embora reconheça virtudes generalizáveis a outras experiências a partir da organização política dos primeiros hebreus (*TTP*, cap. 18), nosso filósofo descreve como escravidão aquela vida totalmente dominada pela lei comum ou civil, que fazia de todas as ocasiões (vestir-se, repousar, divertir-se, cultivar a terra, banquetear-se) contínuo exercício de obediência e devoção a Deus, à pátria e à cidade: “[e] tão habituados estavam a essa vida que ela já nem devia parecer-lhes escravidão, mas liberdade: era possível até acontecer que ninguém desejasse o proibido, mas apenas aquilo que estava ordenado” (*TTP*, cap. 17, cf. também cap. 5).

No projeto político de Espinosa, não apenas a rebelião e conspiração dos súditos, mas a avidez de dominar, própria de quem governa, são apetites a moderar. Ninguém transfere realmente aos poderes soberanos sua faculdade de pensar, julgar e, conseqüentemente, dizer o que pensa e julga – independentemente do que seja. Na vida em comum da cidade transfere-se aos poderes instituídos apenas a faculdade de *agir* segundo o próprio parecer. Falar ou calar, ademais, não são apetites sob nosso poder absoluto (*E*, III, prop. 2, esc.), muito menos pensar e julgar deste ou daquele modo o que é bom ou mau. *Leis de opinião* atentam contra essa realidade; estimulam a reserva mental, a dissimulação, a adulação; e perseguem os virtuosos, que não se calam em defesa da razão.

Quem tudo quer fixar na lei acaba por assanhar os vícios em vez de os corrigir. Aquilo que não se pode proibir tem necessariamente que se permitir, não obstante os danos que muitas vezes daí advêm. Quantos males não derivam da luxúria, da inveja, da avareza, do alcoolismo e de outras coisas parecidas? E, no entanto, elas são toleradas porque não está no poder das leis evitá-las, apesar de realmente se tratar de vícios. Onde, por maioria de razão, deve ser permitida a liberdade de pensamento, que é sem dúvida uma virtude e não pode coarctar-se.

[...]

I – É impossível tirar aos homens a liberdade de dizerem o que pensam. (*TTP*, cap. 20).

A semelhança entre a defesa espinosista da liberdade de expressão e o reconhecimento, pelo filósofo, da “liberdade” de conduzir a vida segundo certos vícios ou impotências humanas é que tanto quanto o pensar, o falar e o calar não estão sob o poder de outrem – nem mesmo do indivíduo, ordinariamente – tampouco o desejo do lascivo, do invejoso, do avaro, do ébrio, do ambicioso é totalmente controlável. Já a diferença, nada banal, é que pensar e dizer o que se pensa é uma virtude, cuja garantia fortalece as próprias instituições da cidade e deve ser almejada.

A liberdade de opinião não só pode ser concedida sem que a paz do Estado, a piedade e o direito dos poderes soberanos fiquem ameaçados, como inclusive o deve ser, se se quiser preservar tudo isso. Na verdade, onde quer que se tente retirá-la aos homens, onde quer que as opiniões dos dissidentes sejam levadas a tribunal e não as intenções, quando só estas é que podem ser pecaminosas, aí, os castigos que se dão para servirem de exemplo, aos olhos dos homens de bem, parecem martírios, e aos outros, enfurecem-nos e induzem-nos mais a ter compaixão, senão mesmo a vingar-se, do que a ficar com medo. [...] [N]ão há nada melhor para a segurança do Estado que fazer consistir a piedade e a religião unicamente na prática da caridade e da justiça e limitar o direito das autoridades soberanas, tanto em matéria sagrada como profana, aos atos, deixando a cada um a liberdade de pensar aquilo que quiser e de dizer aquilo que pensa. (TTP, cap. 20).

De outro lado, no que diz respeito aos vícios – ou seja, à impotência humana ante paixões e suas *imagens de utilidade* –, a maior parte deles não deve ser proibida simplesmente porque não pode ser controlada. É o escárnio e a descrença nas instituições da cidade o que se alimenta com leis sobre o incontrolável; leis de exortação à virtude, que se infringem com facilidade e acabam por excitar os homens para o proibido, como, nos exemplos textuais de Espinosa, são as leis sobre gastos, que proíbem “banquetes, jogos, adornos e coisas assim, de que só é mau o excesso” (TP, cap. 10, §5º).

O fato de não serem controláveis, todavia, não faz de vícios virtudes. E veja-se: vícios sociais são afetos sociais, que encaminham a cidade para a ruína e por isso devem ser moderados, embora nunca por um moralismo epistemológico. Nesse sentido, a ação política contra os vícios deve existir, mas não, na maioria dos casos ao menos, sob a forma de proibições: a melhor ação política

se faz por meio de estímulos indiretos dos afetos.

[A]queles vícios que são comuns em tempo de paz [...] nunca devem ser proibidos direta, mas indiretamente, quer dizer, lançando fundamentos do estado que façam, não que a maioria procure viver sabiamente, porque isso é impossível, mas que se conduza pelos afetos que mais úteis sejam para a república. Assim, deve mormente procurar-se que os ricos sejam, se não sóbrios/econômicos, pelo menos avaros. Com efeito, não há dúvida de que, se este afeto da avareza, que é universal e constante, for alimentado pelo desejo de glória, a maioria dos homens colocará sem pejo o maior empenho em aumentar o que é seu, por forma a ter acesso às honras e evitar a suprema vergonha. (TP, cap. 10, §6º).

Nesse trecho, o desejo de glória refere-se à participação no Conselho soberano dos patrícios; aumentar o que é “seu”, assim, é o desejo estimulado contra a prodigalidade e seus vícios (ou impotências), não porque seja bom em si, e sim como meio para outra coisa, relevante para a utilidade comum. A centralidade é sociopolítica, e não individual ou mercadológica.

Sexta orientação. É aqui que se fecha o ciclo aparente da lógica da *propriedade-regra*, que parte da obra de Espinosa. Vejamos o caso do *desejo de acumular “o meu”, o desejo de enriquecer*. Proibi-lo ou tachá-lo de criminoso é infantil. Uma vez que ele existe entre muitos, como dado da experiência, seu regramento legal pode agir dentro de limites gerais bem definidos: moderar e orientar o desejo, não simplesmente proibi-lo como criminoso. Segundo Espinosa, trata-se de direcioná-lo. Em termos gerais, esse direcionamento institucional pode ser mais incisivo e direto quanto a terras e imóveis; menos, quanto ao acúmulo de móveis e dinheiro. Por quê? Porque terras e imóveis são bens de difícil ocultação; móveis e dinheiro, ao contrário, podem ser transportados e dissimulados mais facilmente (Matheron, 2011: 260; TP, cap. 7, §19¹⁶ e cap. 8, §10). Por isso, no regime monárquico que projeta, Espinosa pode propor que todas as terras e imóveis sejam públicos, direcionando todo desejo de enriquecer para o comércio e as finanças. Já quanto ao tratamento dado aos juros – a remuneração do dinheiro, bem que se pode facilmente ocultar – a proibição de empréstimo a ju-

16 “Além disso, no estado natural, não há nada que cada um possa reivindicar menos para si e fazer seu por direito que o solo e tudo quanto lhes está ligado, porquanto não o pode esconder nem levar para onde quiser”.

ros ao estrangeiro não deve parecer uma contradição. Por duas razões: (a) embora a contratação de um empréstimo a juros possa ser facilmente ocultada, a cobrança judicial é parcialmente controlável quando o empréstimo é feito ao exterior porque, uma vez celebrado o *mútuo*, caso o devedor não pague, a lei local não conferirá qualquer *garantia* ao desejo do credor de receber, mesmo que o devedor tenha bens na cidade; e (b) nem a cobrança de juros ou, menos ainda, o desejo de acumulação que a sustenta, estão proibidos: ambos estão, na verdade, orientados para a circulação interna. (TP, cap. 7, §8º).

Mas isso se diz em termos muito gerais. Porque existem, além das condições gerais, condições e orientações específicas, caso a caso, a atentar no que diz respeito ao regramento da propriedade. O problema político da propriedade em Espinosa é que ela é, não o resultado de um desejo, o do proprietário, mas um complexo social de desejos, dentro de uma certa proporção social de desejos. É comum nos textos políticos Espinosa fazer ressalvas quanto à atenção para a análise específica das condições sociais e históricas de cada cidade. Porque, embora parta da experiência histórica e cite diversos exemplos concretos de boas e más medidas institucionais para sustentar seus argumentos (desde hebreus, atenienses, romanos e macedônios até genoveses, aragoneses, ingleses e holandeses), as medidas institucionais propostas pelo filósofo são construídas em tese, sem consideração deste ou daquele caso específico. Orientam-se pela razão, nos limites das várias e conjugadas experiências históricas e segundo variem os regimes de governo; mas não são propostas específicas para casos específicos. Por isso, cabe complementar as condições gerais com condições específicas, investigando a compleição social (cf. Moreau: 2010) desta ou daquela cidade, sua história, natureza do lugar, costumes. Toda lei sobre propriedade, situada no tempo e no espaço, deve considerar questões específicas como estas: (a) quais são os desejos concretos que determinada medida institucional atinge, tanto para favorecer como para desfavorecer? (b) qual é o resultado da implantação dessa medida, no presente, para a proporção de desejos que define a coesão social? (c) se a medida impõe sacrifícios no presente, em vista de um benefício maior no futuro, como produzir a compreensão da maioria e regenerar a multidão de desejos em favor do novo arranjo

sociopolítico? (d) há riscos de a esperança do benefício futuro ser frustrada a ponto de a medida ser, não no presente, mas no futuro, causa efetiva da desproporção de desejos e da ruína da cidade? (e) qual é a dimensão da relação entre custo e benefício desses riscos? ¹⁷

17 As principais passagens que apoiam o raciocínio deste parágrafo são estas. E, IV, prop. 9 e cor: “[u]m afeto cuja causa imaginamos estar agora presente a nós é mais forte do que se imaginássemos a mesma não estar”; “[a] imagem de uma coisa futura ou passada, isto é, de uma coisa que contemplamos com relação ao tempo futuro ou passado, excluído o presente, é mais fraca (sendo iguais as outras condições) do que a imagem de uma coisa presente; e, consequentemente, o afeto para com uma coisa futura ou passada é mais brando (sendo iguais as condições) do que um afeto para com uma coisa presente.” E, IV, prop. 10: “[p]ara com uma coisa futura que imaginamos que depressa acontecerá, somos afetados mais intensamente do que se imaginássemos que seu tempo de existir dista mais do presente; e também somos afetados mais intensamente pela memória de uma coisa que imaginamos não ter passado há muito tempo do que se imaginássemos não ter passado há muito tempo do que se imaginássemos que a mesma passou há muito tempo.” TTP, cap. 18 (antes do exemplo da revolução inglesa comandada por Cromwell): “daí o povo mudar tantas vezes de tiranos sem nunca abolir a tirania...”; TP, cap. 7, §3º: “[t]odos reconhecem que o dever de quem detém o estado é conhecer sempre a situação e a condição do estado, velar pela salvação comum de todos e executar tudo quanto é útil à maior parte dos súditos”; §26: “Quem quiser olhar para eles [os fundamentos do melhor estado monárquico] com alguma atenção observará facilmente a sua coerência, ou seja, a proporção do estado. Resta somente advertir que eu aqui penso no estado monárquico que uma multidão livre institui, o único a que podem aplicar-se tais fundamentos. Com efeito, uma multidão que se habituou a outra forma de estado não poderá, sem grande perigo de desabamento, remover os fundamentos tradicionais de todo o estado e mudar toda a sua arquitetura”; §30 (pouco antes do exemplo do domínio dos aragoneses por Castela): “ainda que nenhum estado, que eu saiba, tenha sido instituído segundo todas estas condições que dissemos, poderíamos contudo mostrar, até pela própria experiência, que esta é a melhor forma do estado monárquico, se quisermos considerar as causas da conservação de qualquer estado não bárbaro e as do seu desabamento”; TP, cap. 8, §37: “[s]ei que [...] há muitos que aprovam a deliberação dos genoveses de não escolherem os juízes entre patrícios, mas dentre estrangeiros. A mim, no entanto, considerando a coisa em abstrato, parece-me absurdo [...]. Com efeito, que outra coisa são os juízes senão intérpretes das leis? Estou, por isso, convencido de que os genoveses, também neste assunto, atenderam mais à compleição da sua nação que à natureza mesma deste estado. Portanto, nós, que consideramos a coisa em abstrato, temos de excogitar quais os meios que mais de acordo estão com a forma deste regime”; TP, cap. 10, §7º (após tratar do endividamento dos patrícios): “para além destas, podem excogitar-se, em qualquer estado, outras medidas consentâneas com a natureza do lugar e a compleição da nação, velando principalmente para que os súditos cumpram o seu dever mais espontaneamente que coagidos pela lei”.

3 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A propriedade simples – típica do aparato jurídico-político necessário à afirmação histórica do capitalismo – é uma *forma* que se pretende única e fungível para a relação homens-coisas: quaisquer que sejam os homens e seus desejos, quaisquer que sejam as coisas e suas utilidades, a ação daqueles sobre estas seria tendencialmente a da apropriação e o regime adequado para atender à ação dos homens sobre as coisas seria o do *direito subjetivo de propriedade*, isto é, um poder do indivíduo garantido (como direito natural, direito humano ou direito fundamental) *contra* o desenvolvimento imprevisível dos processos sociais e políticos. Essa concepção simplificada da propriedade tem em sua base uma perspectiva individualista de sociedade, que põe o “eu” como premissa do “nós” e, conseqüentemente, o “meu” como condição inicial da política, sendo uma das primeiras funções da política conservar a propriedade.

Este artigo não confronta diretamente essa noção simplificada da propriedade, opondo-lhe o texto de Espinosa e seu sentido. O confronto existe, mas é indireto e liminar. Havia (e há ainda) algo anterior a fazer: estabelecer, em si mesmo, o problema da propriedade privada segundo a própria obra do filósofo e a lógica que propõe, já que a literatura a respeito é tímida e o tema exige debate mais amplo. O objetivo pretensioso deste artigo, em suas duas partes, foi o de continuar trabalhos específicos sobre a propriedade privada em Espinosa, como o de Matheron (2011: 253-266), e contribuir com o processo de eliminação definitiva da lacuna.

Mas não deixa de martelar na mente a pergunta: existem vetores com potência original na obra de Espinosa, ou seja, vetores que proponham o problema da propriedade privada por caminhos diferentes daqueles da simplificação, característica da relação capitalista homens-coisas? No fundo, o que move a pesquisa é essa pergunta e a expectativa de que conceitos e argumentos espinosistas apresentem uma alternativa. Mesmo que não seja possível, ainda, responder com segurança à questão, quero finalizar o artigo com duas hipóteses para desenvolvimento e avaliação.

Primeira hipótese: a lógica espinosista é hostil à relação capitalista homens-coisas porque funda a política sobre *direitos comuns*, e

não sobre *direitos subjetivos* dos indivíduos. Segunda hipótese, dependente e complementar: tal lógica também é hostil à relação capitalista homens-coisas na medida em que a política se desenvolve, em Espinosa, segundo proporções sociais de direitos ou desejos, ou seja, segundo uma perspectiva orientada para a coesão social, e não segundo a perspectiva individual típica do *interesse próprio* e do *desejo de acumular* ou *enriquecer*.

Não raramente acontece de encontrarmos alinhamentos duvidosos da filosofia política de Espinosa com o processo de afirmação do capitalismo – e, conseqüentemente, com o regime de propriedade de que depende. Será necessário enfrentá-los no desenvolvimento das hipóteses sugeridas. Por exemplo: Michel Villey alinha Espinosa a Hobbes e Locke no que denomina “epistemologia moderna dos *direitos subjetivos*”, tão cara ao capitalismo (Villey, 1969: 141-2). Não existe em si *direito subjetivo de propriedade* em Espinosa, como visto na parte 1 do artigo. Mas, para desenvolver a primeira hipótese, é importante levar a sério o alinhamento e pôr em confronto, com o mesmo rigor e profundidade, as concepções de propriedade privada nos três autores, Espinosa, Hobbes e Locke, destacando as características importantes em cada um para demonstrar os aspectos que podem coincidir e aqueles que se afastam.

Outro exemplo: Albert Hirschman (2002) e Henry Méchoulan (1992) também parecem exagerar na aproximação histórica de Espinosa com o avanço do capitalismo no século XVII. A tese de Hirschman é de que, embora o objetivo da *Ética* fosse outro, Espinosa compõe um time de filósofos que deseja vencer as *paixões violentas*, próprias do etos nobiliárquico, e promover a paz por meio do favorecimento de comportamentos dirigidos pelo interesse privado, como que por uma isca, para *paixões brandas* (como seria a avareza).¹⁸ A hipótese de Méchoulan, por sua vez, é a de que existiria uma causalidade circular envolvendo liberdade política, produtividade e circulação de dinheiro na obra de Espinosa, como reflexo de seu elogio à cidade de Amsterdam e de algumas passagens da obra. Sem o terem afirmado explicitamente, as duas teses precisam aceitar, como decorrência lógi-

18 Uma crítica contundente desse alinhamento de Espinosa já foi feita por Marilena Chauí: Chauí, 2011: 143 e ss.

ca, a conclusão de que o *interesse próprio* e o *desejo de acumular* – ou seja, aspectos de *mercado* – seriam o centro informador do manejo dos afetos na política espinosista. Não são. A política dá as cartas, não o mercado: o projeto político de Espinosa visa a favorecer a multiplicação da *razão*. Ainda assim, estimulados pelos importantes trabalhos de Hirschman e Méchoulan, para enfrentar a segunda hipótese que proponho convém futuramente pormos a obra de Espinosa em diálogo com quem efetivamente fez, por outros meios, o elogio do *interesse próprio* e do *desejo de acumular ou enriquecer*, como Adam Smith e David Ricardo; bem como, de outro lado, a sua crítica mais contundente, como Marx e Engels. Em que medida os vetores espinosistas sobre a propriedade se aproximam ou se afastam dos propostos por esses autores?

Eis um amplo projeto de pesquisa, que exige o tempo e a dedicação de todos aqueles que se afetarem pela mesma questão: temos a partir de Espinosa uma alternativa segura para ousar abrir novas estradas e descobrir outros destinos para a relação homens-coisas – que, afinal, sendo um complexo de desejos, é uma relação social, uma relação homens-homens? O longo percurso do artigo *tende* para a afirmativa.



REFERÊNCIAS¹⁹

OBRA E TRADUÇÕES DE ESPINOSA

B. de S. Opera Omnia – disponível em <http://spinozafilo.blogspot.com.br/p/obras-de-spinoza.html> . Último acesso: 27/07/2017

ESPINOSA, B. **Ética**. São Paulo: Trad. Grupo de Estudos Espinosanos – USP, EDUSP, 2015. (edição bilíngue).

ESPINOSA, B. **Tratado da Emenda do Intellecto**. Campinas: Trad. Cristiano Novaes de Rezende: Editora da Unicamp, 2015. (edição bilíngue).

ESPINOSA, B. **Tratado Político**. São Paulo: Trad. Diogo Pires Aurélio: Martins Fontes, 2009.

ESPINOSA, B. **Tratado Teológico-político**. 2. ed. São Paulo: Trad. Diogo Pires Aurélio, Martins Fontes, 2008.

Spinoza, B. **Correspondance**. Paris: Trad. Maxime Rovère, Flammarion, 2010.

ESPINOSA, B. **Ética**. 3. ed. Belo Horizonte: Trad. Tomaz Tadeu: Autêntica, 2013. (edição bilíngue).

DEMAIS AUTORES CLÁSSICOS

GROTIUS, Hugo. **O direito da guerra e da paz**. 2. ed. Ijuí, trad. Ciro Mioranza: Unijuí, 2005, v. I.

GROTIUS, Hugo. **De la libertad de los mares**. Madrid, trad. Luis Garcia Arias: Instituto de Estudios Políticos, 1956.

HOBBS, Thomas. **Leviatã ou matéria, forma e poder de um Estado eclesiástico e civil**. In: Os pensadores. 4. ed. São Paulo, trad. João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva: Nova Cultural, 1988, (2 volumes).

HOBBS, Thomas. **Diálogo entre um filósofo e um jurista**. São Paulo, trad. Raul Fiker: Edipro, 2015.

LOCKE, John. **Dois tratados sobre o governo civil**. São Paulo, trad. Julio Fischer: Martins Fontes, 2005.

MOLIÈRE. **O avarento**. Porto: Livraria Char-dron de Léo Irmão, 1925.

¹⁹ Referências citadas no texto, assim como as consultadas que, embora não citadas, foram importantes fontes indiretas para a formação dos argumentos.

FONTES SECUNDÁRIAS

ABREU, J. M. M. **O problema da propriedade privada a partir de Espinosa**. Orientador – Francisco de Guimaraens; coorientador – Mauricio Rocha. Rio de Janeiro: PUC-Rio, Departamento de Direito, 2017. Disponível em: http://www2.dbd.puc-rio.br/pergamum/tesesabertas/1321687_2017_completo.pdf. Último acesso: 07.08.2018.

ABREU, J. M. M. A apropriação de bens e a propriedade a partir de Spinoza: apresentação de uma hipótese. In: **Revista Conatus**. Fortaleza: UECE, v.7, n. 14, dez.2013. Disponível em: file:///C:/Users/VISIT06/Downloads/A_apropriacao_de_bens_e_a_propriedade_a.pdf. Último acesso em: 07.08.2018.

ACHBAR, Mark; ABBOTT, Jennifer; BAKAN, Joel (diretores). **The corporation**. Canadá, Filme de 2003 – disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=Zx0f_8FKMrY. Último acesso: 30/01/2017.

AURÉLIO, Diogo Pires. Introdução. In: **Tratado Político**. São Paulo, trad. Diogo Pires Aurélio: Martins Fontes, 2009, p. VII a LXVII

AURÉLIO, Diogo Pires. Introdução. In: **Tratado Teológico-Político**. São Paulo, trad. Diogo Pires Aurélio: Martins Fontes, 2008, p. XI a CXV.

BOVE, Laurent. Direito de guerra e direito comum na política spinozista. In: **Revista Conatus**. Fortaleza: v.2, nº4, dez.2008, p. 91-7.

CANTO-SPERBER, Monique (org.) **Dicionário de Ética e Filosofia Moral**. São Leopoldo: Unisinos, 2007 (2 volumes)

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

CHAUI, Marilena. **Desejo, paixão e ação na Ética de Espinosa**. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

CHAUI, Marilena. **A nervura do real**. São Paulo: Companhia das Letras, 2006a.

CHAUI, Marilena. **A nervura do real – notas bibliográficas e índices**. São Paulo: Companhia das Letras, 2006b.

DELEUZE, Gilles. **Spinoza et le problème de l'expression**. Paris: Éditions de Minuit, 1969.

CHAUI, Marilena. **Espinosa: filosofia prática**. São Paulo: Escuta, 2002.

CHAUI, Marilena. Instincts et institutions. In: **L'île déserte: textes et entretiens 1953-1954**. Paris: Paradoxe – éditions de minuit, 2002.

FERREIRA, Maria Luísa Ribeiro. **Uma suprema alegria: escritos sobre Espinosa**. Coimbra: Quarteto, 2003.

FONTANIER, Jean-Michel. **Vocabulário latino da filosofia**. São Paulo: VWF Martins Fontes, 2009.

FRANÇA. **Code Civil**. (versão original). In.: http://geneaduclos.free.fr/docs/Code%20Civil%20des%20Francais_1804.pdf. Último acesso: 19/03/2017.

FREITAS, Frei Serafim. **Do justo império asiático dos portugueses**. Lisboa: Instituto Nacional de Investigação Científica, 1983.

GOLDSCHMIDT, Victor. *La place de la théorie politique dans la philosophie de Spinoza*. In: **Manuscrito**. Universidade estadual de Campinas, São Paulo, t. II-1, out. 1978, p. 103-122.

GROSSI, Paolo. **História da propriedade e outros escritos**. Rio de Janeiro: Renovar, 2006.

GUIMARAENS, Francisco de. **Direito, ética e política em Spinoza**. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2010.

HIRSCHMAN, Albert O. **As paixões e os interesses**. Rio de Janeiro: Record, 2002.

KLEVER, Wim. O spinozismo disfarçado de Locke (parte 1). Trad. Victor Fiori Augusto. Rev. Técnica Fernando Bonadia de Oliveira. **Revista Conatus**. Fortaleza: UECE, v.7, n. 13, jan. a jun. 2013, p. 85-110.

KLEVER, Wim. O spinozismo disfarçado de Locke (parte 2). Trad. Victor Fiori Augusto. Rev. Técnica Fernando Bonadia de Oliveira. **Revista Conatus**. Fortaleza: UECE, v.8, n. 15, jul. 2014, p. 103-133.

LAMB, Charles e Mary. **Contos de Shakespeare**. São Paulo: Saraiva, s.d., v.1.

LAZZERI, Christian. **Droit, pouvoir et liberté – Spinoza critique de Hobbes**. Paris : PUF, 1998.

- LORDON, Frédéric. **A sociedade dos afetos – por um estruturalismo das paixões**. Campinas: Papirus, 2015.
- MACPHERSON, C. B. Os direitos humanos como direitos de propriedade. In.: **Ascensão e queda da justiça econômica e outros ensaios**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1991.
- MACHEREY, Pierre. **Introduction à l'Étique de Spinoza – la quatrième partie**. Paris: PUF, 1995.
- MACHEREY, Pierre. **Introduction à l'Étique de Spinoza – la troisième partie**. Paris: PUF, 1997.
- MARTINS, Maurício Vieira. **Marx com Espinosa: em busca de uma teoria da emergência**. In: *Crítica Marxista*. São Paulo: n° 22, 2010, p. 32-54.
- MATHERON, Alexandre. **Individu et communauté chez Spinoza**. Paris: Éditions de Minuit, 1988.
- MATHERON, Alexandre. **Études sur Spinoza et les philosophies de l'âge classique**. Lyon: ENS Éditions, 2011.
- MÁXIMO, Ricardo. **Segurança pública, direitos humanos e afetividade – 1ª parte**. Aula de 26/01/2016, disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=FwRoSmjpvdo>. Último acesso: 30/07/2017.
- MÉCHOULAN, Henri. **Dinheiro e liberdade: Amsterdam no tempo de Spinoza**. Trad. Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Zahar, 1992
- MOREAU, Jean-Pierre. *El concepto de ingenium en la obra de Spinoza (I)*. In.: **Revista Electrónica del pensamiento moderno**. Madrid, n.1: Universidad Complutense, jan. a jun. 2009, p. 3-12.
- MOREAU, Jean-Pierre. *El concepto de ingenium en la obra de Spinoza. (II) El ingenium del Pueblo e el alma del Estado*. In.: **Revista Electrónica del pensamiento moderno**. Madrid, n.3: Universidad Complutense, jan. a jun. 2010, p. 80-93.
- MURPHY, Liam e NAGEL, Thomas. **O mito da propriedade – os impostos e a justiça**. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- NEGRI, Antonio. **A anomalia selvagem**. São Paulo: Editora 34, 1993.
- NEGRI, Antonio. **O poder constituinte – ensaio sobre as alternativas da modernidade**. Trad. Adriano Pilatti. Rio de Janeiro: DP&A, 2002.
- OLIVEIRA, Fernando Bonadia. **Coerência e comunidade em Espinosa**. São Paulo: Tese de Doutorado apresentada ao Departamento de Filosofia da USP, 2015. Disponível em: <http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8133/tde-11012016-144435/es.php>. Último acesso: 28/07/2017.
- OVEJERO, Félix. **Incluso um pueblo de demonios: democracia, liberalismo, republicanismo**. Córdoba: Katz, 2009.
- POLANYI, Karl. **A grande transformação – as origens de nossa época**. 2. ed. Rio de Janeiro: Elsevier, 2012.
- RAMOND, Charles. *Qu'est-ce qui est 'utile' ? (à propos d'une notion cardinale de la philosophie de Spinoza)*. In: **Spinoza et la pensée moderne**. Paris: LHarmattan, 1998, p. 337-370.
- ROCHA, Maurício. **Spinoza & a filosofia – círculo de leitura**. Página eletrônica disponível em <http://spinozafilo.blogspot.com.br/>. Último acesso: 28/07/2017.
- ROVÈRE, Maxime. *Présentation*. In.: **Spinoza, B. Correspondance**. Paris, trad. Maxime Rovère: Flammarion, 2010, p. 7-41.
- SANTIAGO, Homero. Um conceito de classe. In: **Cadernos Espinosanos**. Nº 30, 2014, p. 24-48.
- SOUZA, Elton Luiz Leite de. **Filosofia do Direito, Ética e Justiça**. Porto Alegre: Nuria Fabris, 2004.
- TATIÁN, Diego. *Spinoza y la paz*. In.: **Spinoza y el don de la filosofía**. Buenos Aires : Colihue, 2012.
- TOSI, Renzo. **Dicionário de sentenças latinas e gregas**. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- VILLEY, Michel. **Seize essais de Philosophie du Droit**. Paris: Dalloz, 1969.
- VILLEY, Michel. **Filosofia do Direito – definições e fins do direito; os meios do direito**. São Paulo: Martins Fontes, 2003.





ALGUMAS CONSIDERAÇÕES SOBRE OS POSTULADOS DA *ÉTICA* DE SPINOZA RELATIVAMENTE AOS *ELEMENTOS* DE EUCLIDES

JORGE GONÇALVES DE ABRANTES *

1 PRÓLOGO

O grande e famoso tratado de matemática da Antiguidade, *Os elementos*, de autoria de Euclides de Alexandria, o mais notório geômetra da Grécia clássica, foi a primeira obra matemática a ser concebida conforme um método dedutivo-sintético puramente geométrico, na qual está exposta e demonstrada uma densa e larga coleção de resultados matemáticos. Esse amplo e robusto tratado geométrico inaugura e consolida o modelo (e o método) euclidiano de demonstração, que, além de operar uma dedução estritamente geométrica, opera uma exposição lógico-formal em que se parte de um grupo de premissas ditas e tidas indemonstráveis, a fim de demonstrar um conjunto de conclusões e resultados conhecidos de antemão. Tais premissas são tratadas e aceitas como declarações evidentes e determinadas por si mesmas, e são de três tipos, a saber, *definição*, *postulado* e *axioma*; mas consideraremos aqui apenas os postulados. (Cf. DE ABRANTES, 2018; 2020).

Os postulados euclidianos possuem *status* de noções particulares e/ou conceitos específicos, pois são responsáveis por garantir a existência daquelas coisas declaradas no enunciado das definições. Assim, o postulado, além de ser uma sentença restrita, é também uma sentença requerente, pois o conteúdo do seu enunciado requerer algo que corrobore aquilo declarado na definição. Ao tratar de coisas específicas, os postulados são encarados como premissas básicas relativas a um determinado ramo do saber ou da ciência, de modo que são considerados verdades particulares, e por isso são aceitos como *princípios de demonstração*. Em suma, o postulado euclidiano é a sentença que encerra verdades peculiares e exclusivas referentes às coisas enunciadas nas definições. (Idib, 2018).

* Mestre em filosofia pela Universidade Federal da Paraíba. E-mail: phisikys@gmail.com.

Sabemos que a Tradição filosófico-científica do Seiscentos foi, em grande medida, influenciada pelo rigor e pelo êxito demonstrativo dos *Elementos* de Euclides, especialmente Spinoza, que concebeu seu grande tratado de filosofia, *Ética demonstrada em Ordem Geométrica*, conforme a maneira euclidiana de demonstrar. (Idib, 2019). Embora Spinoza tenha se servido da ordem dedutivo-sintética dos *Elementos* de Euclides para compor sua *Ética*, há diferenças e divergências flagrantes entre um e outro, tanto na forma como no conteúdo, de modo que apontaremos aqui algumas dessas distinções. Assim, em vista das possíveis distinções entre os postulados euclidianos e spinozanos, pretendemos examinar doravante os postulados da *Ética*.

2 POSTULADOS SPINOZANOS

A disposição/composição da *Ética* referente aos seus postulados é como se segue: a Primeira Parte não apresenta postulados; a Segunda Parte apresenta seis postulados; a Terceira Parte apresenta dois postulados; a Quarta e Quinta Parte não apresentam postulados. Assim, a Parte 2 declara os seguintes postulados¹:

- I. O corpo humano é composto de muitíssimos indivíduos (de natureza diversa), cada um dos quais é assaz composto.
- II. Dos indivíduos de que o corpo humano é composto, alguns são fluidos, alguns moles e, por fim, alguns duros.
- III. Os indivíduos componentes do Corpo humano e, conseqüentemente, o próprio Corpo humano, são afetados pelos corpos externos de múltiplas maneiras.
- VI. O Corpo humano precisa, para se conservar, de muitíssimos outros corpos, pelos quais é continuamente como que regenerado.
- V. Quando uma parte fluida do Corpo hu-

1 SPINOZA, 2015, pp. 161-163.

mano é determinada por um corpo externo a atingir amiúde uma outra mole, ela muda a superfície desta última e como que imprime nela alguns vestígios do corpo externo que a impeliu.

VI. O Corpo humano pode mover os corpos externos de múltiplas maneiras e dispô-los de múltiplas maneiras.

E a Parte 3 enuncia os seguintes postulados²:

I. O Corpo humano pode ser afetado de muitas maneiras pelas quais sua potência de agir é aumentada ou diminuída, e também de outras que não tornam sua potência de agir nem maior nem menor.

Este Postulado ou Axioma apoia-se no Postulado I e Lemas 5 e 7, que podem ser vistos depois da Prop. 13 da parte 2.^{3*}

II. O Corpo humano pode padecer muitas mudanças, retendo, contudo, as impressões ou vestígios dos objetos (*sobre isso, ver Post. 5 da parte 2*) e, conseqüentemente, as mesmas imagens das coisas; *sobre cuja Def., ver Esc. Prop. 17 da parte 2.*^{4**}

2 Ibid, pp. 237-239.

3* Lema 5: “Se as partes componentes de um Indivíduo se tornam maiores ou menores, mas em proporção tal que, como dantes, todas conservam umas com as outras a mesma proporção de movimento e de repouso, da mesma maneira o Indivíduo manterá a sua natureza de antes sem nenhuma mudança de forma.” (SPINOZA, 2015, p. 159). Lema 7: “Além disso, um Indivíduo assim composto mantém a sua natureza, quer se mova por inteiro, quer esteja em repouso, quer se mova em direção a este, ou àquele lado, contanto que cada parte mantenha o seu movimento e que o comunique às outras como dantes.” (Id, ibid).

4** Proposição 17: “*Se o Corpo humano é afetado de uma maneira que envolve a natureza de um Corpo externo, a Mente humana contemplará esse mesmo corpo externo como existente em ato ou como presente a si até o Corpo ser afetado por uma afecção que exclua a existência ou a presença daquele mesmo corpo.*” Escólio: “Vemos, pois, de que maneira pode ocorrer que contemplemos como que presentes coisas que não o são, tal como ocorre frequentemente. E pode ser que isso aconteça por outras causas; para mim, porém, basta ter mostrado aqui uma pela qual eu possa explicar a coisa como se a tivesse mostrado pela causa verdadeira; contudo, não creio desviar-me muito da verdadeira, visto que todos os postulados que assumi dificilmente contêm algo que não se constate pela experiência, da qual não nos é lícito duvidar depois que mostramos que o Corpo humano existe tal como o sentimos (*ver Color. após a Prop. 13 desta parte*). Ademais (*pelo Corol. Preced. e Corol. 2 da Prop. 16 desta parte*), entendemos claramente qual diferença há entre uma ideia, por ex. a de Pedro, que constitui a essência da Mente do próprio Pedro, e a ideia do próprio Pedro que está em outro homem, digamos Paulo. Com efeito, a primeira ex-

Notemos que os postulados spinozanos são petições referentes às definições⁵, pois os enunciados deles se apresentam como sentenças requerentes quanto às condições de garantia de realização e constituição daquilo que é e está designado nas referidas definições. Notemos também que os postulados spinozanos tratam de especificidades referentes àquelas coisas declaradas nas supracitadas definições, isto é, particularidades, de modo que isso implica em dizer que não carecem de demonstração. Assim, por cumprir e satisfazer estes critérios, concluímos que o conceito spinozano de postulado, incluindo a função dele, se parece em muito com aquele de Euclides, apesar de algumas diferenças interessantes e controversas.

As prováveis diferenças surgem quando examinamos os postulados I e II da Parte 3. Notemos que o postulado III apresenta uma identidade e/ou equivalência entre axioma e postulado, sugerindo que ambos são uma e só coisa, ou seja, que possuem mesma significação e mesma função. Isso é bastante controverso, pois enquanto o postulado refere-se a peculiaridades, o axioma refere-se a generalidades. Este impasse persiste sem solução definitiva porque Spinoza jamais mencionou nos escritos conhecidos dele o que entendia por postulado, tanto em sua *correspondência epistolar* quanto em

*plica diretamente a essência do Corpo do próprio Pedro, e não envolve a existência senão enquanto Pedro existe; a segunda, porém, indica mais a constituição do corpo de Paulo do que a natureza de Pedro, e por isso, enquanto durar essa constituição do corpo de Paulo, a Mente de Paulo, ainda que Pedro não exista, contudo o contemplará como presente a si. Ademais, para empregarmos as palavras usuais, chamaremos imagens das coisas as afecções do Corpo humano cujas ideias representam os Corpos externos como que presentes a nós, ainda que não reproduzam as figuras das coisas. E quando a Mente contempla os corpos desta maneira, diremos que imagina. E aqui, para começar a indicar o que seja o erro, eu gostaria que se notasse que as imaginações da mente, consideradas em si mesmas, nada contêm de erro, ou seja, a Mente não erra pelo fato de imaginar, mas erra somente enquanto se considera que ela carece da ideia que exclui a existência das coisas que imagina presentes a si. Pois se a mente, quando imagina coisas não existentes como presentes a si, simultaneamente soubesse que tais coisas não existem verdadeiramente, decerto atribuiria esta potência de imaginar à virtude de sua natureza, e não ao vício; sobretudo se esta faculdade de imaginar dependesse de sua só natureza, isto é (*pela Def. 7 da parte 1*), se esta faculdade de imaginar da mente fosse livre.” (Ibid, pp. 167-169).*

5 Aqui nos referimos às definições das partes 1, 2 e 3, às quais os referidos postulados estão atrelados.

suas obras filosóficas.

Outro impasse dá-se quando Spinoza aponta que o supracitado postulado apoia-se no postulado II da Parte 2, já que se espera que um postulado seja um *indemonstrável* e que faça referência somente àquelas coisas que são e estão postas nas definições às quais fazem referência, ou, dito de outra forma, que se reportem somente ao conteúdo das definições que estão atrelados. Mas, neste mesmo postulado, o que causa maior impasse é o fato de que Spinoza o condiciona aos Lemas 5 e 7 subsequentes da Proposição 13 da Parte 2. Isso é bastante controverso, porque os postulados devem ter *status* de *princípios* e devem ensejar e corroborar as demonstrações dos lemas, e não o contrário; além de que, numa axiomática, os postulados são aquelas sentenças autoevidentes e predecessoras das proposições a demonstrar. A mesma ponderação pode ser direcionada ao postulado II da Parte 3 devido à menção que Spinoza faz ao Escólio da Proposição 17.⁶

Assim, por conta desses impasses e controvérsias, seria plausível que se levantasse a indagação acerca da legitimidade dos postulados spinozanos, ou seja, perguntar-se-ia até que ponto se pode considerar que os postulados de Spinoza são legítimos e autênticos postulados, mesmo que tenham jaez de petição e mesmo que tratem de peculiaridades fundamentais declaradas nas definições.

Por outro lado, há ainda a questão referente à natureza das coisas que são tratadas e solicitadas neles. Nesse aspecto, observamos que os postulados spinozanos não designam e não tratam de propriedades geométricas, tampouco a natureza daquilo declarado ou exigido neles é geométrica, de modo que a constatação de que os postulados spinozanos não são geométricos é inequívoca e patente.

No entanto, apesar da plausibilidade dessas observações e inquirições, julgamos ser importante e necessário fazer algumas ressalvas. Em uma ciência positiva, postulado é postulado. Na filosofia, porém, o pensador dá-se a licença de perguntar-se a si mesmo e arriscar uma explicação acerca da origem do postulado. Devemos convir que a legitimidade somente pode ser cobrada ao cientista, não ao filósofo, dado que o pensar filosófico jamais pode ser

considerado ilegítimo, mesmo que seja incompreensível. Além disso, devemos convir também que a cobrança e/ou a exigência de critérios de legitimidade trariam censura ao pensar e ao fazer filosóficos, algo que não caberia nem poderia haver na filosofia. Os postulados spinozanos são postulados filosóficos (metafísico-ontológicos), não epistêmico-científicos, de modo que são geométricos da forma como o próprio filósofo os designa conforme a ordem e a maneira demonstrativa dos geômetras euclidianos. A questão interessante e pertinente aqui poderia ser a seguinte: por que Spinoza relaciona isso com o que ele chama de *mos geometricus*?

3 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Portanto, ao examinarmos e discutirmos os postulados spinozanos, tendo por referência o tratado euclidiano, apontamos alguns impasses problemáticos, tais como:

- (a) identidade e equivalência entre postulado e axioma;
- (b) submissão de postulados a lemas e escólios;
- (c) ausência de propriedades geométricas nos postulados.

Além de os postulados spinozanos não tratarem de coisas geométrico-matemáticas, não apresentam propriamente caráter de petição relativamente ao conteúdo das definições às quais estão atrelados. Em vista desses aspectos diferenciadores, concluímos o seguinte:

- (1) os postulados spinozanos são distintos dos postulados euclidianos;
- (2) os postulados spinozanos não são geométricos, assim como o são os postulados euclidianos;
- (3) os postulados spinozanos não possuem propriamente *status* de *postulado*, de modo que o postulado spinozano não é propriamente um postulado, isto é, não é um postulado à maneira clássica de Euclides.

Por fim, embora entendamos que tais inquirições sejam relevantes e pertinentes, consideramos que se faz necessário pontuar algumas ressalvas e observações importantes relativamente à axiomática spinozana. A forma como Spinoza declara os pressupostos de seu sistema

⁶ Vide notas (*) e (*).

filosófico-axiomático é bastante inovadora e original para a época dele, pois, além de se distinguir de Euclides em grande medida, apresenta os seguintes aspectos: (P₁) o postulado deixa de ser um princípio de demonstração estritamente relacionado à definição; (P₂) o postulado deixa de ser um princípio de verdade em si e por si mesmo, passando a ter sua evidência assentada e asseverada por lemas, escólios e corolários, passando a adquirir um certo jaez de proposição (demonstrável); (P₃) o postulado não está necessariamente condicionado pela definição, já que passa a adquirir alguma equidade com os axiomas.



REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

DE ABRANTES, J. G. Algumas considerações sobre as definições da *Ética* I de Spinoza relativamente aos *Elementos* de Euclides. **Cadernos Espinosanos**, São Paulo, (43), 307-344, 2020. (<https://doi.org/10.11606/issn.2447-9012.espinosa.2020.165543>).

DE ABRANTES, J. G. O método geométrico euclidiano. **Revista Conatus - Filosofia de Spinoza**, Fortaleza, 10(20), 57-68, 2018. (<https://revistas.uece.br/index.php/conatus/article/view/1628>).

DE ABRANTES, J. G. Algumas considerações sobre o método geométrico no Seiscentos: Descartes, Hobbes e Pascal. **Revista Conatus - Filosofia de Spinoza**, Fortaleza, 11(21), 43-54, 2019. (<https://revistas.uece.br/index.php/conatus/article/view/4634>).

EUCLIDES. **Os elementos**. São Paulo: EdUNESP, 1. ed., 2009.

SPINOZA, B. Correspondência [parcial]. In: SPINOZA, B. **Espinosa**. São Paulo: Abril Cultural, 3. ed., 1983, p. 367-391.

SPINOZA, B. **Ética demonstrada em ordem geométrica**. 1. ed. São Paulo: EdUSP, 2015.



ACERCA DO ATRIBUTO E SUA DEFINIÇÃO EM ESPINOSA

LUIS MARCELO RUSMANDO *

Por meio das definições 3 e 5 da *Ética* I, Espinosa estabelece o critério da existência substancial e da existência modal, e, assim, apresenta o tipo de coisas comportado pela ontologia de sua filosofia, a saber, (i) substância: “[...] aquilo que existe em si mesmo e que por si mesmo é concebido, isto é, aquilo cujo conceito não exige o conceito de outra coisa do qual deva ser formado” (E I, def. 3), e (ii) modo: “[...] as afecções da substância, ou seja, aquilo que existe em outra coisa, por meio da qual é também concebido” (E I, def. 5). Conforme expressa a definição de modo, este é uma afecção da substância, o que nos autoriza a afirmar que, de acordo com a ontologia espinosana, tudo o que existe ou é uma substância ou é um modo de uma substância, e, assim, considerando o critério da existência modal, que o modo não poderia existir nem ser concebido sem a substância.

Dentre o conjunto de definições que inauguram a *Ética*, Espinosa também apresenta a de atributo (E I, def. 4), nos impondo a tarefa de decifrar se a este cabe a existência substancial ou a existência modal. Se ponderamos a noção de atributo advinda da tradição filosófica¹, não duvidaríamos em afirmar que ao atributo compete a existência modal, por este ser uma coisa que, enquanto propriedade, decorre de outra, e, assim, mantém com esta uma relação de dependência (isto é, não existiria nem seria concebida sem a coisa à qual se refere ou pertence). Contudo, Espinosa é conciso ao distinguir *atributos*

* Universidade Estadual de Santa Cruz - UESC. mrusmando@uesc.br

1 Espinosa explica e critica o sentido dado pela tradição filosófica aos atributos divinos, em KV I, 7. Também, sobre a análise espinosana das propriedades divinas, advindas da tradição judaico-cristã, recomendamos ler: DELEUZE, Gilles. *Spinoza et le problème de l'expression*. Première Partie; Chapitre III: Attributs et noms divins. E sobre os atributos segundo os filósofos medievais, recomendamos a leitura de: WOLFSON, Harry A. *The Philosophy of Spinoza* I, p. 226-232.

e *propriedades*, ou *próprios*, como chama as propriedades no *Breve tratado*, onde, em diversos momentos, detém-se a evidenciar essa distinção²: enquanto o próprio é como um adjetivo que não seria entendido sem seu substantivo, o atributo tem caráter substantivo. Somos obrigados a assumir, assim, que ao atributo cabe a existência substancial, e, portanto, que é uma coisa que existe em si mesma e que por si mesma é concebida.

O texto espinosano corrobora tal afirmação; no *Breve tratado*, Espinosa não tem receio de chamar aos atributos de substâncias³, e, na *Ética*, não oscila nunca em afirmar que o atributo é concebido por si mesmo⁴, embora não chegue a afirmar a sua enseidade. Os problemas exegéticos surgem quando, por um lado, Espinosa define Deus como consistindo de infinitos atributos⁵, e, pelo outro, quando o filósofo demonstra que Deus compreende substância única⁶, além da qual nada pode existir nem ser concebido⁷. Desta maneira, cabe perguntar: se ao atributo cabe a existência substancial, de que maneira infinitos atributos existem na substância divina? Se Deus é substância única, e o atributo não existe nela como modo, isto é, como coisa ou propriedade que depende ontológica e

2 A respeito da distinção que Espinosa estabelece entre propriedades e atributos, recomendamos ler: RUSMANDO, Luis M. *Propriedades e atributos divinos no Breve tratado de Espinosa*. Em: Revista Conatus; Vol. 7, Nº 14, 2013, p. 53-58.

3 “Quanto aos atributos em que Deus consiste, eles não são senão substâncias infinitas, cada uma das quais deve ser infinitamente perfeita. [...]” (KV I, 7 [1] nota 1).

4 “Cada atributo de uma substância deve ser concebido por si mesmo” (E I, P 10).

5 “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.” (E I, def. 6).

6 “Além de Deus, não pode existir nem ser concebida nenhuma substância.” (E I, P 14).

7 “Tudo o que existe, existe em Deus, e sem Deus, nada pode existir nem ser concebido.” (E I, P 15).

epistemologicamente dela, qual a relação entre Deus e seus infinitos atributos?

Para tentarmos responder essas questões, pensamos ser apropriado partir da análise da definição de atributo da *Ética*, visto que esta compreende a obra madura de Espinosa e, ao certo, é onde o filósofo define concretamente atributo, o apresentando como um dos elementos fundadores do seu sistema filosófico. No entanto, cabe observar que essa definição compreende uma das mais problemáticas da *Ética*⁸, tendo suscitado diversas interpretações. Desta maneira, no presente artigo, ao tempo em que propomos analisar a definição em voga, considerando as suas várias acepções, propomos trazer à tona outros aspectos do sistema espinosano, e outros textos nos quais, direta ou indiretamente, Espinosa trata da questão dos atributos, a fim de apresentarmos caminhos possíveis para resolver os problemas interpretativos que advêm da definição que nos ocupa. Assim, longe de propormos chegar a uma resolução para as questões acima levantadas, propomos contextualizá-las e evidenciar a sua complexidade.

A DEFINIÇÃO DE ATRIBUTO DA *ÉTICA*

Espinosa define atributo da seguinte maneira:

Por atributo compreendo aquilo que, de uma substância, o intelecto percebe como constituindo a sua essência. (E I, def. 4)

Como acima referimos, a definição de atributo tem suscitado diversas interpretações, algumas das quais decorrem da (ou encontram sustento em) sua estrutura gramatical, a qual carrega três ambiguidades⁹.

A primeira diz respeito ao uso do termo *intelecto*, o qual demanda elucidar se Espinosa se refere com ele ao intelecto infinito (de Deus) ou ao intelecto finito (do homem).

Uma segunda ambiguidade diz respeito à relação direta entre a frase *como constituindo a sua essência* e os termos: (i) *aquilo que*, (ii) *intelecto*, e (iii) *percebe*, na sentença *aquilo que, de uma substância, o intelecto percebe como constituindo a sua essência*, na medida em que tal re-

lação nos impõe a tarefa de esclarecer se: (a) o atributo constitui a essência da substância; (b) o intelecto constitui a essência da substância; (c) o atributo é apenas uma percepção do intelecto.

Com efeito, se relacionamos diretamente a sentença em questão com cada um dos referidos termos, podemos interpretar a definição que nos ocupa das seguintes maneiras: (i-a) por atributo compreendo *aquilo que* constitui a essência da substância, conforme percebido pelo intelecto; (ii-b) por atributo compreendo aquilo que o *intelecto*, ao constituir a essência da substância, percebe desta; (iii-c) por atributo compreendo aquilo que o intelecto *percebe* da substância, como constituindo a essência desta.

É preciso notar que logo devemos descartar a interpretação (ii-b), visto que ela contraria francamente a ontologia espinosana; com efeito, pela *Ética* I, sabemos que o intelecto, seja finito ou infinito, é um modo de Deus¹⁰, do que se segue que ele não pode constituir a essência de uma substância, ou, em outras palavras, compreender aquilo que uma substância é em si mesma, mas antes deve compreender algo que dela depende para existir¹¹.

Uma terceira ambiguidade diz respeito ao significado do advérbio *como*, na sentença *como*

10 “Um intelecto em ato, quer seja finito, quer seja infinito, tal como a vontade, o desejo, o amor, etc., deve estar referido à natureza naturada e não à natureza naturante.” (E I, P31). “Por intelecto, com efeito (como é, por si mesmo sabido), não compreendemos o pensamento absoluto, mas apenas um modo definido de pensar, o qual difere de outros, tal como o desejo o amor, etc. Por tanto (pela def. 5), ele deve ser concebido por meio do pensamento absoluto, isto é (pela prop. 15 e pela def. 6), por um atributo de Deus que exprima a essência eterna e infinita do pensamento, de maneira tal que sem esse último ele não pode existir nem ser concebido. Por isso (pelo esc. da prop. 29), ele deve estar referido à natureza naturada e não à natureza naturante, o mesmo ocorrendo com os demais modos de pensar. C. Q. D”. (E I, P31, dem.). “A razão pela qual falo aqui de intelecto em ato não é porque eu admita que um intelecto exista em potência, mas porque, desejando evitar qualquer confusão, não quis falar senão daquilo que percebemos tão claramente quanto possível, isto é, da própria intelecção, uma vez que não há nada que percebamos mais claramente que isso. Não há nada, com efeito, que possamos compreender que não leve a um conhecimento mais perfeito da intelecção.” (E I, P31, esc.).

11 “[...] the intellect, whether finite or infinite, is a mode, and it is clear that a mode cannot constitute the essence of substance. [...] No version therefore that identifies the intellect with the essence of substance is acceptable, and this circumstance reduces the ambiguity in the present case [...]” HASEROT, Francis S. *Spinoza’s Definition of Attribute*, p. 500.

8 CHAUI, Marilena. *A nervura do real: imanência e liberdade em Espinosa*, Vol. 1, p. 806.

9 Para tratar das acepções interpretativas da definição de atributo da *Ética*, conforme a sua gramática, por parecer-nos a mais pormenorizada e completa, acolheremos a análise de Francis Haserot, exposta em: HASEROT, Francis S. *Spinoza’s Definition of Attribute*, p. 499-513.

constituindo a sua essência, uma vez que, de acordo com o uso dado em latim, ele pode significar *como*, indicando um estado real, isto é, *realmente assim*, ou *como se*, indicando aparência, isto é, *aparentemente, mas não realmente*¹². Desta maneira, de acordo com as duas acepções do advérbio, podemos interpretar a sentença em questão como se segue: (d) como constituindo (realmente) a sua essência; (e) como constituindo (mas não realmente) a sua essência.

Pensamos que as ambiguidades destacadas acima, que, como vimos, emergem diretamente da estrutura gramatical da definição que nos ocupa, somente podem ser resolvidas se analisamos outros aspectos do sistema espinosano, e outras passagens do texto de Espinosa (seja da *Ética* ou de outras obras). Para assumir essa empreitada, concentraremos a nossa análise nas posições de dois grupos antagonísticos de intérpretes¹³: por um lado, o que

12 HASEROT, Francis S. *Spinoza's Definition of Attribute*, p. 500-501.

13 Marilena Chauí compendia as diversas interpretações sobre os atributos divinos, da seguinte maneira: “As controvérsias sobre os atributos podem distribuir-se em três grupos de oposições: 1) os atributos são predicados da substância versus os atributos são essências com realidade própria, existindo na substância como seus constituintes; 2) os atributos são representações intelectuais, portanto, representações por intermédio das quais temos acesso à substância versus os atributos são constituintes da essência da substância, portanto, não podem ser constituídos pelo intelecto que é um modo (infinito ou finito) da substância divina e por isso têm realidade fora do intelecto, não são representações subjetivas, mas essências extramentais; 3) os atributos são substâncias infinitas que, por um procedimento de integração (de tipo matemático), constituem uma única substância infinitamente infinita versus os atributos são ações, são a expressão dinâmica da substância absolutamente infinita, são forças ativas ou verbos. Cada uma das seis posições aqui evocadas gera, por seu turno, diferenças entre seus respectivos defensores, como, por exemplo, a questão de saber como, sendo os atributos essências reais, podem constituir um único ser; ou a questão do número de atributos, isto é, haveria realmente apenas extensão e pensamento como atributos divinos ou uma infinidade de atributos que não podemos conhecer? Se a segunda hipótese for a correta, então, julgam alguns, o intelecto que percebe o atributo como constituindo a essência da substância é o intelecto infinito e não o finito, mas, retrucam outros, isto significaria que o intelecto finito não é capaz de conhecimento verdadeiro da substância, o que contradiz o texto espinosano.” CHAUÍ, Marilena. *A nervura do real: imanência e liberdade em Espinosa*. Livro de notas, p. 187. Conforme observamos no corpo do texto, no presente artigo, resumiremos as tantas interpretações em dois grupos de intérpretes, o dos subjetivistas, entre os quais, podemos citar: J. E. Erdmann, F. Pollock, H. A. Wolfson, J. Bennett, e P. Eisenberg, e o dos objetivistas, aderido por Kuno Fischer, H. H. Joachim, V. Delbos, F. S. Haserot, M. Guérout, G. Deleuze, E. Curley, e M. Chauí.

instaura a denominada interpretação subjetivista, a qual sustenta que os atributos são representações da substância divina, operadas pelo intelecto, e, pelo outro, o que instaura a denominada interpretação objetivista, a qual sustenta que os atributos são constituintes essenciais da substância divina.

Sob a perspectiva da discussão forjada por estas duas correntes interpretativas, observamos que a resolução da segunda ambiguidade da definição de atributo que expomos acima é central, e que as outras duas encontram resolução, na medida em que se ajustam às (ou corroboram as) respectivas resoluções daquela, conforme explicaremos em diante.

Assim, tendo em vista a definição de atributo, a discussão estabelecida pelo subjetivismo e pelo objetivismo evidencia-se pela maneira como os termos *aquilo que* e *percebe* (na sentença *aquilo que, de uma substância, o intelecto percebe*) se relacionam com a frase *como constituindo a sua essência*, de tal sorte a poder formular o seguinte inquérito: o atributo é *aquilo que* constitui a essência da substância ou é *aquilo que* o intelecto *percebe* da essência da substância?¹⁴

INTERPRETAÇÃO SUBJETIVISTA

Longe de apenas decorrer de certa interpretação da definição de atributo, e de visar esclarecer as suas ambiguidades, a interpretação subjetivista visa resolver o problema que permeia a difícil relação entre a substância divina e seus atributos.

Com efeito, na *Ética*, Espinosa demonstra a existência de Deus, chamando a atenção para o fato de não ser possível concebermos a sua não existência, conforme definido no início da obra, o que resulta que Deus existe

14 Wolfson expõe esta questão, da seguinte maneira: “The definition [By attribute I mean that which the intellect perceives of substance as constituting its essence. (E I, def. 4)] may have two meanings, depending upon which of its elements is emphasized. If the expression “which the intellect perceives” is laid stress upon, it would seem that attributes are only in intellectu. Attributes would thus be only a subjective mode of thinking, expressing a relation to a perceiving subject and having no real existence in the essence. On the other hand, if only the latter part of the definition is taken notice of, namely, “constituting the essence of a substance,” it would seem that the attributes are extra intellectum, real elements out of which the essence of the substance is composed.” WOLFSON, Harry A. *The Philosophy of Spinoza I*, p. 146.

necessariamente¹⁵. Espinosa nos diz, assim, que, de concebermos “[...] um ente absolutamente infinito, isto é, uma substância que consiste de infinitos atributos, cada um dos quais exprime uma essência eterna e infinita” (E I, def. 6), de tal sorte a assim poder defini-lo ou apresentar a sua ideia, deve seguir-se que tal ser existe, em ato, fora do nosso intelecto. Contudo, questionamos: o que é que realmente concebemos? Concebemos Deus, substância que consiste de infinitos atributos, ou concebemos atributos, a saber: o pensamento e a extensão?

Essas questões levam-nos a ponderar as inquietações que Simon de Vries transmite a Espinosa, na Carta 8: sem uma demonstração de que uma substância pode ter muitos atributos, “se eu dissesse que cada substância tem somente um atributo, e tivesse a ideia de dois atributos, poderia concluir exatamente que onde há dois atributos diversos lá há duas substâncias diversas”.

Tendo em vista que, com efeito, Espinosa afirma e demonstra a existência de uma substância capaz de comportar infinitos atributos, cabe observar que os inquéritos que acima formulamos põem o problema inverso, o qual rege a interpretação subjetivista dos atributos: como é possível conciliar, numa única substância, as duas realidades que percebemos, isto é, o pensamento e a extensão, sendo que elas, ao tempo em que são concebidas por si mesma (e, portanto, são realmente distintas), mantêm autonomia entre si? Com efeito, se “além de Deus, não pode existir nem ser concebida nenhuma substância” (E I, P 14), e Deus é uma substância que consiste de infinitos atributos, conforme definido, como poderiam os atributos ser constituintes da essência da substância divina, visto que cada um deles deve ser concebido por si mesmo, isto é, ser realmente distinto do outro?

James Martineau põe esse problema, nos seguintes termos:

De que maneira aquela essência pode ser única e idêntica a si mesma [referindo-se à essência da substância divina], enquanto seus constituintes são muitos, heterogêneos, e não-relacionados entre si, é uma questão de

15 “Deus, ou seja, uma substância que consiste de infinitos atributos, cada um dos quais exprime uma essência eterna e infinita, existe necessariamente” (E I, P 11); “Se negas isso, concebe, se for possível, que Deus não existe. Neste caso (pelo ax. 7), a sua essência não envolve a sua existência. Ora, isso (pela prop. 7) é absurdo. Logo, Deus existe necessariamente. C. Q. D” (E I, P 11, dem).

impossível solução. Se [os atributos] não têm nada em comum entre si, como podem as essências que expressam não ser diferentes? E se a essência é a mesma, como podem ser distintos em natureza?¹⁶

Martineau chama a atenção para a incompatibilidade entre o *uno* e o *diverso*, isto é, entre a substância divina e a infinidade de atributos, e ilustra o problema formulando duas questões, com vistas à essência daquela: considerando a distinção real dos atributos, como explicar que eles constituem ou expressam uma mesma essência? Se a essência que os atributos constituem e exprimem é a mesma, como eles podem ser realmente distintos?

Cabe observar que, ao chegar à Proposição 20 da *Ética* I, Espinosa nos diz que “a existência de Deus e sua essência são uma única e a mesma coisa”, o que nos autoriza a ampliar as questões acima: se cada atributo de uma substância deve ser concebido por si mesmo, ou seja, é realmente distinto do outro, como explicar que infinitos atributos, ao tempo em que constituem a mesma essência, constituem a existência de um mesmo ente? Como explicar que um mesmo ente seja realmente distinto a si mesmo, de infinitas maneiras, na medida em que sua essência se constitui de infinitos atributos?

A interpretação subjetivista resolve esse problema, afirmando a subjetividade dos atributos¹⁷: uma infinidade de atributos, realmente distintos entre si, apenas pode conciliar-se numa única substância, se aqueles, longe de existirem formalmente, como constituintes da essência desta, existem no intelecto, enquanto representações por ele operadas, conforme podemos sustentar, se acatarmos a terceira acepção da definição de atributo que referimos acima, com vistas a sua estrutura gramatical.



A posição subjetivista não apenas se apoia em certa interpretação da definição de atributo, mas em outros princípios e passagens da *Ética* e da obra espinosana em geral, os quais, com efeito, tanto parecem demandar quanto sustentar a subjetividade dos atributos.

16 MARTINEAU, James. *A Study of Spinoza*, p. 185.

17 “La única solución satisfactoria al dilema planteado por Martineau [ver nota anterior] reside en la subjetividad de los atributos”. BELTRAN, Miguel. *Un espejo extrañado*. Spinoza y la filosofía hispanojudía. p. 34.

Na *Ética* I, após afirmar e demonstrar a existência de Deus, na Proposição 11 e sua demonstração, Espinosa dedica-se a tratar da indivisibilidade substancial; para tanto, dedica as proposições 12 e 13¹⁸; segundo aquela, “não se pode verdadeiramente conceber nenhum atributo de uma substância do qual se siga que tal substância pode ser dividida”, de tal sorte que, segundo esta, “uma substância absolutamente infinita é indivisível”.

Os argumentos pelos quais Espinosa demonstra ambas as proposições seguem a mesma fórmula, sendo que a primeira especula quanto à divisão de uma substância, com vistas a um de seus atributos, e a segunda, quanto à divisão de uma substância absolutamente infinita, isto é, que consiste de infinitos atributos. Segundo a demonstração da Proposição 12, se pudéssemos conceber um atributo do qual se siga que a substância à qual pertence pode ser dividida:

As partes nas quais uma substância assim concebida se dividisse ou conservariam a sua natureza ou não a conservariam. Se consideramos a primeira hipótese, então (pela prop. 8), cada uma das partes deveria ser infinita e (pela prop. 6) causa de si, e (pela prop. 5) deveria consistir de um atributo diferente. Portanto, a partir de uma única substância se poderiam constituir várias substâncias, o que (pela prop. 6) é absurdo. Além disso, as partes (pela prop. 2) nada teriam em comum com o respectivo todo, e o todo (pela def. 4 e pela prop. 10) poderia existir e ser concebido sem as respectivas partes, conclusão de cujo absurdo ninguém poderá duvidar. Se consideramos a segunda hipótese, a de que as partes não conservariam a natureza da substância, então, quando a substância inteira fosse dividida em partes iguais, ela perderia a natureza de substância e deixaria de existir, o que (pela prop. 7) é absurdo. (E I, P 13, *dem.*.)

Espinosa assume o argumento, levantando duas hipóteses; o desfecho da primeira, ao tempo em que nega a possibilidade de uma substância ser dividida, evidencia a difícil relação entre a substância divina e seus atributos, e as inquietações de Simon de Vries, conforme as referimos acima: se concebêssemos algum atributo de uma substância do qual se seguisse que tal substância pode ser dividida, e se as par-

tes resultantes mantivessem a mesma natureza desta, isto é, a natureza substancial, elas também seriam substâncias, e, portanto, deveriam ser infinitas, causa de si mesmas, e realmente distintas. Assim, seria forçoso assumir que uma substância se dividiu em tantas outras, e que, precisamente por serem substâncias, elas não teriam nada em comum, o que significa que a substância original poderia existir e ser concebida sem as partes em que ela fora dividida, o qual é absurdo.

A consideração da segunda hipótese do argumento, por sua vez, demonstra a descaracterização da substância que seria dividida: se as partes não conservassem a natureza da substância, quando esta fosse totalmente dividida, ela perderia a sua natureza substancial, e, assim, deixaria de existir, o qual é impossível, em se tratando de uma substância. Em outras palavras, se as partes em que uma substância fosse dividida não conservassem a natureza substancial, e assim, não fossem infinitas e causa de si mesmas, a divisão total daquela resultaria na eliminação de sua natureza, ou seja, no seu desaparecimento enquanto substância.

Espinosa demonstra a Proposição 13 sob os mesmos argumentos, sendo que, neste caso (como acima observamos), o filósofo concentra a sua análise numa substância que consiste de infinitos atributos. Segundo a demonstração dessa proposição, se tal substância fosse divisível:

[...] as partes nas quais se dividiria ou conservariam a natureza de uma substância absolutamente infinita ou não a conservariam. Se consideramos a primeira hipótese, existiriam, então, várias substâncias de mesma natureza, o que (pela prop. 5) é absurdo. Se consideramos a segunda hipótese, então (tal como acima), uma substância absolutamente infinita poderia deixar de existir, o que (pela prop. 11) também é absurdo. (E I, P 13, *dem.*.)

Espinosa levanta as mesmas hipóteses que na demonstração da proposição precedente: se uma substância absolutamente infinita fosse divisível, as partes em que poderia dividir-se (i) ou conservariam a mesma natureza de tal substância, ou (ii) não a conservariam. No primeiro caso, deveríamos assumir a existência de várias substâncias da mesma natureza, o qual seria absurdo, visto que, conforme o filósofo estabeleceu na Proposição 5 da *Ética* I, “não podem existir, na natureza das coisas, duas ou mais substâncias

18 Wolfson destaca a importância de considerar as proposições 12 e 13 da *Ética* I, as quais afirmam a indivisibilidade da substância, para determinar a subjetividade dos atributos. WOLFSON, Harry A. *The Philosophy of Spinoza* I, p. 156.

da mesma natureza ou do mesmo atributo”. No segundo caso, Espinosa recorre ao mesmo argumento da demonstração precedente: com a divisão da substância, esta deixaria de existir, o qual também é absurdo, visto que, conforme estabelecera na Proposição 11 da *Ética* I, “[...] uma substância que consta de infinitos atributos [...] existe necessariamente”.

Em suma, associando as demonstrações que acima citamos e analisamos, é possível traçarmos um argumento geral, quanto à impossibilidade da divisão substancial:

1. Se as partes em que uma substância pudesse ser dividida mantivessem a mesma natureza que esta, forçoso seria admitir que aquelas também seriam substâncias, e, assim, elas não poderiam ser iguais, isto é, do mesmo gênero ou atributo, mas deveriam ser realmente distintas, não apenas entre si, mas também em relação à substância original, o qual nos obrigaria a afirmar que esta poderia existir e ser concebida sem as partes em que fora dividida, o qual é absurdo;

2. Se as partes em que uma substância pudesse ser dividida não mantivessem a mesma natureza que esta, forçoso seria admitir que aquelas não seriam substâncias, mas que seriam coisas finitas¹⁹, o que nos autorizaria a assumir que a substância em questão, se fosse totalmente dividida em tais partes, deixaria de existir, o qual, em se tratando de uma substância, não é possível.

Também na *Ética* I, por sua vez, após demonstrar a Proposição 15, isto é, que “tudo o que existe, existe em Deus, e sem Deus nada pode existir e ser concebido”, e a Proposição 16, a saber, que “da necessidade da natureza divina devem se seguir infinitas coisas, de infinitas maneiras (isto é, tudo o que pode ser abrangido sob um intelecto divino)”, Espinosa infere a indeterminação de Deus, conforme exposta na Proposição 17, segundo a qual, “Deus age exclu-

sivamente pelas leis de sua natureza e sem ser coagido por ninguém”, e no corolário que logo oferece: “[...] além da perfeição de sua própria natureza, não existe nenhuma causa que, extrínseca ou intrinsecamente, leve Deus a agir.”.

Assim, se apoiando na demonstração de que tudo existe em Deus (de tal sorte que, fora ou além de Deus, nada pode existir ou ser concebido), e, ato seguido, na demonstração de que tudo o que existe segue-se da necessidade da natureza divina, Espinosa infere que, além das leis desta, não pode existir nenhuma causa, extrínseca ou intrínseca a Deus, que o possa determinar, ou, em outras palavras, que o leve a agir de forma certa ou determinada.

Em suma, por meio das passagens da *Ética* I que acabamos apontar, quanto à substância divina, é possível afirmar que ela não é passível de divisibilidade e determinação. Quanto aos atributos, por sua vez, é preciso sempre lembrar que cada atributo de uma substância deve ser concebido por si mesmo, o que significa que eles são realmente distintos, que não precisam mais do que si mesmos para ser concebidos, e que (conforme Espinosa explica após expor a definição de Deus, na *Ética*) são infinitos apenas em seu gênero, de tal sorte a que a cada um deles podem ser negados infinitos atributos (ao contrário de Deus, a quem nada pode ser negado, visto que é absolutamente infinito)²⁰.



Se o atributo constituísse realmente a essência substancial, e, assim, tivesse existência formal, com vistas a sua autonomia epistemológica, deveríamos afirmá-lo com autonomia ontológica, isto é, como um ente que existe em si mesmo, o qual implicaria afirmá-lo como substância. Com efeito, pela sua definição, sabemos que substância é aquilo que existe em si mesmo e que por si mesmo é concebido, o qual evidencia correspondência entre os âmbitos ontológico e epistemológico substanciais; assim, se cada atributo de uma substância deve ser concebido por si mesmo, de existir formalmente, ele não poderia ser outra coisa que uma substância.

²⁰ “Digo *absolutamente infinito* [referindo-se a Deus, com base na definição] e não *infinito em seu gênero*, pois podemos negar infinitos atributos àquilo que é infinito apenas em seu gênero, mas pertence à essência do que é absolutamente infinito tudo aquilo que exprime uma essência e não envolve qualquer negação.” (E I, def. 6, exp.).

¹⁹ Com base no que se pode entender por parte de uma substância, Espinosa explica a indivisibilidade substancial, no escólio da Proposição 13, segundo o qual, “compreende-se, de maneira mais simples, que a substância é indivisível, apenas pela consideração de que a sua natureza não pode ser concebida a não ser como infinita, e que por parte de uma substância não se pode compreender outra coisa que não substância finita, o que (pela prop. 8) implica evidente contradição”. (E I, P 13, cor.).

Desta maneira, se os atributos constituíssem realmente a essência da substância divina, forçoso seria admitir que esta estaria constituída de uma multiplicidade de substâncias, o que, em última instância, implicaria afirmar que ela pode ser dividida ou fragmentada em tantas partes (isto é, substâncias) quantos atributos existem.

Por sua vez, a partir da distinção real entre os atributos, e de sua conseqüente autonomia ontológica, teríamos que assumir que o intelecto não poderia apreender outros atributos, além do pensamento, do qual ele seria um modo, e, assim, por exemplo, não poderia conhecer o extenso, visto que tal operação intelectual implica numa relação entre os atributos pensamento e extensão, os quais, dada sua autossuficiência, não poderiam relacionar-se de maneira alguma²¹.

Também, é preciso notar que, de acordo com a definição de Deus, cada um [dos atributos] exprime uma essência eterna é infinita, e, com outras partes da *Ética*²², “cada um deles exprime a realidade, ou seja, o ser da substância” (E I, P 15, *esc.*), o que, se o atributo realmente constituísse a essência da substância divina, significaria que este a determina a existir de certa maneira, a saber, de maneira extensa ou de maneira pensante, ou de tantas maneiras quantos atributos existem.

Em outras palavras, se a essência da substância divina estivesse constituída por atributos, deveríamos admitir que Deus seria determinado a existir sob certos gêneros, e a agir de certas maneiras, de tal sorte que, em relação ao atributo extensão, por exemplo, ao tempo em que ele seria determinado a existir de forma extensa, e a agir de acordo ao movimento e ao repouso, deveríamos negar-lhe o atributo pensamento, e, assim, o pensar; e vice-versa; e, em ambos os casos, deveríamos negar-lhe outros infinitos atributos, e a respectiva maneira de ser ou agir inerente a cada um destes.

21 POLLOCK, Frederick. *Spinoza, his Life and Philosophy*, p. 175.

22 Por exemplo, Espinosa afirma que os atributos divinos *exprimem, explicam e constituem* a essência ou a existência de Deus, evidenciando equivalência entre os verbos *exprimir, explicar, constituir*: “Deus [...] e todos seus atributos são eternos, isto é (pela def. 8), cada um de seus atributos exprime a existência. Portanto, os mesmos atributos de Deus que (pela def. 4) explicam a sua essência eterna, explicam, ao mesmo tempo, sua existência eterna, isto é, aquilo que constitui a essência de Deus constitui, ao mesmo tempo, sua existência [...]” (E I, P 20, *dem.*).

Em suma, se acolhêssemos a primeira interpretação da definição de atributo que analisamos acima, de modo a afirmar que os atributos existem formalmente, como constituintes da essência da substância divina, forçoso seria admitir que estes ferem os princípios da indivisibilidade e da indeterminação substancial, além de que deveríamos assumir não ser possível o conhecimento de outro atributo, além do pensamento.



É preciso assumir, assim, que a heterogeneidade estabelecida pelos atributos não pode advir senão do intelecto, o qual, sob uma pluralidade infinita, percebe a substância divina, ente absolutamente simples, indeterminado e indivisível. Desta maneira, os atributos não são mais do que diversas formas intelectuais, que o intelecto opera ao apreender a essência ou o ser da substância divina, a qual permanece avessa a toda divisão, determinação e diferença, sendo o número apenas uma ficção imaginativa, estranha a ela²³.

Conforme observamos, longe de apenas fundar-se em certa interpretação da definição de atributo, o subjetivismo se ancora em outras passagens de obra espinosana; vejamos: por meio de uma fórmula quase idêntica à que expõe no *Breve tratado*, e no escólio da Proposição 10 da *Ética* I, na carta que redige em resposta ao inquérito de de Vries que acima citamos e analisamos, Espinosa diz:

Quanto ao que disseste, que não demonstrei que a substância (ou o ente) pode ter vários atributos, isto talvez provenha de que não quisesse prestar atenção nas demonstrações. Com efeito, dei duas. Primeira: nada é mais evidente para nós do que todo ente que é concebido sob algum atributo, e quanto mais um ente tem realidade ou ser, tanto mais lhe devem ser atribuídos mais atributos. Conseqüentemente, um ente absolutamente infinito deve ser definido etc. Segunda (e que considero melhor): quanto mais atributos atribuo a um ente, tanto mais sou obrigado a atribuir-lhe existência, isto é, tanto mais o concebo verdadeiramente, o que seria inteiramente o contrário se tivesse forjado uma quimera ou algo similar. (Carta 9).

Na primeira explicação, Espinosa afirma, como sendo algo evidente, que cada ente é concebido sob algum atributo, o que evidencia uma estreita relação entre o intelecto e o atributo, na

23 GUEROULT, Martial. *Spinoza I: Dieu* (Ethique I), p. 429.

medida em que este é algo através do qual se concebe a substância²⁴. Por sua vez, na segunda explicação, Espinosa afirma que os atributos são atribuídos à substância, por quem a concebe (quanto mais atributos atribuo a um ente), o que concorda com outra passagem da mesma carta, onde o filósofo também parece referir-se aos atributos em termos subjetivos, ao explicar a diferença entre substância e atributo.

A definição que vos enviei diz: “Entendo por substância aquilo que é em si e é concebido por si, isto é, aquilo cujo conceito não envolve o conceito de uma outra coisa. Por atributo entendo a mesma coisa, a não ser que o atributo é dito com relação ao intelecto que atribui à substância uma certa natureza”. Esta definição, digo eu, explica bastante claramente o que quero entender por substância ou por atributo. Contudo, queres, embora eu veja pouca utilidade nisso, que eu explique através de um exemplo como uma só e mesma coisa pode ser designada por dois nomes. Para não parecer que me abstenho, darei dois exemplos. Primeiro: digo que por Israel entendo o terceiro patriarca e que entendo por Jacó o mesmo homem a que tal nome foi imposto porque agarrou o calcanhar do seu irmão. Segundo: por plano entendo aquilo que reflete todos os raios luminosos sem modificá-los; a mesma coisa entendo por branco, a não ser que o plano é dito branco com relação ao homem que olha para ele. (Carta 9).

Nesta passagem, Espinosa define atributo como sendo igual à substância (por atributo entendo a mesma coisa), mas com relação direta ao intelecto (o atributo é dito com relação ao intelecto que atribui à substância uma certa natureza). Assim, ao tempo em que podemos afirmar que o atributo mantém estrita relação com a substância, de tal sorte a podermos defini-lo da mesma forma que esta, podemos afirmar que ele se diferencia da substância, visto que, longe de ser propriamente uma substância, se constitui no intelecto, na medida em que este, ao perceber aquela, lhe atribui uma certa natureza.

Nesse contexto, é possível afirmar que a substância é o fundo indeterminado ou absolutamente infinito percebido pelo intelecto, e o atributo é a forma pela qual o intelecto, ao perceber a substância, torna-a inteligível para ele²⁵. Por sua vez, é nessa medida que os atri-

butos se diferenciam entre si: ao serem certas percepções da substância, algo que é concebido por si mesmo, os atributos também devem sê-lo, isto é, cada um deles deve ser explicado por si mesmo, sem a mediação do outro. Contudo, na medida em que os atributos existem no intelecto, a distinção real entre eles, ou, em outras palavras, a sua autonomia epistemológica, não impede que o intelecto possa conhecer cada um dos infinitos atributos: se é possível o conhecimento do atributo extensão, por exemplo, é porque este existe no intelecto, ou seja, porque compreende uma das percepções que o intelecto opera ao perceber a substância²⁶.

Desta maneira, podemos assumir que cada atributo é como um nome que o intelecto dá à mesma coisa, a saber, à substância divina, e, assim, longe de haver uma distinção ontológica entre eles, há uma distinção epistemológica ou nominal. Eis o que Espinosa nos diz com seus exemplos: nomes diferentes podem referir-se a uma mesma coisa; esses nomes, por sua vez, apenas dependem da coisa nomeada na medida em que são a ela outorgados (daí a que possam ser ditos como sendo a coisa mesma), mas dependem diretamente de quem a ela os outorga: Israel e Jacó são nomes dados a um mesmo homem (o terceiro patriarca); plano e branco são nomes dados a uma mesma coisa (aquilo que reflete todos os raios luminosos sem modificá-los). Os atributos, portanto, são distintos, na mesma medida em que Jacó e Israel são distintos, e que plano e branco são distintos. Em outras palavras, os atributos são distintos, na medida em que compreendem diferentes maneiras de nomear uma mesma coisa, a substância divina, pelo que, longe de eles existirem como constituintes da essência desta, dependem do intelecto, isto é, se constituem no intelecto, quando este a percebe.

Assumindo a subjetividade dos atributos, a qual resolve a terceira das ambiguidades da

26 Com base na apreensão dos outros atributos, pelo intelecto, Pollock chega a afirmar um idealismo implícito do espinosismo. POLLOCK, Frederick. *Spinoza, his Life and Philosophy*, p. 175-178, o qual é descrito por Delbos nos seguintes termos: “o espinosismo, pretende F. Pollock, deve chegar a sustentar que nada existe, salvo o pensamento e suas modificações; ele tem por consequência lógica, embora inconfessa, o idealismo.” DELBOS, Victor. *O espinosismo. Curso proferido na Sorbonne em 1912-1913*, p. 54.

24 BELTRAN, Miguel. *Um espejo extraviado*. Spinoza y la filosofía hispano-judía, p. 23.

25 CHAUI, Marilena. *A nervura do real: imanência e liberdade em Espinosa*, Vol. 1, p. 807.

definição de atributo que referimos na seção anterior, é que as outras duas ambiguidades são resolvidas. Na medida em que os atributos existem no intelecto, o advérbio *tanquam* da definição de atributo deve ser traduzido como *como se* em lugar de *como*²⁷. Se os atributos existem no intelecto, longe de eles constituírem realmente a essência da substância, compreendem aquilo que o intelecto percebe desta, como constituindo (mas não realmente) sua essência. Desta maneira, substituindo o advérbio *como* por *como se*, devemos redigir a definição da seguinte maneira: *por atributo compreendo aquilo que, de uma substância, o intelecto percebe como se constituísse a sua essência*.

Cabe resolver a primeira ambiguidade da definição, isto é, determinar se esta se refere ao intelecto infinito ou ao finito. Para tanto, é preciso considerar quais as possibilidades de um intelecto inteligir a substância, de acordo ao que Espinosa estabelece na *Ética*. O filósofo nos diz que “uma ideia verdadeira deve concordar com o seu ideado” (E I, ax. 6), isto é, que uma ideia (seja a ideia de um intelecto infinito ou finito), se for verdadeira, deve concordar com aquilo do qual é ideia. Ora, pela definição de Deus e sua explicação, assim como por outras passagens da obra espinosana²⁸, sabemos que os atributos são infinitos em gênero; assim, se eles existissem formalmente, constituindo a essência da substância, a ideia verdadeira de cada um deles deveria ser infinita, uma vez que entre esta e aquele deveria haver concordância. A ideia verdadeira de um atributo, assim, somente poderia pertencer a um intelecto infinito, ou, em outras palavras, apenas um intelecto infinito poderia conhecer verdadeiramente um atributo. Contudo, sabemos que o homem conhece verdadeiramente o *pensamento* e a *extensão*; assim, a única possibilidade que justifica tal conhecimento é a de que os atributos sejam, com efeito, representações da substância, operadas pelo intelecto finito. Em outras palavras, que o intelecto humano, sendo finito, conheça os atributos divinos quer dizer que estes são meras formas intelectuais, por meio das quais aquele determina para si a substância divina, a qual, em si

mesma, é absolutamente infinita, e, portanto, indeterminada²⁹.

INTERPRETAÇÃO OBJETIVISTA

Embora seja comportada pela gramática da definição de atributo, e por certas passagens da obra de Espinosa, e, principalmente, embora venha a resolver a difícil relação entre o uno e o múltiplo ou diverso, cabe notar-mos que a interpretação subjetivista desconsidera ou contraria outros princípios do sistema espinosano³⁰. Com efeito, afirmar que os atributos compreendem percepções que o intelecto finito opera para apreender a substância divina implica assumir, em primeiro lugar, que os atributos compreendem *modos*, e, em segundo lugar, que o homem não pode conhecer verdadeiramente a substância divina.

Quanto à primeira implicação, é preciso observar que, seja qual for a interpretação (subjetivista ou objetivista), a definição de atributo estabelece que o intelecto percebe a substância. Contudo, existe uma diferença central entre

29 No que concerne ao *intelecto*, na definição de atributo, Chauí analisa a interpretação subjetivista: “qual é o intelecto que percebe: o intelecto infinito ou o finito? perguntam muitos. E respondem: visto que o conhecimento exige comensurabilidade entre o cognoscente e o conhecido, é necessário dizer que, se o atributo for infinito e se houver infinitos atributos infinitos, o intelecto de que fala a definição I, 4 será infinito. Se assim for, então o intelecto finito não pode conhecer a substância nem o atributo enquanto tal, a menos que este seja considerado uma representação do nosso intelecto, a qual determina para nós a substância infinita, isto é, o indeterminado. Se, portanto, atributo é o que o intelecto finito percebe da substância, então forçoso é dizer que sua existência é subjetiva, não tendo realidade extra intellectum” CHAUI, Marilena. *A nervura do real: imanência e liberdade em Espinosa*. Vol. 1, p. 806. Cabe observar que, se a definição de atributo se referir ao intelecto finito, com vistas a uma interpretação subjetivista, haveria que explicar por que ele conhece apenas dois atributos, isto é, pensamento e extensão, sendo que existe uma infinidade deles. Em outras palavras, se os atributos fossem representações da substância divina, operadas pelo intelecto finito, de tal sorte a eles, longe de existirem formalmente, existem no intelecto, haveria que questionar a quantidade de atributos que realmente existe. Sobre a bibliografia que trata do número de atributos existentes, recomendamos ver: BENNETT, Jonhathan. *Um estudio de la Ética de Spinoza*, p. 81-85; KLINE, George L. *On the Infinity of Spinoza's Attributes*, p. 342-346; BERNHARDT Jean. *Infini, substance et attributs. Sur le spinozisme* (À propos d'un étude magistral), p. 53-92.

30 Sobre os contrassensos da interpretação subjetivista, em relação ao sistema espinosano, ver GUEROULT, Martial. *Spinoza I: Dieu (Ethique, I)*. Apêndice n° 3, p. 429-431.

27 WOLFSON, Harry A. *The Philosophy of Spinoza I*, p. 145-146.

28 KV I, 2 [1-2]; KV Ap. 1, P3; Carta 2.

as percepções defendidas pelas duas interpretações: de acordo com a objetivista, ao perceber a substância, o intelecto descobre o atributo, o qual existe formalmente, constituindo a essência daquela; de acordo com a subjetivista, ao perceber a substância, o intelecto inventa o atributo³¹, na medida em que determina aquela para si, a qual, em si mesma, é indeterminada.

Ora, afirmar que o intelecto inventa o atributo equivale a afirmar que este é um *modo*, e, portanto, que existe em outra coisa por meio da qual também é concebida, conforme estabelece a Definição 5 da *Ética I*³² e se segue dos dois primeiros axiomas da mesma parte³³. Contudo, como já temos explicado, Espinosa afirma que o atributo é infinito em seu gênero, e, assim, que se concebe por si mesmo, do que inferimos a sua autonomia ontológica, ou, em definitiva, a sua existência substancial. Desta maneira, o atributo nunca poderia ser produzido ou inventado, muito menos pelo intelecto, seja este finito ou infinito, uma vez que ambos compreendem modos de Deus³⁴.

Sob estes princípios, podemos usar os mesmos argumentos dos subjetivistas, em sua contra: se cada um dos atributos de uma substância deve ser concebido por si mesmo, e, a partir de tal autonomia epistemológica, devemos inferir a sua autonomia ontológica (de tal sorte a termos que admitir que os atributos não podem existir formalmente, como constituintes da essência da substância, visto que isso implicaria numa divisão substancial), como é possível que eles existam no intelecto, uma vez que tal tese feriria a mesma autonomia ontológica?

Com efeito, da mesma forma em que o atributo, dada sua autonomia ontológica, não poderia

existir formalmente, como constituinte da essência de uma substância, tampouco poderia existir no intelecto, como uma percepção operada por este, visto que, em aquele caso, seríamos abrigados a assumir a divisão da substância, em tantas partes quantos atributos possuísse, e, em este, a assumir que o atributo, sendo algo que existe em si mesmo, possa ser criado pelo intelecto.

Em suma, com vistas à autonomia dos atributos, os subjetivistas fundam a sua interpretação, afirmando que a existência formal dos mesmos feriria o princípio da indivisibilidade substancial, mas não parecem perceber que, assim, também ferem a própria ontologia dos atributos, transformando-os em meros modos de pensar, operados pelo intelecto, e, portanto, dependentes deste.

No que diz respeito à segunda implicação do subjetivismo, a saber, que o homem não pode conhecer verdadeiramente a substância, é preciso observar que, se o intelecto finito inventasse o atributo, não haveria correspondência entre sua percepção e a substância divina, e, assim, seríamos obrigados a assumir que esta não é verdadeiramente como aquele a percebe. Desta maneira, afirmar a subjetividade dos atributos seria como afirmar que o intelecto se engana ao perceber a substância, inventando diferentes imagens dela, uma realmente distinta da outra³⁵. Os atributos, assim, longe de compreenderem um conhecimento verdadeiro, isto é, ideias que concordam exatamente com as coisas das quais são ideias, compreenderiam meros entes de razão, os quais, conforme Espinosa afirma nos *Pensamentos Metafísicos*, apenas podem ser ditos modos de pensar ou meros nada, uma vez que, se se investiga seu significado, fora do intelecto, se verifica que nada há que corresponda com eles³⁶.

Ora, em primeiro lugar, é preciso lembrar que, na *Ética I*, Espinosa estabelece que “da necessidade da natureza divina devem se seguir infinitas coisas, de infinitas maneiras (isto é, tudo o que pode ser abrangido sob um intelecto divino)” (E I, P 16). Assim, é possível verificar que o intelecto infinito conhece verdadeiramente

31 “According to the former interpretation [subjectivist], to be perceived by the mind means to be invented by the mind, for of themselves the attributes have no independent existence at all but are identical with the essence of the substance. According to the latter interpretation [objectivist], to be perceived by the mind means only to be discovered by the mind, for even of themselves the attributes have independent existence in the essence of the substance”. WOLFSON, Harry A. *The Philosophy of Spinoza I*, p. 146.

32 “Por modo compreendo as afecções de uma substância, ou seja, aquilo que existe em outra coisa, por meio da qual é também concebido.” (E I, def. 5).

33 “Tudo o que existe, existe ou em si mesmo ou em outra coisa.” (E I, ax. 1); “Aquilo que não pode ser concebido por meio de outra coisa deve ser concebido por si mesmo” (E I, ax. 2).

34 GUEROULT, Martial. *Spinoza I: Dieu (Ethique, I)*, p. 429-430.

35 GUEROULT, Martial. *Spinoza I: Dieu (Ethique, I)*, p. 435-441.

36 “Não fala menos ineptamente aquele que diz que o ente de Razão não é um mero nada. Pois, se investigar o que é significado por esses nomes fora do intelecto, verificará que é um mero nada [...]”. SPINOZA, Benedictus de. *Pensamentos metafísicos*, Parte I, cap. 1.

te todas as coisas que se seguem da natureza de Deus, e todos os atributos divinos. Com efeito, se a infinidade de coisas que se segue da necessidade da natureza de Deus, numa infinidade de maneiras (isto é, sob uma infinidade de atributos), é abrangida pelo intelecto divino, em este há de haver uma ideia de cada uma das coisas e de cada um dos atributos³⁷. Assim, considerando que todas as coisas que se seguem da natureza de Deus existem necessariamente, de maneira definida³⁸, as ideias que existem no intelecto infinito também devem existir dessa maneira (uma vez que elas também se seguem da natureza divina, com a mesma necessidade que seus ideados). Em outras palavras, conforme Espinosa estabelece na *Ética* II, “existe necessariamente, em Deus, uma ideia tanto de sua essência quanto de tudo o que se segue necessariamente dessa essência.” (E II, P 3). Assim, é possível afirmar que o intelecto infinito conhece verdadeiramente, dado que as ideias que existem necessariamente nele concordam com seus ideados, os quais, independentemente daquelas, também existem necessariamente³⁹.

37 Espinosa demonstra isso na *Ética* II: “quanto mais coisas um ente pensante pode pensar, mais realidade ou perfeição concebemos que ele contém. Portanto, um ente que pode pensar infinitas coisas, de infinitas maneiras, é, em sua capacidade de pensar, necessariamente infinito.” (E II, P 1, esc.).

38 “Nada existe, na natureza das coisas, que seja contingente; em vez disso, tudo é determinado, pela necessidade da natureza divina, a existir e operar de uma maneira definida.” (E I, P 29). É preciso ressaltar, por sua vez, que da essência de uma coisa particular não se segue que ela existe necessariamente; contudo, se consideramos toda a ordem da natureza, verificamos que todas as coisas existem necessariamente, da maneira em que existem, e que não poderiam não ter existido ou existido de uma outra maneira.

39 Destacamos, desta maneira, a diferença entre ideia verdadeira e ideia adequada. Ideia verdadeira é aquela que concorda exatamente com seu ideado, isto é, com a coisa da qual é ideia. Ideia adequada, por sua vez, é aquela “que, enquanto considerada em si mesma, sem relação com o [ideado], tem todas as propriedades ou denominações intrínsecas de uma ideia verdadeira.” (E II, def. 4). Ora, considerando que tanto os ideados quanto as ideias destes se seguem necessariamente da natureza de Deus, deve haver uma exata concordância entre ambos, pelo que, em Deus, todas as ideias devem ser verdadeiras. Contudo, considerando apenas as ideias, sem relação com seus ideados, elas são adequadas. Toda ideia adequada, assim, é necessariamente verdadeira, não porque ela seja ajustada a seu ideado, mas porque este se segue da natureza de Deus com igual necessidade que a ideia. Daí que, no espinosismo, comprovar a veracidade de uma ideia não requer constatar sua correspondência com seu ideado, mas apenas requer constatar que a ideia é adequada. Em outras palavras, chegar à adequação de uma ideia é suficiente para saber que ela é verdadeira, isto é, que concorda exatamente com seu ideado.

Desta maneira, verificamos que o intelecto infinito, ao perceber a substância, só pode conhecê-la verdadeiramente, e isso significa que aquilo que ele percebe da substância existe formalmente, independentemente de ser percebido, exatamente como é percebido. O intelecto infinito, assim, não pode inventar os atributos; pelo contrário, ele percebe os atributos exatamente como estes existem, formalmente, fora dele, constituindo a essência da substância divina.

Em segundo lugar, é preciso observar que, também na *Ética* I, Espinosa estabelece que “um intelecto, seja ele finito ou infinito em ato, deve abranger os atributos de Deus e as afecções de Deus, e nada mais.” (E I, P 30). Assim, é possível constatar que o intelecto finito, da mesma maneira que o intelecto infinito (isto é, verdadeiramente), conhece os atributos divinos. Com efeito, na *Ética* II⁴⁰, ao tratar da natureza da mente humana e sua capacidade de conhecer, Espinosa explica de que maneira o homem chega a conhecer verdadeiramente as coisas, o qual envolve necessariamente um conhecimento adequado da essência eterna e infinita de Deus⁴¹. Desta maneira, observamos que, ao

40 Espinosa também aborda este tema, com moderadas modificações, no *Tratado da correção do intelecto* (TIE 19-29) e no *Breve Tratado* (KV II), ao explicar os gêneros de conhecimento.

41 Espinosa analisa os três modos pelos quais o homem conhece; chama estes de conhecimento do primeiro, do segundo e do terceiro gênero (E II, P 40, esc. 2). Como resultado da análise, descarta o primeiro, por avaliá-lo sujeito ao erro e à falsidade, e indica o segundo e o terceiro como modos válidos para se distinguir o verdadeiro do falso, ou seja, para conhecer verdadeiramente as coisas (E II, P 41-42). O conhecimento do segundo gênero se ampara nas chamadas noções comuns, isto é, naqueles elementos que são comuns a todas as coisas, e que existem igualmente na parte e no todo (E II, P 40, esc. 2). Desta maneira, na mente humana, deve haver ideias dessas noções comuns, na medida em que ela pensa nos corpos que afetam o corpo do qual ela é ideia, isto é, o corpo humano. As ideias destas noções comuns, na mente humana, devem ser adequadas (E II, P38-39), por existirem em Deus tanto a ideia do corpo humano quanto as ideias dos corpos que afetam o corpo humano (E II, P39, dem.). Por sua vez, se “cada ideia de cada corpo ou coisa singular existente em ato envolve necessariamente a essência eterna e infinita de Deus” (E II, P 45), a mente humana, ao conhecer verdadeiramente as coisas, “[...] tem um conhecimento adequado da essência eterna e infinita de Deus” (E II, P47). Por sua vez, o terceiro gênero de conhecimento (ciência intuitiva) consiste em chegar ao conhecimento adequado das coisas procedendo da ideia adequada de certos atributos de Deus (E II, P 40, esc. 2). Espinosa também analisa os modos de percepção

tempo em que não há necessidade de comensurabilidade entre o cognoscente e o cognoscível (uma vez que o intelecto humano, sendo finito, pode conhecer um atributo divino, infinito em gênero), o conhecimento que o homem tem dos atributos é verdadeiro, o qual, mais uma vez, implica na existência formal destes, conforme percebidos.



Com vistas às implicações que acabamos de analisar, as quais nos parecem resolutórias para refutar a interpretação subjetivista, somos levados a aceitar a interpretação objetivista, e, assim, a assumir que os atributos existem formalmente, fora do intelecto que os percebe, constituindo a essência da substância. Desta maneira, devemos dar resposta às questões inerentes a tal interpretação, com base nas quais o subjetivismo assume a sua: dada sua infinidade em gênero, da qual se segue sua autonomia epistemológica e ontológica, se os atributos existem formalmente, enquanto constituintes da essência substancial, cabe verificar se eles, com efeito, (i) determinam a substância divina; (ii) compreendem partes desta; (iii) podem interagir, de tal sorte a ser possível que o pensamento apreenda a extensão.

Quanto à primeira questão, cabe observar que, se os atributos fossem determinações da substância, deveríamos assumir que esta pode ser concebida como sendo uma coisa em si mesma desprovida de atributos, e sem o recurso destes. Em outras palavras, de assumir que a substância é determinada pelos atributos, antes de poder concebê-la como consistindo de atributos, deveríamos poder concebê-la como não constando de atributo algum, e sob um certo gênero, distinto ao dos atributos. Assim, os atributos seriam coisas distintas da substância, ou alheias a sua natureza, capazes de agir sobre ela, de tal sorte a limitar, e, assim, determinar o seu ser de formas certas.

No entanto, cabe lembrar os exemplos da Carta 9 (por meio dos quais Espinosa explica

como uma só e mesma coisa pode ser designada com dois nomes), os quais evidenciam não haver distinção ontológica entre a substância e o atributo, e, portanto, não ser possível conceber aquela como não consistindo deste, e sem seu recurso. Inicialmente, o filósofo nos diz que por *Israel* entende o terceiro patriarca, e que por *Jacó* entende o mesmo homem, assim chamado por agarrar o calcanhar do seu irmão; em seguida, Espinosa nos diz que por *plano* entende aquilo que reflete todos os raios luminosos sem modificá-los, e que, pela mesma coisa, entende *branco*, com relação ao homem que a contempla. Em suma, Espinosa nos diz que por um mesmo homem entende tanto *Israel* quanto *Jacó*, e que por uma mesma coisa entende tanto *plano* quanto *branco*.

Ora, é preciso observar que *Israel* e *Jacó* nomeiam o mesmo homem, e que este, ainda que possa ser chamado por esses dois nomes, não poderia ser chamado mais do que por algum destes. Em outras palavras, *Israel* e *Jacó* não compreendem nomes dados a um homem que, antes mesmo de ser chamado dessas maneiras, possui um terceiro nome, pelo qual pode ser nomeado em si mesmo, e não em relação a outro aspecto de sua existência, a exemplo de ser o terceiro patriarca (e, assim, ser chamado de *Israel*) e ter agarrado o calcanhar do seu irmão (e, assim, ser chamado de *Jacó*). Da mesma maneira, *plano* e *branco* são a mesma coisa, e esta, ainda que possa ser referida dessas duas maneiras, não poderia ser referida se não fosse por alguma destas. Ou seja, *plano* e *branco* não compreendem nomes dados a uma coisa que, em si mesma, possui um terceiro nome, de tal sorte a poder ser referida por este, sem o recurso daqueles, ou seja, sem relação ao fato de refletir todos os raios luminosos sem modificá-los (e, assim, ser dita *plano*), e à forma como é percebida pelo homem (e, assim, ser dita *branco*).

Desta maneira, é preciso notar que, nos exemplos oferecidos por Espinosa, entre o homem chamado de *Israel* e de *Jacó* e cada um destes nomes não há uma distinção ontológica, ou, em outras palavras, que falar do homem que é o terceiro patriarca equivale a falar de *Israel*, e que falar desse mesmo homem, com vistas a ele ter agarrado o calcanhar do seu irmão, equivale a falar de *Jacó*; portanto, entre *Israel*

ou gêneros de conhecimento no *Breve tratado* (Parte II), e no *Tratado da emenda do intelecto* (TIE § 18-30); contudo, nestas obras não desenvolve ainda as que na *Ética* chama de noções comuns. Sobre os modos de percepção ou gêneros de conhecimento, recomendamos consultar: TEIXEIRA, Lívio. *A doutrina dos modos de percepção e o conceito de abstração na filosofia de Espinosa*. Também: PARKINSON, G. H. R. *Spinoza's Theory of Knowledge*.

e *Jacó* tampouco há uma distinção ontológica, mas uma distinção nominal, na medida em que cada um desses nomes é usado para referir-se ao mesmo homem, em relação a certo aspecto de sua existência. Da mesma maneira, é preciso notar que entre a coisa designada de *plano* e de *branco* e cada um destes nomes não há uma distinção ontológica, na medida em que falar em uma coisa que reflete todos os raios luminosos sem modificá-los equivale a falar de *plano*, e que falar da mesma coisa, em relação a como ela é percebida pelo homem, equivale a falar de *branco*; portanto, entre *plano* e *branco* tampouco há uma distinção ontológica, mas apenas nominal, visto que cada um desses nomes é usado para designar a mesma coisa, em relação a dois aspectos que lhe são inerentes⁴².

Com base nesses exemplos, assim, Espinosa explica que, assim como um mesmo homem pode ser chamado de *Israel* e de *Jacó*, e uma mesma coisa, de *plano* e de *branco* (sem que isso signifique que entre esse homem e essa coisa, e seus respectivos nomes, haja alguma distinção ontológica), uma mesma substância pode ser concebida sob diversos atributos, não havendo distinção ontológica entre aquela e cada um destes. Com efeito, como nos casos dos exemplos, conforme observamos, a substância não compreende uma coisa que, em si mesma, pode ser concebida como desprovida de atributos e sem seu recurso, mas que, pelo contrário, apenas pode ser concebida como consistindo de atributos e por meio deles. Desta maneira, longe de os atributos determinarem a substância a existir de certas formas (como se fossem coisas distintas desta, à qual podem limitar), eles constituem a sua essência, e, portanto, compreendem aquilo que a substância é em si mesma, e, assim, aquilo pelo qual ela pode ser concebida em si mesma.

Assim, no caso da substância divina, que consiste de infinitos atributos, é possível assumir que ela é ontologicamente equivalente a cada um de seus atributos, e que, portanto, deve ser concebida em si mesma por meio destes, de tal sorte a podermos dizer que ela, conforme o faz Espinosa na *Ética* II, é uma coisa pensante, e, também, uma coisa extensa, na medida em que o pensamento e a extensão compreendem

dois de seus atributos⁴³, sem que isso signifique que ela pode ser concebida, em si mesma, como desprovida e sem o recurso destes⁴⁴.

Com efeito, conforme analisamos, na abertura da *Ética*, Espinosa define Deus como sendo um ente absolutamente infinito, e, na própria definição, logo nos diz que ser um ente absolutamente infinito equivale a ser uma substância que consiste de infinitos atributos. Por sua vez, pouco depois, o filósofo nos diz “que cada ente deve ser concebido sob algum atributo e que, quanto mais realidade ou ser ele tiver, tanto mais atributos, que exprimem a necessidade, ou seja, a eternidade e a infinitude, ele terá.” (E I, P 10, esc.). Desta maneira, com vistas ao escólio que acabamos de citar, é possível observar não ser possível concebermos um ente se não for sob algum dos seus atributos, e que um ente que tiver toda a realidade ou todo o ser deverá ter todos os atributos, e, assim, deverá ser concebido sob infinitos atributos; com vistas à definição de Deus, assim, é possível corroborar que este pode ser concebido sob infinitos atributos, e que estes, longe de compreenderem coisas alheias a sua natureza, capazes de limitá-lo e determiná-lo a existir de certas formas, compreendem o que ele é em si mesmo, de tal sorte a exprimirem seu ser absoluto.

Ainda em relação à primeira questão que acima referimos, isto é, à suposta determinação da substância, com vistas aos atributos existirem formalmente, constituindo a essência substancial, conforme analisamos, é preciso lembrar que, de acordo com a explicação da definição de Deus da *Ética*, de um atributo podem ser negados infinitos atributos. Ora, ainda que, para Espinosa, a negação decorra de uma limitação, ou, o que é o mesmo, que o “limitado não denota nada positivo, mas somente uma privação de existência” (Carta 36), cabe notar que a negação da qual trata a referida explicação não implica numa limitação ou na privação de existência do atributo.

Com efeito, logo no início da *Ética* I, Espinosa nos diz que as coisas apenas podem ser

43 “O pensamento é um atributo de Deus, ou seja, Deus é uma coisa pensante.” (E II, P 1); “A extensão é um atributo de Deus, ou seja, Deus é uma coisa extensa.” (E II, P 2).

44 “Espinosa entende o *ens absolute indeterminatum* não como o Ser por si mesmo desprovido de atributos, mas como o Ser absolutamente infinito, de que, por consequência, devem ser afirmadas absolutamente todas as formas positivas do Ser.” DELBOS, Victor. *O espinosismo. Curso proferido na Sorbonne em 1912-1913*, p. 56.

42 CHAUI, Marilena. *A nervura do real: imanência e liberdade em Espinosa*. Vol. 1, p. 688-689.

limitadas por coisas de seu mesmo gênero, de tal sorte que:

[...] por exemplo, diz-se que um corpo é finito porque sempre concebemos um outro maior. Da mesma maneira, um pensamento é limitado por outro pensamento. Mas um corpo não é limitado por um pensamento, nem um pensamento por um corpo. (E I, def. 2).

Da mesma maneira:

[...] a extensão pode ser chamada imperfeita somente respeito à duração, à posição, ao tamanho; a saber, porque não dura mais, porque não conserva sua posição ou porque não chega a ser maior. Mas nunca pode ser chamada imperfeita porque não pensa, porque sua natureza não exige nada semelhante, pois consiste somente na extensão, ou seja, em determinada espécie de ser; somente neste sentido há de ser chamada limitada ou ilimitada, imperfeita ou perfeita. (Carta 36).

Assim, é preciso observar que, na explicação da definição de Deus, longe de pretender evidenciar certa limitação dos atributos, Espinosa visa explicar o caráter absoluto de Deus: enquanto de Deus são afirmados infinitos atributos, de cada um destes podem ser negados todos ou outros, de tal sorte que, daquele, não pode ser negada nenhuma coisa, de gênero algum (ou, o que é o mesmo, devem ser afirmadas todas as coisas, de todos os gêneros), e, deste, ao tempo em que podem ser negadas todas as coisas dos gêneros dos outros atributos, devem ser afirmadas todas as coisas do seu gênero.

A negação de infinitos atributos a um atributo, assim, não significa que deste pode ser negado algo que lhe seja inerente, mas que pode ser negado tudo aquilo que pertence aos outros atributos, ou, em outras palavras, coisas de gêneros distintos ao seu, o qual, de acordo com as passagens que acabamos de citar, não implica em sua limitação ou na privação de sua existência.

Desta maneira, sendo infinito em seu gênero, o atributo não é limitado por nenhuma coisa (nem por coisas do seu mesmo gênero, com vistas a sua infinitude, nem por coisas de gêneros distintos ao seu, visto que a limitação apenas se dá entre coisas do mesmo gênero), e, portanto, nada pode determiná-lo a existir de certa forma, além daquela inerente a sua

própria natureza⁴⁵. Assim, não é possível afirmar, conforme o fazem os subjetivistas, que, enquanto concebido sob algum atributo, de Deus podem ser negados os outros atributos, de tal sorte a, por exemplo, sermos obrigados a negar-lhe a extensão, o movimento e o repouso, enquanto concebido sob o atributo pensamento. Pelo contrário, enquanto concebido sob algum atributo, Deus se expressa, na sua abrangência ontológica, em apenas um dos infinitos gêneros dos que consiste, e, portanto, não lhe é negado nada que lhe seja inerente, nem é limitado por nenhuma outra coisa ou determinado a existir, mais do que por sua própria natureza.

Quanto à segunda questão que acima referimos, a saber, se o atributo compreenderia parte de uma substância, caso existisse formalmente, como constituinte da sua essência, inicialmente, cabe lembrar que, na Proposição 12 da *Ética* I, Espinosa declara abertamente “que não se pode verdadeiramente conceber nenhum atributo de uma substância do qual se siga que tal substância pode ser dividida”; e, em seguida, cabe deter-nos no que o filósofo declara, quanto à indivisibilidade substancial, no escólio da proposição seguinte:

[...] a substância é indivisível apenas pela consideração de que a sua natureza não pode ser concebida a não ser como infinita, e que por parte de uma substância não se pode compreender outra coisa que não substância finita, o qual (pela prop. 8) implica evidente contradição. (E I, P 13, esc.).

Com base na arguição do escólio, a qual parte do princípio de que por parte de uma substância deve se entender substância finita, é preciso notarmos que, se os atributos compreendessem partes da substância, forçoso seria assumirmos que esta poderia ser dividida em tantas partes quantos atributos constituíssem a sua essência, e que, como resultado de tal divisão, deveríamos assumir a existência de várias substâncias finitas, o qual contraria a natureza de toda substância, que não pode ser concebida se não como infinita, e, assim, a dos atributos, que são infinitos em seu gênero.

Para corroborar a Proposição 12 da *Ética* I, que nega a possibilidade de conceber um

45 GUEROULT, Martial. *Spinoza I: Dieu (Ethique, I)*. Apêndice nº 3, p. 431.

atributo do qual se siga que a substância à qual pertence possa ser dividida, é preciso frisar o que há pouco explicamos, quanto à indeterminação substancial: entre a substância e seu atributo não há distinção ontológica, ou, em outras palavras, falarmos em atributo equivale a falarmos na substância à qual pertence, concebida sob um dos gêneros dos que consiste; assim, enquanto concebida sob um atributo, a substância é concebida em toda a sua abrangência ontológica, sob um certo gênero, o que significa que não podemos negar-lhe nenhuma coisa que lhe seja inerente.

Como vimos, ao voltar aos exemplos da Carta 36, entre o terceiro patriarca e *Israel*, e entre esse mesmo homem e *Jacó*, não há distinção ontológica, assim como tampouco há essa distinção entre a coisa que reflete todos os raios luminosos sem modificá-los e *plano*, e entre essa mesma coisa e *branco*. Desta maneira, entre *Israel* e *Jacó*, e entre *plano* e *branco*, tampouco há uma distinção ontológica, visto que esses nomes designam um mesmo homem e uma mesma coisa, respectivamente. Entretanto, entre eles há uma distinção nominal, na medida em que cada um é usado em relação a algum aspecto da existência do homem ou da coisa em questão.

Da mesma maneira, entre a substância e cada um dos seus atributos não há distinção ontológica, assim como tampouco há essa distinção entre os atributos; entretanto, entre cada um deles há uma distinção nominal, ou, especificamente, uma distinção de gênero, visto que cada um compreende a mesma coisa, isto é, a substância à qual pertence, mas enquanto concebida sob um certo gênero, de tal sorte que, por exemplo, o pensamento é a substância divina, enquanto concebida sob o gênero pensamento, e a extensão é a substância divina, enquanto concebida sob o gênero extensão; logo, o pensamento e a extensão se distinguem em relação a seu gênero, e não em relação a sua ontologia.

Ora, é preciso frisar que, enquanto concebida sob um certo atributo ou gênero, a substância é concebida em toda a sua abrangência ontológica, e não em certa parte, como se pudessemos afirmar que, enquanto concebida sob o atributo pensamento, as ideias que existem nela apenas compreendessem parte de tudo o que se segue necessariamente de sua natureza, e, enquanto concebida sob o atributo extensão,

os corpos que existem nela compreendessem outra das partes desse tudo. Com efeito, como acabamos de ver, é da natureza de uma substância ser infinita, de tal sorte que, se disséssemos que, enquanto concebida sob certo atributo, ela é concebida apenas em parte, deveríamos assumir que essa parte é uma substância finita, e, por sua vez, que o atributo também o é, o qual contraria tanto a infinitude substancial quanto a infinitude em gênero do atributo.

Quanto à terceira questão que acima referimos, a saber, se os atributos poderiam interagir, caso existissem formalmente, constituindo a essência da substância, de tal sorte ao pensamento apreender a extensão, é preciso notar dois aspectos.

Em primeiro lugar, cabe destacar que, assim como mover-se e permanecer em repouso dizem respeito à natureza da extensão, pensar diz respeito à natureza do pensamento, o que significa que se um intelecto, modo deste atributo, apreende coisas de natureza distinta à sua, longe de implicar em que o atributo pensamento interaja com outros atributos, significa que ele não faz outra coisa do que agir de acordo com sua própria natureza.

Em segundo lugar, é preciso lembrar, conforme analisamos há pouco, que tanto as ideias quanto seus ideados seguem-se da necessidade da natureza de Deus. Desta maneira, quando o intelecto percebe, não é ele quem produz uma ideia, a partir da coisa percebida, num esforço por ajustar aquela a esta. Longe disso, ao perceber uma coisa, o intelecto se move inteiramente no âmbito do atributo do qual é modo, isto é, do pensamento (e, assim, no âmbito do seu próprio gênero), na medida em que chega à ideia da coisa que é objeto da sua percepção, ideia que já existe em Deus, enquanto concebido sob esse mesmo atributo. Assim, é possível afirmar que, ao perceber coisas de gêneros distintos ao seu, o pensamento não interage propriamente com outros atributos, senão que o faz com as ideias destes atributos e com as ideias dos modos destes (isto é, com coisas de seu mesmo gênero).

Para melhor compreender em que consiste a apreensão (e, assim, o conhecimento verdadeiro) de coisas de naturezas distintas, pelo intelecto, cabe lembrar a diferença entre ideia verdadeira e ideia adequada; Espinosa nos diz:

Por ideia adequada compreendo uma ideia que, enquanto considerada em si mesma, sem relação com o objeto, tem todas as propriedades ou denominações intrínsecas de uma ideia verdadeira. (E II, def. 4). Explicação. Digo *intrínsecas* para excluir a propriedade extrínseca a saber, a que se refere à concordância da ideia com o seu ideado. (E II, def. 4, expl.).

Espinosa nos diz que uma ideia é dita adequada, na medida em que é analisada em relação a si mesma, isto é, intrinsecamente, e não em relação ao objeto do qual é ideia. Assim, o filósofo nos diz que a ideia adequada tem as mesmas propriedades ou denominações intrínsecas que a ideia verdadeira, ou, em outras palavras, que entre uma ideia adequada e uma ideia verdadeira não há diferença alguma, a não ser que aquela é analisada em si mesma, e esta, em relação ao objeto do qual é ideia, ou, mais especificamente, à concordância com este.

Ora, mais uma vez, é preciso lembrar que tanto as ideias como as coisas (ou os objetos) seguem-se simultaneamente da necessidade da natureza de Deus, de tal sorte que, conforme Espinosa declara na *Ética* II, “a ordem e a conexão das ideias é a mesma que a ordem e a conexão das coisas” (E II, P 7). Desta maneira, é forçoso afirmar que todas as ideias que se seguem de Deus são tanto verdadeiras quanto adequadas, na medida em que, por um lado, enquanto consideradas em relação às coisas das quais são ideias, devem concordar com elas, e, pelo outro, enquanto consideradas intrinsecamente, têm as mesmas propriedades e denominações que as ideias verdadeiras. Contudo, devemos notar que as ideias não concordam com as coisas porque o intelecto, num exercício racional, as ajusta a estas, mas que elas concordam com as coisas, porque se seguem, na mesma ordem e conexão que estas, necessariamente, da natureza de Deus. Em outras palavras, as ideias são verdadeiras, isto é, concordam com as coisas, visto que tanto estas quanto aquelas têm Deus como causa primeira, e, portanto, longe de as ideias serem produzidas posteriormente, em relação às coisas, por ação do intelecto, são produzidas simultaneamente, em relação a estas.

A partir da distinção que Espinosa estabelece entre ideia adequada e verdadeira, é possível verificar que, ainda que o intelecto apreenda e conheça todos os atributos e seus modos, ele não interage com coisas de gêneros diversos

ao seu⁴⁶. Com efeito, para perceber e conhecer coisas (atributos ou modos) de gêneros diversos ao seu, o intelecto chega às ideias destas (isto é, a coisas que, como ele, pertencem ao atributo do pensamento), e, na medida em que as reconhece como adequadas, verificando as suas propriedades ou determinações intrínsecas, adquire a certeza de que são verdadeiras, sem a necessidade de verificar a concordância entre elas e as coisas das quais são ideias⁴⁷.

Uma vez analisadas as implicações da interpretação subjetivista, as quais, com vistas a certos princípios da filosofia espinosana, nos levaram a descaracterizá-la; e, por sua vez, uma vez refutados os argumentos com base nos quais os subjetivistas descartam a interpretação objetivista, sentimo-nos confortáveis para inclinar-nos por esta, e, assim, para afirmar que os atributos, com efeito, existem formalmente, fora do intelecto que os percebe, constituindo a essência da substância.

Desta maneira, cabe lembrar a definição de atributo da *Ética*, para logo resolvermos as três ambiguidades que analisamos anteriormente, com vistas à interpretação objetivista; Espinosa define atributo como se segue:

Por atributo compreendo aquilo que, de uma substância, o intelecto percebe como constituindo a sua essência.

46 Com base neste aspecto, Delbos refuta Pollock (o qual, conforme apontado anteriormente), afirma um idealismo inconfesso do espinosismo, por entender que há preponderância do pensamento, em relação aos outros atributos, visto que, em aquele, estão todos estes representados), da seguinte maneira: “Que o Pensamento represente todos os outros atributos, isso significa, na filosofia de Espinosa, que todos os atributos, ao mesmo tempo em que são gêneros de ser, são soberanamente inteligíveis; mas isso é racionalismo, e não propriamente, mesmo que em germe, idealismo.” DELBOS, Victor. *O espinosismo. Curso proferido na Sorbonne em 1912-1913*, p. 55.

47 A ideia adequada/verdadeira não é produzida pelo intelecto; contudo, é pela sua própria potência ou força nativa que o intelecto chega a ela, sem influências de nada que lhe seja externo, por meio daquele gênero de conhecimento que não esteja sujeito ao erro. Assim, conforme Espinosa explica no *Tratado da correção do intelecto*, o método para conhecer verdadeiramente as coisas “nada mais é que o conhecimento reflexivo ou a ideia da ideia [ou seja] o método que mostre como a mente se deve dirigir segundo a norma de uma existente ideia verdadeira.” (TIE §38). Em outras palavras, o intelecto não produz a ideia adequada/verdadeira de uma coisa, mas chega a esta pela sua força nativa. Logo, o método para conhecer verdadeiramente as coisas consiste em refletir sobre tal ideia, de maneira tal que ela sirva como norma para o intelecto seguir conhecendo.

Quanto à segunda ambiguidade (isto é, aquela que diz respeito à relação direta entre a frase *como constituindo a sua essência* e os termos: (i) *aquilo que*, (ii) *intelecto*, e (iii) *percebe*), lembrando que a segunda opção fora logo descartada, somos obrigados a resolvê-la, de tal sorte a ler a definição, com vistas à primeira das acepções que a sua estrutura gramatical permite, a saber: por atributo compreendo *aquilo que constitui a essência da substância*, conforme percebido pelo intelecto.

A partir da resolução dessa ambiguidade, assim, devemos resolver a terceira, isto é, a referente ao significado do advérbio *como* (*tanquam*), tendo em conta que ele deve expressar a existência real do atributo: a sentença *como constituindo sua essência*, assim, deve ser lida *constituindo realmente a sua essência*. Cabe observar que se esse advérbio tivesse o significado de *como se*, isto é, se indicasse aparência (conforme sustentado pela interpretação subjetivista) a regra gramatical exigiria o uso do verbo no subjuntivo, a saber, *como se constituísse* (*tanquam constitueret*), em lugar do verbo no gerúndio, isto é, *como constituindo* (*tanquam constituens*)⁴⁸.

No que concerne à primeira ambiguidade da definição, isto é, elucidarmos se ela se refere ao *intelecto infinito* ou ao *intelecto finito*, inicialmente parecer-nos-ia correto inclinar-nos pela primeira opção, dado que o intelecto finito, ainda que verdadeiramente, apenas conhece os atributos pensamento e extensão. Como efeito, se disséssemos que a definição de atributo se refere ao intelecto finito, bem poderíamos dizer que aquilo que constitui a essência da substância, conforme percebido pelo intelecto finito, são dois (e apenas dois) atributos⁴⁹. Desta maneira, caberia afirmar que a definição de atributo se refere ao intelecto infinito, uma vez que somente este é capaz de perceber e conhecer todos os atributos⁵⁰.

Em primeiro lugar, no entanto, devemos observar que, na abertura da *Ética*, a definição de atributo se antepõe à de Deus, e que é somente a partir desta que sabemos da existência de infinitos atributos, e, assim, de uma única substância. Portanto, é possível verificar que aquela

definição, longe de referir-se a este ou àquele atributo, ou de determinar a existência de certa quantidade de atributos, apenas nos diz que aquilo que constitui a essência de uma substância, conforme percebido pelo intelecto, deve ser dito atributo. Desta maneira, verificamos que não tem importância a qual intelecto a definição em questão se refere, visto que tanto o intelecto finito quanto o intelecto infinito percebem aquilo que constitui a essência substancial, de tal sorte a poder afirmar que o pensamento e a extensão (percebidos pelos dois intelectos) ou qualquer um dos outros infinitos constituintes da essência de uma substância (percebidos, apenas, pelo intelecto infinito) devem ser ditos atributos.

Em segundo lugar, assim, cabe observar que a definição de atributo, longe de requerer determinar a qual intelecto ela se refere, demanda responder o que vem a fazer este em seu enunciado. Com efeito, com vistas à interpretação objetivista, se o atributo é algo que existe formalmente, como constituinte da essência da substância, por que recorrer ao intelecto para definir aquele? Qual é o papel que cumpre o intelecto na definição de atributo?

Compreender a importância da intervenção do intelecto na definição de atributo exige considerar a epistemologia daquilo a cuja essência ele constitui, isto é, da substância. Vejamos: logo antes de definir atributo, na *Ética*, Espinosa nos diz que substância é “aquilo que existe em si mesmo e que por si mesmo é concebido, isto é, aquilo cujo conceito não exige o conceito de outra coisa do qual deva ser formado”; por sua vez, de acordo com a interpretação que assumimos da definição de atributo, este é uma coisa que existe formalmente, e que constitui a essência da substância, do que inferimos que ele, longe de ser alguma coisa que se segue da substância, compreende aquilo que esta é em si mesma. Assim, considerando que o conhecimento verdadeiro implica na concordância entre as ideias e os ideados, verificamos que o intelecto, na definição de atributo, ao tempo em que corrobora a existência formal deste, cumpre o papel de destacar a inteligibilidade da substância, tal como ela é, e a partir de si mesma, isto é, de sua essência. Com efeito, se substância é uma coisa que existe em si mesma e que é concebida por si mesma, e atributo constitui a essência da substância, o intelecto intervém na definição em

48 CHAUI, Marilena. *A nervura do real: imanência e liberdade em Espinosa*, Vol. 1. p. 808-809.

49 HASEROT, Francis S. *Spinoza's Definition of Attribute*, p. 502.

50 Ibidem, p. 506-507.

questão para garantir que: (i) aquilo que percebe existe formalmente, fora dele, exatamente como é percebido; (ii) aquilo que percebe se faz conhecer a partir de si mesmo, isto é, de sua essência, e não do que decorre dela.

Vislumbrada a funcionalidade do intelecto na definição de atributo, é possível observar, conforme há pouco o fizemos, que não compete determinar se esta se refere ao intelecto infinito ou finito, pois ele apenas se encarrega de denotar a inteligibilidade da substância. Assim, pouco importa se o intelecto em questão pode ou não perceber todos os atributos, uma vez que tanto um quanto o outro podem cumprir o referido desígnio.



Pela análise que precede, conforme também manifestamos ao iniciar a explicação da corrente interpretativa subjetivista, a discussão acerca do atributo, longe de apenas tentar resolver as ambiguidades que decorrem da estrutura gramatical da sua definição, conforme exposta por Espinosa na *Ética*, visa dar respostas à difícil relação entre Deus e seus atributos. Nesse sentido, vale lembrar as questões que colocamos no início deste artigo: se ao atributo cabe a existência substancial, de que maneira infinitos atributos existem na substância divina? Se Deus é substância única, e o atributo não existe nela como modo, isto é, como coisa ou propriedade que depende ontológica e epistemologicamente dela, qual a relação entre Deus e seus infinitos atributos? Se cada um dos atributos é concebido por si mesmo, ou, em outras palavras, cada um é realmente distinto do outro, como explicar que eles constituem ou expressam uma mesma essência? Se a essência que os atributos constituem e exprimem é a mesma, como eles podem ser realmente distintos? É preciso notarmos que, ao descaracterizarmos a interpretação subjetivista, essas questões ainda devem ser respondidas pela interpretação objetivista, a qual, por sua vez, não tem deixado de apresentar as mais diversas explicações para a questão da conciliação entre o uno (Deus) e o múltiplo ou diverso (atributos)⁵¹.



51 Acerca das teses objetivistas, recomendamos ler: RUSMANDO, Luis M. *O problema do monismo em Espinosa*. Em: *Cadernos Espinosanos*, n° 39, 2018, p. 107-124.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ESPINOSA, Baruch de. **Breve Tratado de Deus, do homem e de seu bem-estar**. Tradução de Emanuel Angelo da Rocha Fragoso e Luis Cesar Guimarães Oliva. São Paulo: Autêntica, 2012.

SPINOZA, Baruch de. **Epistolário**. Tradução de Oscar Cohan, Diego Tatián e Javier Blanco. Buenos Aires: Colihue Clásica, 2007.

SPINOZA, Benedictus de. **Ética**. Tradução de Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2009.

SPINOZA, Benedictus de. **Pensamentos metafísicos**. Em: SPINOZA, Benedictus de. *Pensamentos metafísicos; Tratado da correção do intelecto; Tratado político; Correspondência*. Tradução de Marilena de Souza Chauí. São Paulo: Nova Cultural, 1989.

SPINOZA, Benedictus de. **Tratado da reforma da inteligência**. Tradução de Lívio Teixeira. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

BELTRAN, Miguel. **Um espejo extraviado**. *Spinoza y la filosofía hispano-judía*. Barcelona: Riopiedras Ediciones, 1998.

BENNETT, Jonathan. **Un estudio de la Ética de Spinoza**. Traducción: José Antonio Robles García. México, D. F: Fondo de Cultura Económica, 1990.

BERNHARDT Jean. *Infini, substance et attributs. Sur le spinozisme (À propos d'un étude magistral)*. **Cahiers Spinoza**, n. 2, Paris, 1978.

CHAUÍ, Marilena de Souza. **A nervura do real: imanência e liberdade em Espinosa** (Volume I e seu livro de notas). São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

DELBOS, Victor. **O espinosismo**. *Curso proferido na Sorbonne em 1912-1913*. Tradução: Homero Silveira Santiago. São Paulo: Discurso Editorial, 2002.

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

GUEROULT, Martial. **Spinoza I: Dieu (Ethique, I)**. Paris: Aubier-Montaigne, 1968.

HASEROT, Francis S. **Spinoza's Definition of Attribute**. *The Philosophical Review* 62, 4, 1953.

KLINE, George L. ***On the Infinity of Spinoza's Attributes***. In: HESSING (Ed.). *Speculum Spinozanum*, 1977: 342-346.

MARTINEAU, James. ***A Study of Spinoza***. Londres: McMillan, 1882.

PARKINSON, G. H. R. ***Spinoza's Theory of Knowledge***. Oxford, Clarendon Press, 1972.

POLLOCK, Frederick. ***Spinoza, his Life and Philosophy***. Londres: Duckworth, 1899.

RUSMANDO, Luis M. *Propriedades e atributos divinos no Breve tratado de Espinosa*. Em: **Revista Conatus**, Vol. 7, nº 14, 2013, p. 53-58.

RUSMANDO, Luis M. *O problema do monismo em Espinosa*. Em: **Cadernos Espinosanos**, nº 39, 2018, p. 107-124.

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

WOLFSON, Harry A. ***The Philosophy of Spinoza. Unfolding the Latent Process of His Reasoning***. Cambridge: Harvard Univ. Press, 1934.





A RELAÇÃO SINONÍMICA DO CONCEITO DE MULTIDÃO NO TRATADO TEOLÓGICO-POLÍTICO DE SPINOZA: UMA LEITURA...

LUIZ COSTA *

INTRODUÇÃO

Ao estudar sobre o conceito de multidão em Spinoza nos deparamos com a seguinte situação: o conceito possui duas acepções diferentes; a primeira no *Tratado Teológico-político* (TT-p) e a segunda no *Tratado Político* (TP). Tomemos as palavras de Chauí (2014, p. 85) que nos elucida a questão: “De fato, no TT-p, Espinosa não distingue entre a plebe, o vulgar e a multidão, distinção que será feita no TP”.

Para além disso, há uma maior utilização do conceito no TP em relação ao TT-p. Aurélio (2009, p. 24) nos diz que a forma multidão aparece no TT-p “somente umas 14 vezes [...]”, estando [...] completamente ausente da *Ética*. [Já] no último tratado [...] a palavra encontra-se algumas dezenas de vezes”.

Fizemos a escolha de recortar o conceito de multidão em uma das obras supracitadas, escolhemos, então, o TT-p. Portanto, o nosso objeto de estudo é o conceito de multidão em Spinoza a partir de excertos do TT-p. A partir disso, o nosso objetivo se caracteriza como a busca de compreender a relação sinonímica do conceito de multidão.

Buscamos esse objetivo a partir dos seguintes questionamentos: Como Spinoza usa sinônimos ou formas diferentes ao tratar o conceito de multidão? Existem regularidades e diferenças significativas no modo como os sinônimos de multidão se apresentam? Se sim, quais são e o que elas nos dizem sobre o conceito?

A título de método, ou o caminho a ser seguido em nosso exercício de pensamento, analisaremos os excertos spinozanos segundo um método que o próprio Spinoza nos indica para se compreender os ensinamentos da Escritura no TT-p, nas palavras de Diogo Pires Aurélio o que Spinoza busca com seu método é encaixar o texto em um “sistema de sinais convencionais

[língua] historicamente produzidos, no seio do qual ele se torna significativo” (Aurélio, 2003, p. 83–84).

É a partir disso que “Espinosa [...] partindo da exterioridade do texto – a língua em que ele escreve e a sociedade que o produziu e sob ele se moldou – [passa a] investigação dos objetivos nele inscritos e da sua interferência na história (Aurélio, 2003, p. 83–84).

Para uma melhor compreensão, tomemos as palavras do próprio Spinoza que nos diz que: “para interpretar a Escritura [ou textos] é necessário elaborar a sua história autêntica e, depois, com base em dados e princípios certos, deduzir daí como legítima consequência o pensamento dos seus autores” (Spinoza, 2003, p. 115–116).

Spinoza define três pontos essenciais para se compreender um ou vários textos (como é o caso das Escrituras), o primeiro faz referência a língua e seu uso onde o analista deve ter em mente: “a natureza e as propriedades da *língua* [...]. Só assim se poderá [...] examinar todos os *sentidos* que cada frase pode ter de acordo com o *uso* normal da língua” (Spinoza, 2003, p. 117, grifo nosso).

Em seguida, deve-se proceder a um resumo sistemático do conteúdo de cada uma das partes ou dos textos tendo em mente “coligir as opiniões contidas em cada livro e reduzi-las aos pontos principais, de forma que se encontrem facilmente todas as que se referem ao mesmo assunto” (Spinoza, 2003, p. 117).

Enquanto que o terceiro ponto do método trata de unir os dois pontos anteriores através da historicidade dos escritos analisados, tomemos as letras de Spinoza (2003, p. 120) que nos diz que “a história da Escritura deve descrever os pormenores de todos os livros dos profetas de que chegou notícia até nós”.

Dito isso, percebemos que o método spinozano exemplifica bem a união entre as di-

* Universidade Regional do Cariri (URCA).

mensões sintáticas, semânticas e pragmáticas que envolvem qualquer gesto interpretativo, segundo Aurélio (2003, p. 85): “A tarefa da interpretação destina-se, pois, a tentar refazer a história do texto através da história da língua [...] e da história dos que o escreveram, dos que o selecionaram e daqueles a quem foi primeiramente dirigido”.

Concluimos que subjaz nesse método uma Filosofia da Linguagem que busca o *sentido das palavras no contato da língua com a realidade histórica*. E, aliado a isso, iremos nos utilizar de alguns conceitos advindos da Análise de Discurso, mais precisamente dos filósofos Michel Foucault e Michel Pêcheux.

Buscaremos conhecer o conceito de multidão e sua relação sinonímica como um conhecimento de segundo gênero que supera as imagens, também chamado de conhecimento a partir de noções comuns que guiam o indivíduo no caminho da liberdade e que são do conhecimento de todos de modo axiomático, de outro modo, aquilo que todos sabem e que constitui um conhecimento adequado da realidade (Chauí, 1995; Spinoza, 2009). Nas palavras do polidor de lentes: “existem certas idéias ou noções comuns a todos os homens. Com efeito [...], todos os corpos estão em concordância quanto a certos elementos, os quais [...] devem ser percebidos por todos [...] clara e distintamente” (Spinoza, 2009, p. 79).

Feitos estes esclarecimentos, então, na próxima seção trabalharemos a relação sinonímica do conceito de multidão a partir dos excertos do TT-p.

DESENVOLVIMENTO

Aqui iremos nos deter no conceito de multidão no TT-p e na reação sinonímica que ele estabelece com outras formas. Após mapear os excertos nos quais o Spinoza nos traz o conceito de multidão, analisamos a sua construção enquanto discurso, enquanto regularidades enunciativas de significação ideológica (Foucault, 2008; Pêcheux, 1995) e apreendemos as formas que a ele surgem enquanto semelhantes, enquanto sinônimas, i.e. palavras diferentes que possuem em um determinado contexto a mesma significação e referência (Ilari; Geraldi, 1987).

Para trabalharmos o ponto um do método de Spinoza, a análise das formas em seu uso, visto que o ponto dois do método, um resumo

sistemático do conteúdo, já fora cumprido ao mapearmos as aparições da forma multidão ao longo do texto no intuito de cruzá-las (Spinoza, 2003), utilizaremos o conceito de efeito metafórico que é o “fenômeno semântico produzido por uma substituição contextual para lembrar que esse ‘deslizamento de sentido’ entre x e y é constitutivo do ‘sentido’ designado por x e y ” (Pêcheux, 1997, p. 96).

Isso quer dizer que a forma x e a forma y podem ser trocadas uma pela outra sem a perda de conteúdo semântico criando, assim, “pontos de ancoragem semântica” (Pêcheux, 1997, p. 96), as formas variam, mudam, mas o conteúdo permanece.

As formas que percebemos como sinônimas de multidão são: ímpios, homens, povo, plebe e vulgo. Buscaremos, então, analisar esses substantivos que são correlatos a forma multidão nas sequências discursivas em que ele é tomado ou retomado por meio de uma estratégia retórica, tendo o intuito de evitar o pleonasma na mesma sequência ou página, ou com o intuito de enfatizar determinado posicionamento filosófico ou político-ideológico.

De um modo geral, todos os substantivos supracitados são semelhantes (Foucault, 1999), i.e., as formas discursivas (Pêcheux, 1997) da língua possuem uma proximidade quanto ao seu significado por estarem em um mesmo campo semântico. Homens e povo possuem a significação de conjunto de seres humanos que vivem sob uma mesma forma cultural no espaço e tempo. Esses substantivos podem ser relacionados, do ponto de vista de uma teoria das formações sociais, ao todo da espécie humana ou ao todo social. Já as formas plebe e vulgo possuem um campo semântico particular, se referem a uma parte da espécie humana, uma parte de um povo, que seria aquela que se contrapõe a aristocracia e a burguesia se constituindo, assim, como uma classe social menos favorecida econômica e culturalmente.

Apesar desses dois campos semânticos estarem em dimensões distintas, enquanto parte e todo, eles se relacionam dialeticamente, se aproximam semanticamente, através de um outro campo semântico que faz referência ao campo semântico da política.

Ainda de modo geral, estas formas discursivas sinônimas expressam a ideia de número,

de quantidade (Aurélio, 2009; Chauí, 2014), de multiplicidade (Guimarães, 2006), possuindo a potencialidade de exprimir em seu discurso a reunião, a conjunção de vários elementos entre si contraditórios sob uma mesma designação, sob uma mesma rubrica. Já de um modo mais específico “A multidão surge [...] como uma parte do todo social, a parte mais desqualificada com que o poder tem que lidar e cuja inconstância terá de ser dominada para que o agregado viva em paz” (Aurélio, 2009, p. 26).

Temos, então, dois tipos de figuras da semelhança (Foucault, 1999). Todos os substantivos se assemelham por conveniência que é a semelhança gradativa (Foucault, 1999) entre as formas discursivas (Pêcheux, 1997) fazendo com que haja uma conjunção, um ajustamento entre os mesmos, assim, as formas aproximam-se “umas das outras, vêm a se emparelhar; tocam-se nas bordas, suas franjas se misturam, a extremidade de uma designa o começo da outra. [...] De sorte que, nessa articulação das coisas, aparece uma semelhança” (Foucault, 1999, p. 24).

A segunda figura da semelhança é a emulação que reconhece a aproximação entre as formas e estabelece uma distância (Foucault, 1999), digamos, de caráter cultural, econômico e político entre (a) homens e povo e (b) plebe e vulgo, nas palavras de Foucault (1999, p. 27–28): “Os elos da emulação não formam uma cadeia como os elementos da conveniência: mas, antes, círculos concêntricos, refletidos e rivais”.

Assim, a multidão se assemelha por proximidade, ou melhor, por conveniência (Foucault, 1999) a vulgo e plebe. O primeiro expressa sua conveniência (Foucault, 1999) com a forma multidão pela proximidade existente entre as características, os adjetivos que os definem, são elas a miséria, a inconstância de ânimo e a superstição advinda do medo (Spinoza, 2003); já a segunda forma possui como expressão de sua conveniência (Foucault, 1999) a proximidade de características que é o fato de não cultivarem a virtude e para com aqueles que a cultivam possuem uma fúria que pode ser incendiada por outrem (Spinoza, 2003).

É por emulação (Foucault, 1999), ou seja, a expressão de uma distância estabelecida enquanto reflexo entre o que ele designa e seu oposto, que as formas povo, plebe, vulgo e multidão se assemelham; portanto, as formas se assemelham

quanto a ideia de número, de unidade da multiplicidade ao passo que estabelecem sua distância no tocante a constituição política.

Passemos as passagens do TT-p que nos mostram o modo como as sinonímias se dão a conhecer por si mesmas, cada uma em sua particularidade. A primeira relação de sinonímia, que ainda não trata diretamente da multidão mas a constitui, como veremos mais adiante, entre os substantivos supracitados que surge no texto do Spinoza, logo em seu prefácio e tratando do tema da superstição, é a que há entre homens e plebe:

[...] os *homens* só se deixam dominar pela superstição enquanto têm medo; todas essas coisas que já alguma vez foram objeto de um fútil culto religioso não são mais do que fantasmas e delírios de um caráter amedrontado e triste; finalmente, é quando os Estados se encontram em maiores dificuldades que os adivinhos detêm o maior poder sobre a *plebe* e são mais temidos pelos seus reis (Spinoza, 2003, p. 07, grifo nosso).

O sujeito do enunciado acima, ou seja, aquele sobre o qual se diz algo, é o homem que sofre as afecções da superstição e do medo e pode ser compreendido como plebe. A sinonímia ocorre de modo direto. E o que estamos querendo dizer com a afirmação de que a sinonímia ocorre de modo direto? Isso quer dizer que a sinonímia, a mudança de uma forma discursiva (Pêcheux, 1997) pela outra, ocorre sem a mediação de outras formas discursivas, como, por exemplo, pronomes. É por isso que o efeito metafórico, a troca de uma palavra por outra no contexto (Pêcheux, 1997), não modifica o entendimento de uma e outra forma já que fazem referência as mesmas afecções, a superstição e ao medo.

Uma segunda relação de sinonímia, ainda no prefácio e tratando do mesmo tema da superstição, é estabelecida entre o vulgo e a multidão:

Precisamente porque o *vulgo* persiste na sua miséria é que nunca está por muito tempo tranqüilo e só *lhe* agrada o que é novidade e o que ainda não o enganou, inconstância esta que tem sido a causa de inumeráveis tumultos e guerras atroztes. Na verdade (como se prova pelo que já dissemos e como Cúrcio muito bem observou, no Livro IV, cap. X), não há nada mais eficaz do que a superstição para governar as *multidões* (Spinoza, 2003, p. 07, grifo nosso).

A relação de sinonímia entre as formas é mediada pela retomada do sujeito, o substanti-

vo vulgo, por meio do *pronome pessoal lhe* e em seguida pelo *artigo o* enquanto *pronome pessoal* – ambos utilizados como estratégia retórica para evitar a repetição de uma mesma palavra no mesmo parágrafo/período (vulgo...lhe...o...multidões), i.e., nosso autor evita um pleonasma, uma repetição desnecessária, até o ponto em que finalmente substitui vulgo por multidões. Desse modo, o modo de apresentação da relação de semelhança, a sinonímia, entre vulgo e multidão se dá de forma indireta porque há a mediação dos pronomes pessoais supramencionados.

Nessas ocorrências da sinonímia as formas se relacionam também através da ideia de poder e do estado de espírito da multidão imersa nas superstições, na imaginação e nas paixões.

Tratando de como o templo dos hebreus foi profanado o nosso autor nos traz uma outra relação de formas sinônimas, e ainda em seu prefácio, a relação entre povo e vulgo, assim ele nos diz que o templo “degenerou em teatro em que não mais se veneravam doutores da Igreja, mas oradores que, em vez de quererem instruir o povo [ensinam somente] coisas novas e insólitas para deixarem o vulgo maravilhado” (Spinoza, 2003, p. 09, grifo nosso).

Aqui a relação sinonímica se apresenta de modo direto, i.e. não havendo formas mediadoras entre os substantivos o que nos permite por extensão designar a relação sinonímica entre povo e multidão, de outro modo: se vulgo e multidão possuem um significado semelhante e vulgo e povo do mesmo modo, então multidão e povo são sinônimos – em uma fórmula “lógica” poderíamos dizer ((vulgo = multidão) ^ (vulgo = povo) -> (multidão = povo)).

A relação de sinonímia direta e não extensiva da significação (i.e., somente há a retomada do sujeito com uma outra forma discursiva (Pêcheux, 1997) sem a utilização de um contexto de significância e referência como ocorrido entre homens e plebe mediados pelo medo e superstição, ou sem a utilização de pronomes pessoais entre as duas formas como na sinonímia entre vulgo e multidão) entre povo e multidão se dá no capítulo oito, na parte que trata sobre o saber contido na escritura (Aurélio, 2003), mais precisamente quando Spinoza trata do pacto estabelecido entre deus, Moisés e seu povo:

Aí se conta, efetivamente, que Moisés, assim que conheceu a opinião do povo sobre o pacto a

estabelecer com Deus, escreveu imediatamente as palavras e os mandamentos divinos e, de madrugada, terminadas as cerimônias, leu perante toda a assembléia do povo as condições do pacto; feita a leitura e, com certeza, após toda a multidão ter compreendido essas condições, o povo exprimiu o seu inteiro acordo (Spinoza, 2003, p. 145, grifo nosso).

Aqui temos a seguinte sequência: povo... povo...multidão...povo. Temos a produção de uma relação de sinonímia na qual a palavra povo é trocada por multidão que por sua vez é trocada por povo novamente sem a perda de significação no contexto.

Já discutindo a perseguição de homens virtuosos por parte dos fariseus em seu capítulo dezoito e tratando do tema do poder político advindo das instituições hebraicas (Aurélio, 2003), Spinoza nos apresenta a relação de sinonímia entre os substantivos *plebe* e *multidão*:

Depois, os fariseus, para retirar aos mais dotados as suas honrarias, começaram a levantar questões religiosas e a acusar os saduceus de impiedade; e a exemplo dos fariseus, os piores hipócritas, animados pela mesma raiva, a que chamam zelo pelo direito divino, perseguiram por toda parte homens insignes pela sua honestidade e reconhecidos pela sua virtude e, por isso mesmo, mal vistos pela plebe, reprovando publicamente as suas opiniões e inflamando contra eles as fúrias da multidão (Spinoza, 2003, p. 283, grifo nosso).

Essa relação de sinonímia é precedida e faz referência a uma distinção entre as formas discursivas (Pêcheux, 1997) homens insignes... plebe...multidão, na qual podemos ver que o primeiro sujeito é malvisto pelo segundo sujeito por conta de sua honestidade e virtude; assim, a troca de uma forma pela outra (plebe por multidão) se dá por meio do sentimento de reprovação em relação ao homem ilustre que é honesto e virtuoso, sendo a plebe e a multidão seu antônimo, por isso, desonesta, não virtuosa e furiosa.

Outra forma que é sinônima de multidão de modo indireto e que podemos deduzir por extensão sinonímica a partir da relação da forma multidão com a forma vulgo é a forma homem, tomemos as letras de Spinoza:

[...] a Escritura não explica as coisas pelas suas causas próximas; descreve-as, sim, pela ordem e com as frases mais adequadas para incentivar os homens, e principalmente o vulgo, à devoção. Por esse motivo, ela fala com bastante impro-

priedade de Deus e das coisas, uma vez que não pretende convencer a razão mas impressionar e ocupar a fantasia e a imaginação dos *homens*. Se a Escritura narrasse a destruição de um Estado como fazem habitualmente os historiadores políticos, o *vulgo* ficaria indiferente; pelo contrário, descrevendo tudo poeticamente e atribuindo tudo a Deus, tal como costuma fazer, *ele* fica extremamente comovido (Spinoza, 2003, p. 107, grifo nosso).

Quando a forma *homens* aparece, no ex-certo acima, ela parece indicar uma categorização de ordem geral, ao nível de espécie, dentro da qual há uma outra classificação entre vírgulas, sendo, assim, um aposto explicativo da forma antecedente, mais específica e que faz referência a ordem econômica e cultural que é o *vulgo*.

Para melhor fundamentarmos isso temos de lembrar a distinção que colocamos logo no início desta seção entre, de um lado, homem e povo e, de outro, plebe e *vulgo*. As formas povo, plebe e *vulgo* podem designar uma camada mais baixa da sociedade, mas a palavra povo, especificamente, pode adquirir também o sentido de indivíduos que vivem sob uma determinada lei e cultura – tal como o povo hebreu; mas não só isso, “O povo é sempre representado como unidade, ao passo que a multidão não é representável [...]”. O povo constitui um corpo social; a multidão não [...]” (Negri, 2004, p. 17–18).

Esse último sentido para povo pode ser extensivo a palavra homem, para além de sua significação de gênero humano, por meio da compreensão do que o Spinoza compreende como a condição de existência comum do homem sob o medo e a superstição. Segundo Spinoza (2003, p. 05, grifo nosso) “Se os *homens* pudessem [...] decidir pelo seguro ou se a fortuna se lhes mostrasse sempre favorável, jamais seriam vítimas da superstição” e mais a frente continua: “os *homens* só se deixam dominar pela superstição enquanto têm medo” (Spinoza, 2003, p. 07, grifo nosso). Sendo este último a causa de todas as superstições (Spinoza, 2003).

Assim, o homem, de um modo geral, designa a espécie, o gênero humano, e como tal, segundo a compreensão da época embebida pela ficção do estado de natureza, vive assolado pelo medo e pela superstição; de um modo específico, dado esse estado natural e a busca de sua superação, os *homens* criam uma sociedade

para viverem em paz e obter uma vida-longa e próspera, se colocam, então, sob leis específicas e em um dado estágio cultural se constituem enquanto um povo.

Sabendo que todo o gênero humano vive sob o medo e a superstição e que a “*plebe*, [o *vulgo*, a multidão] constitui a maior parte do gênero humano” (Spinoza, 2003, p. 90, grifo nosso) podemos afirmar que as quatro formas são sinônimas por extensão da condição natural do gênero humano.

Outra forma inscrita em uma relação sinonímica indireta com multidão é a forma ímpios. Essa relação sinonímica pode ser demonstrada pela relação existente entre os qualificativos, i.e., os adjetivos utilizados para cada substantivo. Os ímpios são aqueles “cujo ânimo flutua agitado por paixões contrárias e que, por conseguinte, como diz Isaías, cap. LVII, 20, não têm paz nem sossego” (Spinoza, 2003, p. 77).

A multidão possui como marca a mutabilidade de índole, tomemos as letras de nosso autor que nos diz que aquele que não tem “alguma experiência da sempre *mutável índole da multidão* quase que desespera de o descobrir: [...] a *multidão* não se rege pela razão, rege-se pelas paixões, tudo a atrai e deixa-se facilmente corromper” (Spinoza, 2003, p. 253, grifo nosso).

Aqui a relação sinonímica entre multidão e ímpios se mostra a partir da relação sinonímica entre ânimo e índole enquanto características pessoais de estado de espírito de um determinado indivíduo e no caráter mutável, inconstante, flutuante dessas características que em seu modo de agir, em seu modo de ação, o faz através das emoções, i.e., em uma linguagem spinozana, das paixões que o afetam.

A relação sinonímica entre multidão, *vulgo*, ímpios e homem estabelece uma semelhança por emulação (Foucault, 1999), ou seja, as formas são semelhantes, novamente, enquanto unidade da multiplicidade submetida, necessariamente, ao medo e a superstição, e a distância que os separa é estabelecida pela posse da cultura, i.e., o culto se movimenta entre os outros modos através da razão enquanto que a multidão se movimenta por meio da imaginação e através das paixões (Spinoza, 2003).

Para além das formas de apresentação da sinonímia entre as formas, a estrutura dos enunciados trazem sempre a multidão como uma se-

gunda forma para se dizer o mesmo no contexto ao qual está inserido – tomemos as formas nas letras de Spinoza para uma melhor visualização: “o vulgo [...] as multidões” (Spinoza, 2003, p. 07), “povo [...] multidão” (Spinoza, 2003, p. 145), “plebe, [...] multidão (Spinoza, 2003, p. 283); isso possibilita inferir que a forma multidão não possui uma centralidade, não possui uma relativa importância frente aos demais, de outro modo, ela é uma forma comum as demais e não particular – em uma linguagem althusseriana: a forma não possui nível conceitual (Althusser, 1976).

A posição da forma discursiva (Pêcheux, 1997) multidão não está envolta em uma sistematicidade de elementos que a torne uma estrutura particular constituída de elementos ordenados hierarquicamente, de outro modo, ela não possui o caráter de um conceito propriamente dito.

Essas relações sinonímicas entre as formas e o fato da multidão ser sempre uma segunda forma para o mesmo traz para a discussão o conceito de silêncio constitutivo de Orlandi (2007). Esse conceito nos diz que todo falante quando diz algo (digamos x) se cala constitutivamente sobre um outro algo (o chamaremos y) (“logicamente” quem diz x não diz y), nas palavras de Orlandi (2007, p. 14): “há silêncio nas palavras, [...] elas são atravessadas de silêncio; elas produzem silêncio; o silêncio ‘fala’ por elas; elas silenciam. [...] são cheias de sentidos a não dizer e, além disso, colocamos no silêncio muitas delas”.

Desse modo, ao se utilizar de sinonímias e tornar secundária a utilização da forma multidão o autor silencia, se cala sobre uma maior/melhor definição, nos trazendo a impressão de que a forma em si não possui uma maior importância para ele ou sua discussão na obra – não constituindo, como já o dissemos, um conceito propriamente dito. A multidão ainda não tem a forma conceitual que adquirirá no TP no qual Spinoza distinguirá a ela e suas formas sinonímicas (Chauí, 2014).

Bem como não há definição precisa das formas homem, ímpios, plebe, povo e vulgo porque para ele e sua época são formas, em linguagem spinozana, que são noções comuns, i.e., conhecimentos tácitos e indubitáveis que são do conhecimento de todos, em suas palavras, no corolário de sua proposição 38 na segunda

parte da *Ética* (2009), elas são: “noções comuns a todos os homens. [...] todos os corpos estão em concordância quanto a certos elementos, os quais [,,,] devem ser percebidos por todos adequadamente, ou seja, clara e distintamente” (Spinoza, 2009, p. 78).

Com o que discutimos aqui trabalhamos na perspectivas dos pontos um e dois do método spinozano, mais especificamente trabalhamos as formas e seu conteúdo e, agora, trabalharemos brevemente o terceiro ponto do método, unir essa forma discursiva (Pêcheux, 1997) e seu significado com a historicidade daquele que escreveu, o Spinoza.

Este, fazendo parte da burguesia da Holanda em ascensão econômica e social possui uma boa educação, se cerca daqueles poucos, privilegiados como ele, com quem compartilha o prazer pelo conhecimento e se afasta da multidão, dos homens comuns, ordinários, que não cultivam o saber, lembremos do caso em que Spinoza é apunhalado, “Conta-se que Espinoza conservava o seu casaco perfurado pela facada, para melhor se lembrar de que o pensamento nem sempre é apreciado pelos homens” (Deleuze, 2002, p. 11–12), e do assassinato do Pensionista da Holanda Jan de Witt pela multidão em fúria (Aurélio, 2003).

O que acabamos de falar é chamado, em Análise de Discurso, de formação imaginária onde existe a instância primordial do eu, na qual o sujeito Spinoza, na produção de seu discurso, se perguntará quem sou eu e quem é você para que falemos isso ou aquilo, ou seja, o falante leva em consideração seu lugar social na produção de seu discurso sobre a multidão (Orlandi, 2020; Pêcheux, 1995, 1997), no caso o Eu se compreende e é compreendido pelos pares como virtuoso em contraposição aqueles que não o são.

Spinoza, no tocante ao conceito de multidão, se inscreve em uma longa tradição que, segundo Diogo Pires Aurélio, pode remontar a sujeitos como “Justo Lípsio [,] Cícero, Tácito, Tito Lívio ou Sêneca” (Aurélio, 2009, p. 26). Para compreendermos isso basta vermos as formas que Justo Lípsio utiliza para se referir a maior parte dos seres humanos: inconstante, estúpida, invejosa, desconfiada, favorece aos fogosos, desbocada, turbulenta (Aurélio, 2009); nas palavras de Aurélio (2009, p. 27):

No contexto do TTP, Espinosa continua a fazer-se ainda eco de todos estes clichês, em qualquer das vezes que utiliza a palavra multidão: ela é, ora 'supersticiosa', ora de 'índole mutável', ora mesmo 'feroz'. A multidão não se distingue tampouco de qualquer um dos outros termos comumente apresentados como sinônimos, a saber, o vulgo, a plebe, a turba e o povo.

Isso quer dizer que o Spinoza não inventou tal compreensão sobre determinada forma, mas entrou em uma ordem de significância do discurso (Foucault, 1996), assim, "no momento de [nosso autor] falar uma voz sem nome [o] precedia há muito tempo" (Foucault, 1996, p. 05) – de outro modo, o discurso do Spinoza sobre a multidão é um discurso que repete, que parafraseia um discurso já dito anteriormente por outrem (Orlandi, 1987).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

No TT-p buscamos compreender como ocorre a relação de sinonímia existente entre a palavra multidão e as formas ímpios, homens, povo, plebe e vulgo.

De um modo geral, as quatro últimas palavras fazem parte de um mesmo campo semântico e para uma melhor compreensão dessa generalidade dividimos as palavras em dois grupos. Um que possui a significação de um conjunto de seres humanos sob uma mesma forma cultural no espaço e tempo e comporta as formas homens e povo. Significando, por isso, o todo da espécie humana ou o todo social.

Já o segundo grupo é constituído pelas formas plebe e vulgo que possuem um campo semântico particular pertencendo ao campo semântico da política que acaba por estabelecer uma distinção dentro daquele grupo mais geral (homens e povo). Assim, plebe e vulgo possuem a característica de serem a parte menos favorecida cultural, econômica e politicamente.

Esses dois grupos representam duas figuras da semelhança, a conveniência que é a semelhança gradativa (Foucault, 1999) entre as formas discursivas (Pêcheux, 1997) – que acabam por expressar a ideia de número, de quantidade (Aurélio, 2009; Chauí, 2014), de multiplicidade (Guimarães, 2006) – e da emulação que se assemelha por conveniência ao passo que estabelece uma distância (Foucault, 1999) entre as formas, como já apontamos, de caráter econômico, cultural e político.

Analisando mais especificamente como cada uma das relações sinonímias aparecem no TT-p compreendemos que as sinonímias se apresentam de modo particular: de um modo direto, de um modo indireto, por extensão entre a significação das formas e por meio dos adjetivos que caracterizam cada uma das formas que aqui trabalhamos – havendo a relação, o entrelaçamento, a interpolação, entre essas formas particulares de sinonímia.

A relação de sinonímia entre homens e plebe surge de modo direto (substituição de uma forma pela outra sem a mediação de pronomes pessoais). A sinonímia existente entre vulgo e multidão surge de modo indireto e com o intuito de evitar um pleonasma, repetição desnecessária; utilizando-se da mediação estabelecida pelos pronomes pessoais, nosso autor retoma a primeira forma (vulgo) até o ponto em que o substitui por multidões.

Nessas ocorrências da sinonímia as formas se relacionam, também, através da ideia de poder e do estado de espírito da multidão imersa nas superstições, na imaginação e nas paixões.

A relação de sinonímia entre as formas povo e vulgo se apresenta de modo direto, i.e., não há formas mediadoras entre os substantivos; essa mesma relação também permite estabelecer, por extensão, a relação sinonímica entre povo e multidão que podemos resumir na seguinte fórmula "lógica" de caráter implicativa ((vulgo = multidão) ^ (vulgo = povo) -> (multidão = povo)) e através do seu estado de espírito.

A relação de sinonímia direta e não extensiva da significação, i.e., somente há a retomada do sujeito com uma outra forma discursiva (Pêcheux, 1997), ocorre entre as formas povo e multidão. Já a relação de sinonímia entre os substantivos plebe e multidão faz referência a uma distinção entre as formas discursivas (Pêcheux, 1997) homens insignes...plebe...multidão, na qual plebe e multidão são antônimos de homens insignes.

Outra forma que é sinônima de multidão de modo indireto e que podemos deduzir por extensão sinonímica a partir da relação da forma multidão com a forma vulgo é a forma homem. Mais uma forma que estabelece uma relação sinonímica indireta com multidão é forma ímpios e que pode ser demonstrada pela relação

existente entre os qualificativos que definem o estado de espírito da multidão e dos ímpios.

A partir da análise dessas formas discursivas em seu contexto podemos dizer que a multidão surge sempre como uma segunda forma para se dizer o mesmo; o que nos levou a inferir que a forma multidão não possui uma centralidade que o caracterize como um conceito particular.

Isso também nos levou a inferir que há na ideia de uma segunda forma para o mesmo a ideia conceitual de silêncio constitutivo de Orlandi (2007), ou seja, Spinoza se cala, silencia de modo constitutivo em seu discurso sobre uma melhor definição da forma e faz com que ela possua várias formas sinônimas.

Outro ponto relevante é a inscrição histórica do discurso do Spinoza sobre a multidão que nos remete a personagens como “Justo Lísio [,] Cícero, Tácito, Tito Lívio ou Sêneca” (Aurélio, 2009, p. 26), isso quer dizer que o discurso, i.e., a significação ideológica regular advinda do encontro da língua com a história (Foucault, 2008; Pêcheux, 1995), de Spinoza é um discurso de retomada, é um discurso que tende para a repetição, para a paráfrase (Orlandi, 1987).

Com esse estudo das formas sinonímicas sob as quais surge o conceito de multidão em Spinoza no TT-p esperamos contribuir para a compreensão cada vez mais aprofundada do conceito.



REFERÊNCIAS

- ALTHUSSER, L. **Filosofia e filosofia espontânea dos cientistas**. Tradução: Elisa Amado Bacelar. Portugal: Editorial Presença, 1976.
- AURÉLIO, D. P. Introdução. In: SPINOZA, B. DE. (Ed.). **Tratado Teológico-político**. Tradução: D. P. Aurélio. São Paulo: Martins Fontes, 2003. p. 11–137.
- AURÉLIO, D. P. Introdução. In: SPINOZA, B. DE. (Ed.). **Tratado Político**. Tradução: Diogo Pires Aurélio. São Paulo: WMF: Martins Fontes, 2009. p. 07–69.
- CHAUÍ, M. DE S. **Espinoza: uma filosofia da liberdade**. São Paulo: Moderna, 1995.
- CHAUÍ, M. DE S. Os conflitos no seio da multidão. In: FRAGOSO, E. A. da R. et al. (Eds.). **Spinoza e as Américas**. Fortaleza: EdUECE, 2014. v. 2.
- DELEUZE, G. **Espinoza: filosofia prática**. São Paulo: Escuta, 2002.
- FOUCAULT, M. **A ordem do discurso: aula inaugural no College de France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970**. Tradução: Laura Fraga de Almeida Sampaio. 3. ed. São Paulo: Loyola, 1996.
- FOUCAULT, M. **As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas**. 8. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- FOUCAULT, M. **A arqueologia do saber**. 7. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.
- GUIMARÃES, F. DE. Spinoza e o conceito de multidão: reflexões acerca do sujeito constituinte. **Revista Direito, Estado e Sociedade**, v. 9, n. 29, p. 152–173, dez. 2006.
- ILARI, R.; GERALDI, J. W. **Semântica**. São Paulo: Ática, 1987.
- NEGRI, A. Para uma definição ontológica da Multidão. **Lugar Comum - Estudos de Mídia, Cultura e Democracia**, n. 19–20, p. 15–26, jun. 2004.
- ORLANDI, E. P. **A linguagem e seu funcionamento: as formas do discurso**. 2. ed. Campinas-SP: Pontes, 1987.
- ORLANDI, E. P. **As formas do silêncio: no movimento dos sentidos**. 6. ed. Campinas-SP: Editora da Unicamp, 2007.

ORLANDI, E. P. **Análise de Discurso**: princípios e procedimentos. 13. ed. Campinas-SP: Pontes Editores, 2020.

PÊCHEUX, M. **Semântica e discurso**: uma crítica a afirmação do óbvio. Tradução: Eni Puccinelli Orlandi; Tradução: *et al.* 2. ed. Campinas-SP: Editora da Unicamp, 1995.

PÊCHEUX, M. **Por uma análise automática do discurso**: uma introdução à obra de Michel Pêcheux. 3. ed. Campinas-SP: Editora da Unicamp, 1997.

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

SPINOZA, B. DE. **Ética**. Belo Horizonte: Autêntica, 2009.





SPINOZA-MEYER Y LA ESTRUCTURA ARGUMENTATIVA CONTRA LAS PROPOSICIONES TRINITARIAS: UN ENIGMA LÓGICO-ONTOLÓGICO EN LA CARTA 12A

RODRIGO MIGUEL BENVENUTO *

INTRODUCCIÓN

El descubrimiento de la denominada carta 12A, por A. K. Offenberg en 1975, se constituyó en un testimonio fundamental para reconstruir los avatares en torno a la edición de los *Principios de la Filosofía de Descartes* (*Renati Des Cartes Principiorum Philosophiae*) y su apéndice *Pensamientos metafísicos* (*Cogitata Metaphysica*)¹. Spinoza había confiado esta tarea a su amigo Lodewijk Meyer, quien no solo dominaba los conceptos fundamentales del cartesianismo, sino que además conocía de primera mano las ideas de Spinoza al pertenecer al círculo intelectual cercano al pensador neerlandés.

En esta carta fechada el 26 de julio de 1663, y que consiste en una respuesta de Spinoza a Meyer sobre diferentes cuestiones relacionadas con la edición de esta obra, la cuestión principal gira en torno a una serie de conceptos teológicos que, por sus implicancias, podría generar un malestar en los sectores más reaccionarios del ámbito de la teología. Estos conceptos apuntan especialmente a la doctrina de la Trinidad y, en relación con ella, con la noción de *personalidad* de Dios. En este sentido, se podría pensar que Meyer es un interlocutor autorizado si tenemos en cuenta que, en la misma época, se encontraba

trabajando en su obra más controvertida, *La filosofía y la interpretación de las Sagradas Escrituras* (*Philosophia S. Scripturae Interpres*), que se publicará recién en 1666, sin autor y con un falso pie de imprenta².

Sin embargo, consideramos que se puede reconocer una discusión más profunda en las respuestas de Spinoza a las preguntas de Meyer, y que involucran aspectos que serán fundamentales para determinar con precisión el significado lógico de las proposiciones ontológicas que se desarrollarán más tarde en la *Ética*. En efecto, como se puede observar en la carta 12A, la cuestión gira en torno a un problema con la oscuridad de las proposiciones teológicas y, de un modo particular, con aquellas que involucran una relación trinitaria, como la que trae a colación Meyer: “el hijo de Dios es el mismo Padre”. En estas páginas, nos proponemos indagar sobre el significado lógico-ontológico de estas expresiones, que Spinoza rechazará sin ambages, y que han sido denominadas por la tradición cristiana como *communicatio idiomatum* o “comunicación de las propiedades” (Cross, 2019; 2022). Debido a que la carta 12A remite directamente a elaboraciones conceptuales que se encuentran en *CM* de Spinoza, comenzaremos exponiendo

* LICH - CONICET - Universidad Nacional de San Martín.

1 La carta se publica por primera vez en el número 91 de *Speculum Spinozanum* de 1975. Además del texto en latín, su traducción al inglés y una reproducción facsimilar de la carta, Offenberg (2020) presenta una breve introducción que tiene en cuenta aspectos filológicos de la edición de *Principios de la Filosofía de Descartes* y *Pensamientos metafísicos* que serán fundamentales en nuestra exposición. En adelante, para citar las obras de Spinoza, utilizaremos el siguiente criterio: siglas de la obra siguiendo la denominación latina (*PFC* para Principios de la Filosofía de Descartes; *CM*, para Pensamientos Metafísicos; *Ep*, para el *Epistolario*, *TTP* para el *Tratado Teológico-político*. Inmediatamente se agrega la *Pars* y/o *Caput* correspondiente. Finalmente, se agrega el tomo de la edición de Gebhardt y la página correspondiente. En todos los casos, salvo indicación contraria, la traducción de las obras de Spinoza es nuestra.

2 La censura que en el siglo XVII pesaba sobre las obras que cuestionaban tanto la moral, la interpretación de los dogmas teológicos y las Escrituras, como el ordenamiento político imperante, generó un movimiento clandestino de ideas y escritos que se plasmó especialmente en un trabajo editorial, con epicentro en los Países Bajos, de publicaciones anónimas y con falso pie de imprenta. De allí la importancia que posee para Spinoza la garantía de una *libertas philosophandi*. Y, en tal sentido, afirmará, al final del *Tratado teológico-político* que “[...] nada es más seguro para el Estado que el que la piedad y la religión se circunscriban al ejercicio de la caridad y la justicia; y que el derecho de las supremas potestades, tanto sobre las cosas sagradas como sobre las profanas, se refiere sólo a las acciones y que, por lo demás, se conceda a cada uno pensar lo que quiera y decir lo que piense” (*TTP*, cap. XX, G. III, 247).

algunos puntos de contacto con Meyer y su obra de 1666, ya que allí se encuentran referencias directas a la cuestión y, en particular, una sugerente referencia al reformismo lógico en la obra de Bartholomaeus Keckermann.

1 EL CÍRCULO INTELECTUAL EN TORNO A SPINOZA Y LA EDICIÓN DE LOS *PRINCIPIOS DE LA FILOSOFÍA DE DESCARTES* Y *PENSAMIENTOS METAFÍSICOS*

A partir de los testimonios que nos han llegado hasta hoy, la historia de los *PFC* y *CM* se originan a partir de las clases que Spinoza impartió a Johannes Casarius sobre la filosofía cartesiana, tal como afirma el propio Meyer en el *prefacio* a *PFC*³. Allí también Meyer afirma que fueron los insistentes ruegos y presiones de sus amigos que obligaron a Spinoza a revisar y corregir estas notas para luego publicarlas. Se trata evidentemente del círculo más cercano, conformado por el propio Meyer, Simon de Vries, Pieter Balling, Jarig Jelles, Johannes Bouwmeester, el librero Jan Rieuwertsz y Adriaan Koerbagh, quienes alientan su publicación. Este dato no es menor, si tenemos en cuenta que muchos de sus integrantes estaban profundamente involucrados en la discusión sobre el lenguaje teológico y los excesos del discurso a partir de proposiciones oscuras en torno a dogmas que no encuentran sustento en las Escrituras. El dogma de la Trinidad y las proposiciones que se siguen de ella son un ejemplo claro de estos excesos, y tanto Meyer como Koerbagh estarán fuertemente comprometidos en la lucha contra este tipo de errores que derivan de la teología.

Como se ha señalado, la carta 12A es de 1663. En esos años, Lodewijk Meyer trabajaba en su *Philosophia S. Scripturae Interpres*, y que publicará recién en 1666. Por su parte, Adriaan Koerbagh publicará en 1668 sus dos obras que lo llevarán a la prisión y, posteriormente a la muerte: “Una luz que brilla en lugares oscuros, para iluminar las principales cuestiones de teología y religión” y “Un jardín florido compuesto por toda clase de bellezas”. Esta

3 Así lo atestigua Meyer: “Me sentí, pues, sumamente feliz al saber por nuestro autor que había dictado a uno de sus discípulos, mientras le enseñaba la filosofía de Descartes, toda la segunda parte de los *Principios* y parte de la tercera, según el orden geométrico, así como las cuestiones principales y más difíciles que se encuentran en la metafísica y que aún no habían sido aclaradas por Descartes” (*PFC*, praef., G. I, 129-130).

proximidad temporal parece reforzar la tesis sobre la centralidad que ocupó en este período la discusión sobre cuestiones teológicas (en particular sobre la Trinidad y la *personalidad* de Dios) en el círculo cercano a Spinoza.

Koerbagh y Meyer coinciden en sostener que la filosofía debe ser considerada como una norma infalible para la interpretación de las Escrituras, estableciendo criterios racionales para evitar y enmendar los errores que surgen del ejercicio de la libre interpretación⁴. De esta forma, la filosofía sirve al reconocimiento de la verdad de las proposiciones que se pueden encontrar en las Escrituras por medio de la luz natural de la razón. Del mismo modo, rechaza las interpretaciones teológicas sobre estas proposiciones en la medida en que no se ajustan con la verdad de la razón. En tal sentido, Meyer argumenta en favor de la Filosofía como norma de interpretación con las siguientes palabras:

Pues sólo quienes han adquirido cierto conocimiento en el estudio de la filosofía, comprenderán lo más alto a medida que descienda cada vez más a menudo y con profundidad en los secretos de la Naturaleza [*quo saepius ac profundius in Naturae arcana*], con la luz y la agudeza de su intelecto, logrando así mayores y más penetrantes progresos en la comprensión de las cosas (Meyer, 1666, pp. 44-45)⁵.

Entre las proposiciones teológicas sometidas al análisis de la luz de la razón, aquellas que generan el mayor rechazo por su oscuridad y contradicción lógica son las que sostienen el dogma de la Trinidad. La encarnación de Dios en la figura de Cristo, y su manifestación en el Espíritu Santo son interpretadas por la teología

4 En relación con la censura y el control sobre la libertad de filosofar, Koerbagh será implacable al apuntar su crítica contra el poder teológico que, desde una apariencia racional, instalan el odio y la disensión en la sociedad a partir de proposiciones sobre lo divino que se apoyan en errores y falacias. El primero de ellos, por ejemplo, no duda en criticar a los teólogos como aquellos que “[...] afirman ser discípulos del Salvador, mientras que, la mayoría, especialmente quienes son los más poderosos y tienen más seguidores o partidarios, hacen todo lo contrario a las enseñanzas del Salvador, tanto en palabras como en hechos” (Koerbagh, 2011, p. 47). Son estos errores y falacias que, incluso peores que las creencias paganas, contaminan a la sociedad con un mal primigenio, a saber, “[...] el odio mutuo, pero todos ellos también están fuertemente dominados por el orgullo y la arrogancia que disfrazan bajo el manto de la humildad” (2011, p. 49). La traducción de la obra de Koerbagh es nuestra, salvo indicación en contrario.

5 Todas las traducciones de la obra de Meyer son nuestras.

desde categorías extrañas al mensaje de las Escrituras, al punto de manifestar profundas contradicciones. Incluso, y en esto coinciden tanto Koerbagh como Meyer, no hay rastro alguno en las Escrituras que nos permita deducir la tesis sobre tres personalidades distintas en un único Dios verdadero.

En esta línea de lectura, la proposición más oscura y falaz que se presenta a la razón es aquella que afirma que “el hijo de Dios es el mismo Padre”. Tanto Koerbagh como Meyer concentran su crítica bajo la figura de la *personalitas* divina. El primero de ellos, partiendo de la definición clásica boeciana (*Persona est naturae rationalis individua substantia*) y que asume la tradición filosófica, subraya el absurdo que se sigue al concebir que tres substancias racionales (Padre, Hijo, Espíritu Santo) constituirían una substancia o realidad infinita sin contradicciones. Y sostiene contra esta tesis que “[...] el Ser infinito, eterno, inmutable y auto existente, del que depende todas las cosas, no puede volverse uno con nada finito, como lo son los seres humanos, que están en constante cambio y dependen del Ser”. En el caso de Meyer, el médico neerlandés afirma que “[...] para algunos teólogos suena como un misterio, mientras que para otros es un fárrago monstruoso que reúne en sí todos los absurdos [*quae apud quosdam Theologos Mysterium Audit, apud alios monstrum ómnium absurditatum farragine refertum*]” (Meyer, 1666, p. 47, nuestra traducción). Y esta disparidad de criterios expone la imposibilidad de los teólogos para descubrir su auténtico significado desde las reglas de la lógica.

Como se ha podido observar hasta aquí, los argumentos de Koerbagh y Meyer nos dan un panorama aproximado del contexto sobre el cual se plantean las cuestiones teológicas que se incluyen en la carta 12A de Spinoza. La dificultad estriba en reconocer la racionalidad de dos tesis que provienen de la teología. La primera de ellas es la *communicatio idiomatum*, y que en el ámbito de la edición de los *PFC* y *CM* constituye un elemento decisivo para reconocer el significado de las proposiciones sobre Dios. La segunda tesis es la que sostiene la *personalidad* de Dios. En ambos casos encontramos elementos que trascienden una mera indicación editorial en el intercambio epistolar Meyer-Spinoza,

ya que parece estar en juego la construcción lógica de las proposiciones sobre Dios y sus implicaciones ontológicas sobre la relación con las cosas singulares. Por ello, a continuación, abordaremos estas tesis en un contexto más amplio para reconocer los aspectos centrales sobre los cuales Spinoza establecerá sus diferencias.

2 LAS TESIS TEOLÓGICAS DE LA COMMUNICATIO IDIOMATUM Y LA PERSONALITAS Y SU RELECTURA EN EL ÁMBITO REFORMISTA

En los orígenes del cristianismo, la tesis de la *communicatio idiomatum* se puede identificar en los debates que la cristología patrística emprendió contra el arrianismo y las posiciones de Nestorio en los primeros concilios⁶. Sin embargo, también fue objeto de controversias en el ámbito reformista, entre el luteranismo y el calvinismo. Como ha observado Moltmann (1975), a partir de reconocer la *communicatio idiomatum* como comunicación de propiedades entre Cristo y Dios, la teología reformada admitió que Cristo, como hijo de Dios, padeció y murió en la cruz y, por ello, se pueden predicar de la persona de Cristo todas las propiedades humanas de la pasión y muerte. Este tipo de predicación, por su parte, había adoptado diversas interpretaciones, ya sea retóricamente como *alloiosis* o modo de hablar del hombre-Dios (Zwinglio), o predicación propiamente dicha, y por lo tanto no una *communicatio*, de las propiedades (Melanchton). Lutero, por su parte, sostuvo que “[...] no hay que pensar dos naturalezas equivalentes en una persona únicamente, sino que una persona divina haya asumido una naturaleza humana a-hipostásica. La unidad en el hombre-Dios, Cristo, ha acontecido y está determinada, según él, mediante la actividad de la misma persona divina” (Moltmann 1975, p. 329). En el ámbito neerlandés, el peso del calvinismo como religión oficial del Estado nos obliga a relevar los elementos fundamentales de la posición de Juan Calvino sobre la comunicación de propiedades.

En *Instituciones* (L. II, cap. XIV, 1), Calvino sostiene que la afirmación “el Verbo se hizo carne” (que se encuentra en el Evangelio de Juan. 1, 14), no debe entenderse como si se hubiera convertido en carne, o si se hubiese

⁶ Para un panorama general sobre los debates conciliares, y en particular, sobre las discusiones en torno a la *communicatio idiomatum*, véase Alberigo (1993) y Cross (2022).

mezclado con la carne de manera confusa, sino que “[...] el hijo de Dios se hizo también hijo del hombre; no por confusión de la sustancia, sino por la unidad de la Persona. Porque nosotros afirmamos que de tal manera se ha unido la divinidad con la humanidad que ha asumido, que cada una de estas dos naturalezas retiene íntegramente su propiedad, y sin embargo ambas constituyen a Cristo” (Calvin, 2006, p. 482). Asumiendo la *communicatio* como unión de las dos naturalezas en Cristo, se puede ver que, en aquellas proposiciones de las Escrituras donde parece existir una atribución de propiedades humanas a lo divino y viceversa, se consideran siempre como modos de hablar que, de ninguna manera, podrían implicar una confusión o mezcla entre las sustancias que dé lugar a una limitación o restricción de la humanidad de Cristo.

De esta forma, Calvino pretende exponer una paradoja, y que se ha denominado como *extra calvinisticum*, bajo la siguiente proposición: “Dios se encuentra totalmente dentro de Jesús de Nazareth y, sin embargo, se encuentra totalmente fuera de Él”. Por ello, Calvino considera que es un auténtico despropósito que se acuse al calvinismo de concebir la encarnación del Verbo como si la naturaleza divina quedara encerrada en la prisión estrecha de un cuerpo terrenal⁷. En efecto, no hay fusión de la naturaleza humana y divina y, mucho menos, una destrucción de las dos naturalezas; sino que el *extra calvinisticum* enseña que Dios se reveló únicamente en la persona de Jesús.

En este sentido, resulta evidente que detrás de las proposiciones cristológicas que, con base en la Trinidad, afirman tanto la *communicatio idiomatum* como la *personalitas* de Dios, existe una inconsistencia más profunda, que requiere de un abordaje lógico y ontológico. Nuevamente Koerbagh y Meyer toman nota de esta necesidad. En Koerbagh, a partir de un esclarecimiento sobre la noción de *personalitas* que, como hemos

visto, implica una discusión sobre el estatuto de la sustancia. Desde allí plantea no solo la contradicción que supone afirmar tres sustancias constituyendo una sola, sino también un rechazo a las sutilezas escolásticas de Duns Escoto y de aquellos que han denominado como “modos de Dios” a las *personas* de la Trinidad, es decir, como modificaciones que no son infinitas ni finitas, tampoco eternas o en duración. Se trata, en suma, de invenciones de “mediocres metafísicos” utilizadas por los teólogos para “fabricar su Trinidad” a partir de un juicio falso, pues “[...] inventan un punto medio entre el ser y el no ser o la nada, que es imposible de comprender para una mente que funcione correctamente” (Koerbagh, 2011, p. 93).

Todos estos errores que se derivan del dogma de la Trinidad, de las proposiciones que se siguen de ella y de la noción de *personalitas* aplicada a la divinidad surgen, según Koerbagh, de las confusiones respecto al concepto de sustancia utilizado por los teólogos. En este punto, introduce una aclaración fundamental para comprender sobre que bases ontológicas rechaza Koerbagh estos errores y contradicciones que se siguen de la teología. La aclaración reside en una concepción de la sustancia considerada como ontológicamente independiente (o *zelfstandigheid*, y, por lo tanto, que se distingue del concepto clásico de *substare* o *hypostasis*, en neerlandés, *onderstandigheid*), para la cual utilizará el término *ipstancia* a efectos de designar una única sustancia independiente que se distingue de las sustancias dependientes o subordinadas. Y con el objetivo de explicar la existencia modal, agrega:

Sin embargo, cada día encontramos amplia confirmación de que ni las personas ni las cosas existen por sí mismas, y que las personas y todas las cosas dependen de Dios. Porque en él vivimos, somos conmovidos y tenemos nuestro ser. Y de él, por él y para él son todas las cosas. De esto se desprende que hay sólo una sustancia (independiente), es decir, el Ser, del que depende de todo; y si todo depende de Dios, se sigue que en el ser hay infinitas sustancias subordinadas y no tres, pues una sustancia subordinada es aquello que depende de una sustancia independiente (Koerbagh, 2011, p. 83).

Evidentemente, existe un aire familiar entre las nociones ontológicas de Koerbagh y Spinoza, aunque la noción de sustancias subordinadas no

⁷ Por ello, y frente a quienes vierten estas acusaciones contra la doctrina calvinista, en *Instituciones* (L. II, cap. 13, § 4) sostiene lo siguiente: “Aunque unió su esencia infinita con la naturaleza humana en una sola persona, sin embargo no podemos hablar de encerramiento ni prisión alguna: porque el Hijo de Dios descendió milagrosamente del cielo, sin dejar de estar en él; y también milagrosamente descendió al seno de María, y vivió en el mundo y fue crucificado de tal forma que, entretanto, con su divinidad ha llenado el mundo, como antes” (Calvin, 2006, pp. 480-481).

sea asimilable al autor de la *Ética*. Sin embargo, y en el contexto de la crítica a las proposiciones teológicas sobre la Trinidad y la personalidad de Dios, la ontología de Koerbagh expone las inconsistencias metafísicas sobre las cuales se fundan aquellas proposiciones.

Así como Koerbagh introduce el problema en términos ontológicos a partir de la distinción entre substancia e *ipstancia*, podemos encontrar en Meyer una crítica orientada a los presupuestos lógicos de la teología. En su obra de 1666, Meyer sostiene que la especulación teológica sobre la Trinidad presenta un inconveniente lógico y ontológico que, de alguna manera, será clave para nuestra indagación sobre la importancia de la carta de Spinoza a Meyer y, en un ámbito más amplio, sobre el lugar que ocupa esta carta en la escritura del *PFC* y *CM*. La proposición más conflictiva es aquella por la cual se sostiene que “el hijo de Dios es el mismo Padre”, ya que instala un problema en torno a la noción de *personalidad* (*personalitas*) de Dios. En otras palabras, la cuestión teológica sobre la Trinidad involucra la necesidad de esclarecer el significado de la afirmación: tres personalidades o personas divinas en un Dios verdadero.

Sobre la doctrina de la Trinidad, Meyer afirma que “[...] para algunos teólogos suena como un misterio, mientras que para otros es un fárrago monstruoso que reúne en sí todos los absurdos [*quae apud quosdam Theologos Mysterium Audit, apud alios monstrum ómnium absurditatum farragine refertum*]” (Meyer, 1666, p. 47). Y esta disparidad de criterios expone la imposibilidad de los teólogos para descubrir su auténtico significado desde las reglas de la lógica. En este punto, Meyer ensalza la tarea del teólogo reformista Bartholomaeus Keckermann, quien con su *Systema Theologicae*, aborda la doctrina de la Trinidad desde la lógica y los fundamentos de la filosofía.

Meyer es consecuente con los principios que sustenta su *Philosophia* como norma de interpretación de las Escrituras. En lo que refiere a la Trinidad, al tratarse de una elucubración teórica de la teología, la lógica se convierte en una herramienta analítica para desarticular los errores y oscuridades sobre los cuales se presenta como un dogma que no encuentra sustento alguno en las Escrituras. De allí la importancia de la lógica de Keckermann para

abordar esta tarea. Por ello, a continuación, exponemos las articulaciones que existen entre los *PFC*, *CM* y la edición de Meyer a partir de una probable incorporación de los presupuestos del reformismo lógico y especialmente de la obra de Keckermann en la crítica a las proposiciones teológicas. Estas articulaciones, como intentaremos demostrar, son el contexto argumentativo que subyace en la carta 12A.

3 MEYER- SPINOZA Y EL NÚCLEO PROBLEMÁTICO DE LA CARTA 12A: “EL HIJO DE DIOS ES EL MISMO PADRE”

La carta 12A reconstruye el problema que gira en torno a la cuestión de la Trinidad y, en el caso puntual de Spinoza, la interpretación de un problema teológico que requiere de un posicionamiento ontológico y lógico sobre la relación entre Dios y las cosas singulares. Evidentemente, la confianza que Spinoza depositó en Meyer para llevar a cabo la edición de su primera obra habría sido decisiva, a tal punto que mantuvieron un intercambio epistolar que, si bien se ha perdido, se puede reconstruir a partir de la carta 12A. Lo primero que se puede observar es que la carta surge a instancias de la publicación de la obra en 1663, lo cual podría indicar que se trata de los últimos ajustes previos a la publicación.

Spinoza aborda tres preguntas que Meyer le habría planteado en una carta previa. Nos interesan puntualmente la segunda y la tercera, que reproducimos a continuación:

[...] si no habría que borrar lo que se dice en la Parte II, a saber, que el Hijo de Dios es el mismo Padre. Finalmente, si no habría que cambiar lo que yo digo: que no sé qué entienden los teólogos por el término *personalidad* [*quod ajo me nescire quid vocabulo personalitatis intelligant theologi*] (*Ep.* 12A, G. IV, 62).

Ambas cuestiones guardan una estrecha relación. En efecto, la expresión “el Hijo de Dios es el mismo Padre” implica una reflexión sobre la noción de *personalidad* que suele ser utilizada por los teólogos para referirse a la doctrina trinitaria. Sin embargo, para Spinoza se trata de conceptualizaciones absurdas ya que, al no partir de un criterio claro y distinto, permiten concluir erróneamente que las cosas finitas compartirían la eternidad de Dios por el hecho de haber sido creados por Dios desde la eternidad (*ab aeterno*). La crítica de Spinoza a

estas ideas será ampliamente desarrollada en la Segunda Parte de *CM*, y específicamente, en el capítulo 1. Allí, entre los argumentos de aquellos que atribuyen duración a Dios, sostiene lo siguiente:

Que intentaron explicar la eternidad sin prestar atención a Dios, como si la eternidad se pudiera entender sin la contemplación de la esencia divina o fuera algo distinto de la esencia divina. Y, a su vez, este error surge de que estamos acostumbrados, por falta de palabras [*quia assueti sumus propter defectum verborum*], a atribuir la eternidad incluso a las cosas cuya esencia se distingue de su existencia, como cuando decimos que no es contradictorio pensar que el mundo haya sido creado *ab aeterno* [*non implicat, mundum ab aeterno fuisse*], y también llamamos eternas a las esencias de las cosas, siempre que no las concibamos como existentes (*CM*, Pars II, cap. I; G. I, 251).

Spinoza enfoca su crítica hacia la teoría de la *communicatio idiomatum* o “comunicación de las propiedades”. En efecto, existe una profunda discrepancia entre la consideración de un Dios que ha creado *ab aeterno*, respecto de lo que realmente quiere significar que Dios es eterno. Su eternidad se concibe por su propia naturaleza infinita, pues su existencia pertenece a su esencia. Por lo tanto, agrega Spinoza, “[...] a Dios le pertenece una existencia infinita en acto [*Deo infinita actu existentia competit*], del mismo modo que le pertenece un intelecto infinito en acto [*ac ipsi actu competit infinitus intellectus*]. Y a esta existencia infinita la llamo eternidad” (*CM*, Pars II, cap. 1; G. I, 252).

El ataque de Spinoza contra la *communicatio idiomatum*, no se reduce a una mera distinción gnoseológica entre una concepción confusa y limitada de la eternidad y un conocimiento intelectual de Dios. Por el contrario, al introducir el problema de la eternidad de Dios desde la mutua implicancia de la esencia y la existencia, Spinoza es consistente con una ontología de la inmanencia que se encontrará plenamente desarrollada en la madurez conceptual que se puede encontrar en la *Ética* y que, sin embargo, se pueden rastrear sus elementos fundamentales en esta obra temprana. El esfuerzo de Spinoza consiste en reconocer la importancia del enfoque lógico de las proposiciones sobre Dios, y que queda claramente expuesta en su desinterés por toda

cuestión teológica que acaba por enmascarar la complejidad de la proposición “el Hijo de Dios es el mismo Padre”. Así se lo hace saber a Meyer, en la carta 12A que aquí nos ocupa, donde considera que, respecto a aquella proposición, se comprende a partir de un axioma, a saber; “[...] aquellas cosas que convienen con una tercera, convienen entre sí [*quae in uno tertio conveniunt ea inter se conveniunt*]. No obstante, como esta cuestión no tiene ninguna importancia para mí, si usted piensa que esto puede molestar a algunos teólogos, haga lo que mejor le parezca” (*Ep.* 12A; G. IV, 62).

El axioma mencionado por Spinoza ya había sido expuesto en *PFC*, cuando aborda los axiomas de la física cartesiana: “Las cosas que coinciden con una tercera, coinciden entre sí. Y las que son el doble de una tercera, son iguales entre sí [*Quae uni tertio conveniunt, inter se conveniunt. Et quae ejusdem tertii dupla sunt, inter se sunt aequalia*]” (*PFC*, Pars II, ax. 15; G. II, 185). Evidentemente, los contextos son totalmente diferentes. En *PFC* se condensan las nociones comunes 1 a 5 de los *Elementos* de Euclides para establecer un axioma físico. En cambio, la apelación a este axioma en la carta 12A parece introducir un problema más amplio, ligado a las consecuencias lógicas que se siguen de aquellas proposiciones de la escolástica que encubren el verdadero significado ontológico de la eternidad de Dios. De allí que, en este contexto particular del intercambio entre Spinoza y Meyer, adquiera una particular importancia la proposición “el Hijo de Dios es el mismo Padre”.

En el capítulo 10 de la Segunda Parte de *CM*, Spinoza vuelve a introducir el problema de la eternidad de Dios. En este caso para demostrar que no existe nada que sea coeterno a Dios y, del mismo modo, que nada pudo ser *ab aeterno*. En consonancia con lo expuesto en el capítulo 1 de la Segunda parte de *CM*, insiste en sostener que es necesario que todo aquello cuya esencia no implica la existencia sea creado por Dios, tanto para que exista como para que sea conservado. Por lo tanto debe refutarse la opinión de quienes afirmaron que el caos o la materia sin forma era coeterna a Dios y, por ello, independiente de Él. Teniendo en cuenta estos presupuestos, la expresión *ab aeterno* indica una duración sin principio o irreductible a cualquier tipo

de expresión numérica. Sin embargo, Spinoza argumenta que la expresión *ab aeterno* coincide con una falsa concepción de la omnipotencia de Dios y, por ello, se trata de una expresión vacía. En efecto, si por *ab aeterno* deberíamos entender una duración sin principio, se abre el juego a las especulaciones teológicas sobre un Dios que sea tan omnipotente que podría crear una duración respecto de la cual no exista ninguna mayor. Esta tesis desconoce la naturaleza misma de la duración que, tal como lo recuerda Spinoza, “[...] siempre se puede concebir una mayor o menor que otra dada, como ocurre con los números [*ut semper maior, et minor data possit concipi, sicuti numerus*]” (*CM*, Pars II, cap. 10; G. I, 270-271). Por lo tanto, el argumento contra la creación *ab aeterno* se basa en un error grosero, al confundir la eternidad de Dios como duración. Una confusión que, gracias a la investigación filológica sobre las fuentes escolásticas en Spinoza que llevó a cabo Freudenthal (1887), remite a distintos argumentos en favor de una continuidad entre la eternidad de Dios y la existencia de las cosas creadas *ab aeterno*, y que se encontrarían expuestos originalmente en fuentes escolásticas y reformistas. En este sentido, la tarea de edición y revisión del texto por parte de Meyer podría considerarse como una clave para dilucidar el rol decisivo de la lógica reformista en el pensamiento de Spinoza contra las tesis teológicas de la *communicatio idiomatum* y la *personalitas* de Dios.

4 ARGUMENTOS LÓGICOS CONTRA LA COMMUNICATIO IDIOMATUM Y PERSONALITAS: KECKERMANN Y HEEREBOORD

En su *Philosophia S. Scripturae Interpres*, y frente a las inconsistencias que revelan los teólogos en aquel fárrago monstruoso de disquisiciones, Meyer argumenta que hubiera sido mejor que los teólogos no concibieran la Trinidad como un misterio sino, “[...] con la ayuda de la filosofía, investiguen según los preceptos de la verdadera lógica [*secundum verae Logices praecepta*], qué era [*quid esset*], antes de decidir que era [*quod esset*], como lo hizo Keckermann” (Meyer, 1666, p. 47).

Esta mención directa a Keckermann implica reconocer la importancia que adquiere el reformismo lógico en el estudio de las proposiciones teológicas y, al mismo tiempo, en las consecuencias que se siguen en el plano

ontológico respecto de las afirmaciones sobre Dios. Por otra parte, la influencia del reformismo lógico, como han observado entre otros Hermann De Dijn (1996), Henri Krop (2011), Mögens Laerke (2012), Alexander Douglas (2018) y Cristiano Novaes de Rezende (2020; 2022), ha sido fundamental para identificar el significado de las proposiciones que establecen relaciones entre Dios y las cosas singulares en la ontología de la inmanencia de Spinoza. Por otra parte, se puede reconocer el interés de Spinoza por la lógica reformista, a partir del inventario de su biblioteca personal, donde se pueden encontrar las obras de Johannes Clauberg, Bartholomaeus Keckermann y la *Logique de Port-Royal* de Arnauld y Nicole (Domínguez, 1988, pp. 203-220); además de referencias directas al pensamiento de Adriaan Heereboord que se podrán detectar a lo largo de las páginas de *CM*.

Nuestra primera aproximación se apoya en la probable influencia de Bartholomaeus Keckermann que ha sido referenciado por Meyer como quien ha abordado el significado lógico de las proposiciones trinitarias y, en particular, aquellas que afirman la *communicatio idiomatum*. En su *Systema Theologiae* (L. III, cap. 2), analiza lo que denomina como “el Canon de la Persona de Cristo”, y, en línea con la doctrina calvinista, sostiene la “[...] unión estrechísima e indisoluble de las dos naturalezas en Cristo [*Unio duarum naturarum in Christo est arctissima et indissolubilis*]” (1610, p. 316)⁸. Ahora bien, respecto a este Canon, aborda la tesis de la *communicatio idiomatum* y, en el mismo sentido, los tipos de predicación que se pueden hacer sobre la persona de Cristo. Aquí vale un principio lógico certero, por el cual se explica la comunicación de las propiedades del todo y de las partes, a saber, “[...] lo que está absolutamente presente en una parte, también está presente limitadamente en el todo, según aquella parte [*Quicquid parti inest absolute, etiam toti inest limitate, secundum illam partem*]” (1610, p. 317). Y agrega:

Por lo cual, y puesto que la persona de Cristo es un todo [*persona Christi sit totum quid*], compuesto de dos naturalezas como de partes [*constans ex duabus naturis, tanquam partibus*], es necesario que tanto las propiedades como la disposición que existe en el todo, también estén

⁸ En todos los casos, la traducción de la obra de Keckermann es nuestra.

presentes en la persona de Cristo [*ideo necesse est proprietates quoque et indolem eam, quae omnibus totis inest, personae Christi inesse*], de tal modo que, así como las partes pertenecen al todo, y están en el todo, así también los predicados de las partes pertenecen al todo y están en el todo [*ut nimirum, sicut partes sunt totius, et in toto, ita quoque partium praedicata sint totius et in toto*] (Keckermann, 1610, p. 317).

El *ars logica* de Keckermann le permite reconocer la inteligibilidad del misterio de la Trinidad, ya que la *communicatio idiomatum* no es meramente verbal, sino real. En efecto, por una parte, los predicados limitados pertenecen al todo en virtud de su pertenencia en una o más partes propias de ese todo. Por ello puede predicarse que la naturaleza humana es una parte de la persona de Cristo y está en toda la persona, así como también predicar que lo que está en la naturaleza humana está en toda la persona de la cual dicha naturaleza humana es parte. En efecto, predicamos de Cristo una parte, que es la naturaleza humana, ya que nació de la Virgen María, y, sin embargo, “[...] la naturaleza divina es eterna, infinita y omnipotente. Por lo tanto, toda la persona también es eterna, infinita y omnipotente [*divina natura esta eterna et infinita, omnipotens; Ergo et tota persona esta eterna, infinita, omnipotens*]” (Keckermann, 1610, p. 317). De esta forma, Keckermann demuestra lógicamente la predicación real entre las partes y el todo.

Sin embargo, llama la atención que, al referirse a la relación entre una propiedad y su sujeto (sea este último parte o todo), Keckermann utiliza el término *in esse*; mientras que, para referirse a la relación mereológica estricta (todo-parte) utiliza *sunt* en referencia al *in*. Como sugiere Cross (2022), a partir de esta sutileza, Keckermann indicaría que “[...] las naturalezas no son inherentes a la persona, mientras que las propiedades sí” (p. 246). Por lo tanto, las propiedades de las partes son propiedades del todo, mientras que la naturaleza divina (que es eterna, infinita y omnipotente) es quien soporta ontológicamente las propiedades de la naturaleza humana, aunque no como un sujeto de predicación sino como unidad de naturalezas.

La segunda referencia, se encuentra en la edición final de *CM*, particularmente en el capítulo 10 de la Segunda Parte. Allí, Spinoza presenta los argumentos teológicos a favor de

la *communicatio idiomatum* como continuidad de lo *ab aeterno* en las cosas creadas para luego criticarlos desde los presupuestos lógicos y ontológicos sobre los cuales se afirman estos argumentos. En este caso, el debate gira en torno a las proposiciones escolásticas de la Escuela de Coímbra y, en particular, del jesuita Benito Pereira, que Spinoza extrae de las *Meletemata philosophica* de Adriaan Heereboord. Spinoza lo reproduce en los siguientes términos:

La cosa producida puede existir al mismo tiempo que su causa. Y como Dios existió «ab aeterno», también sus efectos pudieron ser producidos «ab aeterno». Y confirman esto, además, con el ejemplo del Hijo de Dios, que fue producido «ab aeterno» por el Padre” (CM, Pars II, cap. 10; G. I, 271; énfasis del autor)⁹.

Como observa atinadamente Scribano (2011), el interés de Spinoza no consiste en asumir *in totum* los argumentos de Heereboord, sino utilizar su crítica a Pereira para extenderla así al modo escolástico de concebir la eternidad como duración y la atribución de una duración *ab aeterno* en Dios (p. 32). Es desde este núcleo argumentativo que los escolásticos sostienen que esta misma eternidad es posible en las criaturas, e imaginan un tiempo y una duración anterior a la creación del mundo. Frente a estos dislates, Spinoza los refuta de manera contundente:

[...] es absolutamente falso que Dios pueda comunicar su eternidad a las criaturas y que el Hijo de Dios sea una criatura [*Deum suam aeternitatem creaturis communicare posse, nec filium Dei creaturam esse*], sino que es eterno como el Padre. Por eso, cuando decimos que el Padre engendró el Hijo *ab aeterno* [*patrem filium ab aeterno genuisse*], no queremos decir sino que el Padre siempre ha comunicado su eternidad al Hijo [*quam patrem suam aeternitatem filio semper communicasse*] (CM, Pars. II, cap. 10; G. I, 271).

⁹ En este sentido, Freudenthal (1887, p. 116) se inclina por considerar a Heereboord como fuente de este argumento que, a su vez, este toma de Benito Pereira. En *Meletemata philosophica* (tomamos aquí la edición de 1665, ya que Freudenthal toma una edición de 1680, pues Spinoza -quien fallece en 1677- no podría haber accedido) se transcribe la opinión de Pereira en los siguientes términos: “Hoc non tollit possibilem mundo aeternitatem, inquit Pererius, et pergit. Quia Deus, cum sit infinita virtutis, non est minoris potentia, cum agit libere, quam cum agit necessario: sed si ex necessitate natura ageret, produxisset mundum ab aeterno, quia est ab aeterno. Ergo quod agit libere, id non obstat, quo minus potuerit mundum producere ab aeterno” (Heereboord 1665, p. 70).

La respuesta de Spinoza apunta a reconfigurar la noción de *communicatio idiomatum* en el caso específico de la eternidad de Dios. Dado que la duración, por su propia naturaleza, no puede ser infinita, la tesis de Pereira y los escolásticos es absurda; pues se apoya en una falsa concepción de la omnipotencia divina. Esto se puede observar en el segundo argumento contra la continuidad entre la eternidad de Dios y la existencia de las cosas *ab aeterno*, donde Spinoza aborda la infinita virtud que se sigue de la acción necesaria de Dios:

[...] que Dios, cuando actúa libremente, no tiene una potencia menor que cuando actúa necesariamente. Ahora bien, si Dios actuara necesariamente, como posee una infinita virtud, debería haber creado el mundo «*ab aeterno*» [*quod Deus, cum libere agat, non minoris sit potentiae, quam cum agit necessario: At si Deus necessario ageret, cum sit infinitae virtutis, mundum ab aeterno creare debuisset*] (CM, Pars. II, cap. 10; G. I, 271).

Sobre este argumento, que como hemos visto remite a Heereboord, Spinoza atesta el segundo golpe contra el argumento de lo “*ab aeterno*”, en este caso como *coeternidad*. Pero además introduce la cuestión en medio de la concepción ontológica de la inmanencia divina, a partir del conflicto que se les presenta a los escolásticos entre necesidad-libertad en relación con la infinita virtud [*inifinita virtutis*]. Para los escolásticos, Dios posee *inifinita virtutis* tanto cuando actúa por necesidad de su naturaleza como cuando actúa libremente. La contradicción surge en tanto que deberíamos suponer la existencia de un Dios que actúa produciendo necesariamente aquellos efectos que deben seguirse de su propia naturaleza, lo cual supone una limitación a la producción desde infinitas naturalezas. En efecto, se trataría de un Dios condicionado a crear un mundo y, dicho mundo, sería consecuencia inmediata de la necesidad del ser de infinita virtud. Pero, al mismo tiempo, conciben esta infinita virtud cuando Dios actúa libremente y, por ello, resulta tan absurdo como concebir un círculo cuadrado.

Frente a la evidente contradicción, Spinoza concluye que Dios obra libremente con una virtud infinita, por lo que podría crear una duración mayor o menor que otra ya dada, es decir, infinitas duraciones. Por el contrario, si

Dios actuara por la necesidad de su naturaleza, agrega Spinoza, “[...] sólo podría producir aquella que resultara de su naturaleza y no infinitas otras, mayores que ella [*quae ex ejus natura resultaret, ab ipso produci posset, non vero infinitae aliae majores data*]” (CM, Pars II, cap. 10; G. I, 272). Por ello, la especulación en torno a una duración creada por Dios que sea tal que no pudiera crear otra, sería una limitación a su potencia infinita de obrar, pues, su esencia es potencia infinita (según E. I, prop. 34).

Duración y eternidad, en el contexto de la creación de Dios tal como se analiza en CM, se encuentran determinadas por la potencia infinita de Dios. En efecto, la duración se comprende “[...] no solamente a partir de la contemplación de las cosas creadas, sino también de la potencia infinita de Dios para crear [*non ex sola contemplatione creaturarum rerum, sed ex contemplatione infinitae Dei potentiae ad creandum intelligere*]” (CM, Pars II, cap. 10; G. I, 273). No hay conocimiento inteligible de la duración sin las cosas creadas, como tampoco hay conocimiento inteligible de la eternidad sin Dios. A partir de esta certeza, la reflexión sobre una co-eternidad o *communicatio idiomatum* de la continuidad entre Dios y las cosas creadas para toda la eternidad (*ab aeterno*) se transforma en una vana sutileza propia de los teólogos y sus especulaciones estériles sobre la naturaleza de lo divino.

5 LA IMPORTANCIA DE LA CARTA 12A EN LA EDICIÓN FINAL DE PFC Y CM: RECHAZO DE LAS POSICIONES TEOLÓGICAS SOBRE LA PERSONALITAS Y LA RESOLUCIÓN LÓGICA SOBRE EL PROBLEMA DE LA COMMUNICATIO IDIOMATUM

Spinoza es consciente de las contradicciones evidentes que se siguen de una mala interpretación del significado de infinitud y eternidad en Dios. Sin embargo, en la carta 12A, trajo a colación un axioma que, como hemos visto, posee ciertas características que llevan a una reformulación, por parte de Spinoza, del significado de la *communicatio idiomatum*. Será sobre el significado lógico y las consecuencias ontológicas de este axioma que Lodewijk Meyer, a quien Spinoza confió la revisión técnica de PFC y CM, aplicará su capacidad como editor para disminuir los efectos que se sigan de la crítica de los teólogos. De acuerdo con nuestra hipótesis de lectura, en la edición de Meyer opera una maquinaria

lógica que no es ajena a Spinoza. Por ello, es en este sentido que podemos hablar de un trabajo escrito *a cuatro manos*¹⁰. Como se pudo observar a partir de los puntos de contacto que existen entre la obra de Spinoza y el *Philosophia S. Scripturae Interpres* de Meyer, encontramos indicios y elementos que permiten descubrir el funcionamiento de aquella maquinaria lógica en la reflexión sobre los conceptos de duración-finitud y eternidad-infinito.

Lo que aquí denominamos como maquinaria lógica refiere a una reconfiguración de la teoría de la predicación, a partir de un conflicto entre las concepciones luteranas y calvinistas sobre la interpretación de las predicaciones teológicas y la *communicatio idiomatum*. En este sentido, se puede reconocer que tanto Spinoza como Meyer se apoyan en el reformismo lógico para desarticular las predicaciones simples (*fundamentum-consequentia*) propias de la teología escolástica¹¹.

10 Sobre el rol de Meyer como revisor técnico de la edición de *PFC* y *CM*, resulta significativa la alusión de Jacqueline Lagrée sobre la práctica de citar de Meyer respecto de la que utiliza, en muy contadas ocasiones, Spinoza a lo largo de sus obras. Según la autora, en el caso de Spinoza “[...] se dégage entièrement d’un usage médiéval et scolastique de la citation (afflux de références fonctionnant à l’autorité) pour participer d’une démarche moderne où ce qui importe, ce n’est pas le nombre de citations et l’autorité reconnue de leurs auteurs, mais la pertinence et la place de la citation. Là où Meyer étourdit son lecteur sous un flot de références contradictoires qui fonctionnent comme autorités légitimantes du discours de celui qui parle et de son droit à parler, en tant qu’il témoigne d’avoir tout lu ou presque, de ce qui se rapporte à son sujet, Spinoza cite relativement peu, et de moins en moins à mesure que l’on avance dans le livre ; mais ces citations valent généralement plus par leur contenu, ou par la construction d’un référent commun, que par leur auteur ou leur accumulation” (Lagrée, 2005, p. 112).

11 Sobre esta influencia, especialmente Douglas (2018) y Novaes de Rezende (2020; 2022) han investigado en profundidad sobre el vínculo entre la reforma de la lógica del siglo XVII y Spinoza. En el caso de Douglas, a partir del relevamiento de la partícula *quatenus* en la ontología de Spinoza, que se apoyaría en la teoría de las enunciaciones restrictivas de Burgersdijk (quien concibe al *quatenus* como *participium*), o especificativas en Polanus y Jungius, y en la Lógica de Port-Royal. En el caso de Novaes de Rezende, la investigación rastrea las fuentes de la *logica novantiqua* en el desarrollo de una nueva lógica (*Waare Logicam*) en Spinoza que, a diferencia de la dialéctica escolástica, no se reduce al formalismo y la instrumentalidad de las reglas silogísticas, sino que se concibe como una lógica constructivista, no extensional y progresiva en los conocimientos que la mente alcanza a partir de sus propios instrumentos. En tal sentido, la concepción de la lógica como *Medicina Mentis*, que Spinoza desarrolla en *TIE*, será una clave para identificar los vínculos de su filosofía con el reformismo lógico.

En consonancia con Richard Cross (2022, p. 67), podemos identificar las teorías clásicas de la predicación según dos tipos: las teorías de la inherencia (predicación formal) y las teorías de la identidad (predicación idéntica). En el primer caso, la proposición “Dios es hombre” es verdadera en la unión o hipóstasis de la verdadera naturaleza divina con la verdadera naturaleza humana¹². En cambio, las teorías de la identidad (predicación idéntica), un sustantivo aplicado a una predicación con dos nombres implica la *suppositio* por la que ese sustantivo posee una referencia común a ambas. Así, cuando se dice que “el Hijo de Dios es un hombre”, el sustantivo “hombre” está supuesto por “Hijo de Dios”¹³. La *suppositio* actúa como un signo del lenguaje, como sujeto o como predicado y en mutua referencia al interior de una proposición. Es una clave del conflicto de las interpretaciones teológicas, ya que, a partir de la teoría ockhamista de la *suppositio*, es un requisito necesario explicar la suposición de aquellos términos concretos (sustantivos) en proposiciones estándar con sujeto y predicado. En el caso de las proposiciones cristológicas, es

12 Tomás de Aquino argumenta en este sentido al reconocer el significado de la naturaleza común que referencia a cualquiera de los *suppositio* que se incluyen en aquella naturaleza común. La palabra *Dios* puede designar a la persona del Hijo de Dios, ya que, al significar una naturaleza común, el nombre designa refiriéndose a cualquiera de los *suppositio* que inhieren en esa naturaleza común, del mismo modo que, con la palabra *hombre*, nos referimos a Pedro, Juan, etc. Y, en el mismo sentido, concluye que “[...] por ser la persona del Hijo de Dios, significada por el nombre *Dios*, el supuesto de la naturaleza humana, la palabra *hombre* puede predicarse, verdadera y propiamente, del nombre *Dios*, en cuanto que tal nombre signifique la persona del Hijo de Dios” (Tomás de Aquino, 1994, pp. 183-184).

13 En *Summa Logicae* (I, cap. 7) Ockham argumenta sobre este tipo de predicación. Y escribe: “Pues estos nombres ‘hombre’ y ‘humanidad’ no son sinónimos, aunque se concediese que ninguno de éstos incluye algún sincategorema implícitamente. Más bien estos nombres pueden suponer por distintas cosas y alguna cosa significa o cosignifica un nombre que el nombre restante de ningún modo significa. Pues este nombre ‘hombre’ verdaderamente supone por el Hijo de Dios, y por lo tanto significa al Hijo de Dios o lo conlleva de algún modo, pero este nombre ‘humanidad’ no supone por el Hijo de Dios ni significa al Hijo de Dios de modo alguno, no más que este nombre ‘blancura’. Por eso hay que conceder la proposición ‘el Hijo de Dios es hombre’, pero ésta es falsa ‘el Hijo de Dios es la humanidad’. Y por lo tanto, como no todo lo que se conlleva con uno de éstos se conlleva del mismo modo con el otro, por eso no son sinónimos” (Ockham, 1994, p. 35).

necesario que “hombre” signifique “persona”, en tanto referencia a “naturaleza”. En otras palabras, las predicaciones idénticas requieren una misma *suppositio*, aunque no el mismo significado, para el sujeto y el predicado. Por lo tanto, cuando se afirma que “Dios es hombre”, el sustantivo “hombre” significa “Hijo de Dios” en tanto que Cristo posee una naturaleza humana. Como se podrá observar en este ejemplo, existe una identidad entre aquello que es significado por el sujeto y el predicado.

En este contexto, la carta 12A de Spinoza a Meyer retrotrae la cuestión hacia la complejidad de este debate sobre la lógica de los predicados sobre Dios. De esta forma, se escapa del dilema entre predicaciones formales e idénticas, con la incorporación del axioma “*quae in uno tertio conveniunt ea inter se conveniunt*”. En efecto, la teoría de la *personalitas* de Dios en Padre, Hijo y Espíritu Santo culmina en aquel fárrago de distinciones escolásticas que tanto exasperaba a Spinoza. Y, frente a estos abusos, el axioma adquiere una importancia central para desentrañar el problema ontológico de la relación entre Dios y las cosas singulares, bajo los presupuestos de una ontología de la inmanencia, ya que desestima cualquier tipo de distinción real de las relaciones que impliquen reconocer tres *personas* distintas en un único Dios. Las inconsistencias de las proposiciones trinitarias son lógicas, en tanto que, como se pudo identificar en las investigaciones de Keckermann y Heereboord, se trata de predicados que plantean una continuidad entre el todo y las partes en la persona divina, pero que son relativas a nuestro modo de pensar un dogma que no se encuentra en las Escrituras, sino que es producto de la invención teológica. De allí que Spinoza no deja pasar la oportunidad para introducir una suspicacia sobre el uso del término *personalidad*. En efecto, agrega que “[...] se me escapa qué entienden los teólogos por la palabra *personalidad*, mas no qué entienden por ese vocablo los críticos [*me fugit quid vocabulo personalitatis intelligant theologi, non vero quid id vocabulum critici intelligant*]” (CM, Pars II, cap. 10; G. I, 63).

Resulta necesario determinar a quien se refiere Spinoza con los *critici* y su particular uso del nombre *personalitas* que difiere del uso de los teólogos. Es probable, como sugiere Adler

(2018, p. 50) y Bouveresse (1978), que *critici* sea utilizado aquí como un sinónimo de *philologi*; lo que explica aún mejor la sutil ironía de distinguir un uso propio de los teólogos (de allí cierta prudencia en el uso de las palabras y la apelación en CM a la teología tomista) respecto de un uso filológico, y que Spinoza parece reconocer mejor que los abusos de la teología. Distinción que permite fundamentar su incompreensión respecto a la doctrina de la Encarnación en Cristo. Como escribe a Oldenburg, muchos años después de la carta a Meyer:

[...] a lo que añaden algunas Iglesias, que Dios asumió la naturaleza humana [*quod Deus naturam humanam assumpsit*], advertí expresamente que no sé qué dicen; aún más, si he de confesar la verdad, no me parecen hablar de modo menos absurdo que si alguien me dijera que el círculo ha revestido la forma del cuadrado (Ep. 73; G. IV, 309).

El rechazo a la Trinidad y, por ende al significado teológico de *personalitas*, acercaría a Spinoza con posturas socinianas antitrinitarias. Al tomar este partido, las consideraciones en torno a la comunicación de propiedades entre Dios y las cosas singulares se reconfiguran a partir de una interpretación más precisa del axioma “*quae in uno tertio conveniunt ea inter se conveniunt*”. En efecto, y a diferencia de los argumentos de la escolástica¹⁴, no se trata de una relación entre hipóstasis o sujetos concebidos como personas en una común persona divina (Trinidad); sino que, contra la idea de un Dios personal, Spinoza argumenta sobre un tipo de predicación relacional, por medio de la cual establece una relación entre Dios (que por su propia definición mantiene una impersonalidad constitutiva como substancia infinita) y sus afecciones o modos (como composición transindividual de individualidades y cosas singulares) eliminando cualquier identidad entre substancia y modo, como así también, rechazando cualquier tipo de relación entre *fundamentum* y *consequentia*.

Es factible que, como sugiere Adler (2018), la eliminación de la proposición “el

¹⁴ En este punto, recomendamos la lectura del artículo ya citado de Bouveresse (1978), donde se encuentran elementos de análisis que identifican un conocimiento, por parte de Spinoza, de los principios fundamentales de la teología tomista y su lectura particular del axioma “*quae in uno tertio conveniunt ea inter se conveniunt*” en relación al pensamiento del Aquinate.

Hijo de Dios es el mismo Padre” en *CM*, sea una decisión de Meyer a partir de la coincidencia con Spinoza respecto al malestar que generaría en los teólogos su rechazo a los argumentos sobre la Trinidad y la doctrina de la Encarnación (p. 52). No obstante, la apelación a los *critici* respecto al término *personalitas* es un llamado de atención sobre un esquema lógico sobre el cual Spinoza parece estar referenciando la relación predicativa.

CONCLUSIÓN

Teniendo en cuenta el contexto del debate sobre la *communicatio idiomatum* y la *personalitas* de Dios en las proposiciones trinitarias, y en particular, el peso de estas discusiones en el seno del círculo intelectual en torno a Spinoza; podemos destacar la importancia central que tuvo la labor editorial de Lodewijk Meyer en la publicación de *PFC* y *CM*. Esta labor se puede rastrear en la estructura lógica que Spinoza utiliza en el capítulo 10 de la Segunda Parte de *CM* por la cual desarticula la comunicación de la propiedades sobre la eternidad de Dios. A su vez, esta estructura lógica se apoya tanto en las reflexiones de Meyer y Koerbagh como en los aportes del reformismo lógico. En este último caso, Spinoza encuentra que las proposiciones teológicas acerca de la comunicación de propiedades se sustentan en el absurdo de considerar la *personalitas* en Dios como Padre, Hijo y Espíritu Santo.

Las cuestiones teológicas que han sido reformuladas a partir de la carta 12A, y que serán expuestas en *CM*, serán, en este sentido, fundamentales para reconocer un trabajo conceptual que Spinoza lleva a cabo sobre las proposiciones ontológicas que expresan la inmanencia como relación entre Dios y los modos. Por tal motivo, el intercambio entre Spinoza y Meyer constituye un antecedente ineludible para la lectura de los conceptos ontológicos de Spinoza a partir de sus vínculos con el reformismo lógico y en respuesta a las elucubraciones metafísicas sobre las que se sustenta el discurso teológico.



BIBLIOGRAFÍA

- ADLER, Jacob. What is «Personality»? An Underexamined Paragraph in Spinoza”. **Revista Conatus – Filosofía de Spinoza**, Fortaleza, Vol. 10, N° 20, pp. 49-55, 2018.
- ALBERIGO, Giuseppe [ed.]. **Historia de los Concilios Ecuménicos**. Salamanca: Sígueme, 1993.
- BOUVERESSE, Renée. Une lettre de Spinoza. **Revue Philosophique de Louvain. Quatrième série**, T. 76, N° 32, pp. 427-446, 1978.
- CALVIN. **Institutes of the Christian Religion, volume one**. Louisville: Westminster John Knox Press, 2006.
- CROSS, Richard. **Communicatio Idiomatum. Reformation Christological Debates**. Oxford: Oxford University Press, 2019.
- CROSS, Richard. **Christology and Metaphysics in the Seventeenth Century**. Oxford: Oxford University Press, 2022.
- DE DIJN, Herman. **Spinoza. The Way to Wisdom**. Indiana: Purdue University Press, 1996.
- DOMÍNGUEZ, Atilano. **Biografías de Spinoza**. Madrid: Alianza, 1995.
- DOUGLAS, Alexander. *Quatenus* and Spinoza’s Monism. **Journal of the History of Philosophy**. Vol. 56, N° 2, pp. 261-280, 2018.
- FREUDENTHAL, Jacob. Spinoza und die Scholastik. **Philosophische Aufsätze. Eduard Zeller zu seinem fünfzigjährigen Doctor-Jubiläum gewidmet**, Leipzig: Fues/Reisland, pp. 85-138, 1887.
- HEEREBOORD, Adriaan. **Meletemata philosophica; in quibus, Pleraeque res Metaphysicae ventilantur; tota Ethica explicatur; universa philosophia per theoremata et commentaries exponitur; summa rerum logicarum per disputationes traditur** Amstelodami: Joannem Ravesteinium, 1665.
- KECKERMANN, Bartholomaeus. **Systema S. S. Theologicae, Tribus Libris adornatum**. Hanoviae: Guilielmum Antonium, 1610.

KOERBAGH, Adriaan. **A Light Shining in Dark Places, to Illuminate the Main Questions of Theology and Religion**. Edited and Translated by Michiel Wielema. Leiden: Brill, 2011.

KROP, Henri. La scholastique évasive. Les traces de la scholastique dans l'Éthique. En MANZINI, Frédéric [dir.] **Spinoza et ses scolastiques. Retour aux sources et nouveaux enjeux**. Paris : Presses de l'Université Paris-Sorbonne, pp. 15-30, 2011.

LAERKE, Mögens. *Deus quatenus...* Sur l'emploi des particules réduplicatives dans l'Éthique". En MOREAU, Pierre-Francois [et.al.] **Lectures contemporaines de Spinoza**. Paris: Presses de l'Université Paris-Sorbonne, pp. 261-275, 2012.

LAGRÉE, Jacqueline. La citation dans le Traité théologico-politique. En AKKERMANN, Fokke y STEENBAKKERS, Piet [eds.] **Spinoza to the Letter. Studies in Words, Texts and Books**. Leiden: Brill, pp. 107-124, 2005.

MEYER, Lodewijk. **Philosophia S. S. Interpres; Exercitatio Paradoxa**. Eleutheropoli: s/e., 1666.

MOLTMANN, Jürgen. **El Dios crucificado. La cruz de Cristo como base y crítica de toda teología cristiana**. Salamanca: Sígueme, 1975.

NOVAES DE REZENDE, Cristiano. «Talis conclusio, quamvis certa sit, non satis tuta est» - La Logique dans le Traité de la réforme de l'entendement de Spinoza en tant que Prophylaxie de la rationalité instrumentale" En **Logique & Analyse**, N° 249-250, pp. 39-57, 2020.

NOVAES DE REZENDE, Cristiano. As *Regulae* de Descartes e o Reformismo Logico Seiscentista" En **Cadernos Espinosanos. Estudos sobre o Século XVII**, N° 46, pp. 31-48, 2022.

OCKHAM, Guillermo de. **Suma de Lógica**. Traducción de Alfonso Flórez Flórez. Bogotá: Editorial Norma, 1994.

OFFENBERG, A. K. Letter from Spinoza to Lodewijk Meyer, 26 July 1663. En HESSING, Siegfried [ed.] **Speculum Spinozanum, 1677-1977**. Oxon: Routledge & Kegan Paul Ltd., pp. 426-435, 2020.

SANTO TOMÁS DE AQUINO. **Suma de Teología V. Parte III e Índices**. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1994.

SCRIBANO, Emanuela. La scolastique comme répertoire et repère: le cas de l'éternité du monde et des genres de connaissance. En MANZINI, Frédéric [dir.] **Spinoza et ses scolastiques. Retour aux sources et nouveaux enjeux**. Paris: Presses de l'Université Paris-Sorbonne, pp. 31-42, 2011.

SPINOZA, Baruch. **Opera im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften Herausgegeben von Carl Gebhardt. Band I-IV** Heidelberg: Carl Winters Universitaetsbuchhandlung, 1973.





DEUS SIVE NATURA: NOTAS SOBRE O CONCEITO DE DEUS EM SPINOZA

RUDINEI ZORZO *

A característica fundamental do pensamento de Baruch de Spinoza (1632-1677) é a síntese, por ele feita, entre uma concepção teológico-metafísica e uma concepção científica de mundo. Isto é, o seu ponto de partida filosófico é a noção de Natureza e da perfeição de Deus, alçando-se, por conseguinte, a uma concepção de mundo que apaga todas as exigências da ciência física. Em outras palavras, a teologia tradicional e a nova ciência da natureza fundam-se no conceito central de Substância. Para Spinoza, só existe um significado autêntico da Substância. Que se refere a Deus. Não há outra Substância, outra realidade independente.

Na modernidade, depois da polêmica afirmação: “Deus está morto”, refletir sobre Deus tornou-se um tanto quanto difícil. Procura-se algo que seja mais útil e que dê mais soluções imediatas. Reflete-se, cada vez mais, sobre o homem e menos sobre Deus. O homem é o elemento mais importante em nosso sistema neoliberal, enquanto, Deus está fora desse sistema. Ele não auxilia em nada, Ele é apenas um acessório que se pode ter e utilizar. Porém, se não se quiser acreditar Nele, não faz diferença nenhuma. Por isso, voltar-se para Spinoza e refletir sobre seu conceito de Deus é algo incomum.

* Bacharel em Filosofia pela UCS (2006), Bacharel em Teologia pela PUCRS(2010), bem como Complementação Pedagógica em Pedagogia na INTERVALE (2020), Pós-graduado em Psicologia, desenvolvimento humano e habilidade sociais pela UNIARA (2016), Pós-Graduado em Psicopedagogia Institucional e Clínica pela BRAZ CUBAS (2020) e Pós graduado em Filosofia da Religião pela FARESE (2020). Mestre em Resolução de Conflitos e Mediação pela UNEATLANTICO (2018) e mestre em Gestão Estratégica, especialidade: Gerência pela UNINI (2018). Atuou como coordenador do Serviço de Evangelização da Juventude – Conferência Nacional dos Bispos do Brasil. Atualmente é Professor de Iniciação Científica, Ensino Religioso e Sociologia (Ensino Fundamental séries finais e Ensino Médio) e vice diretor de turno (Educação Infantil e Ensino Fundamental Series Iniciais) no Colégio Mutirão de São Marcos em São Marcos/RS. É um apaixonado pela educação e pelas juventudes.

Na formulação do conceito de Deus, Spinoza afirma que o seu Deus não é vingador, assim como entendia a religião de sua época. Não é um Deus que deseja o mal para os seres humanos. Além disso os homens e tudo o que existe, não são nada mais do que modos de Deus, porque Deus é tudo o que existe ou tudo o que existe é Deus.

Spinoza, ao se referir a Deus como Substância una e única, que não possui desejos, nem sentimentos, contribuiu, para que outra interpretação da Bíblia judaica se tornasse possível. Ele que, até aos vinte anos, estudou para ser rabino, conhecia, muito bem, a Sagrada Escritura e não via nada que pudesse provar ser Deus um castigador. Ao contrário, para ele, Deus era misericordioso, capaz de conceber, por sua liberdade, para que as coisas existissem.

Para melhor compreender Deus, deve-se conhecer também o conceito de Natureza que para Spinoza, nada mais é do que os modos dos atributos infinitos de Deus, dos quais conhece-se apenas dois, a saber: pensamento e extensão; sem esses, a Natureza não pode ser concebida, nem existir, porque Deus é causa de si e de todas as coisas.

Para melhor compreender o conceito de Deus e de Natureza, nas obras de Spinoza, faz-se necessária uma análise preparatória de outros conceitos, como por exemplo, o de *causa sui*, ou causa de si mesmo. Preliminarmente, é possível afirmar que Spinoza entende por causa de si, aquilo cuja essência envolve a existência ou, em outras palavras, aquilo cuja Natureza não pode ser concebida como existente. A definição de *causa sui* é fundamental ao sistema spinozista, pois é ela que vai postular a identidade entre aquilo que é e aquilo que é concebido, ou seja, é a *causa sui* que funda a ontologia spinozista. Possibilita que o que o entendimento finito concebe da coisa e o em si sejam postos como idênticos.

1 A NATUREZA

Para melhor compreender o pensamento de Spinoza, é imprescindível compreender seus modos de percepção. Constata-se no homem, segundo ele, quatro modos ou espécies de percepções:

Se olho com cuidado, podem reduzir-se (os modos de percepção) todos a quatro principais: Existe uma percepção que temos por ouvir ou outro qualquer sinal que chamam “convencional” (*ad placitum*: arbitrário);

Existe uma percepção originária da experiência vaga, isto é, da experiência não determinada pelo intelecto, só se dizendo tal porque ocorre por acaso e não vemos nenhuma outra experiência que a contradiga, e por isso fica como irrecusável entre nós;

Existe uma percepção na qual a essência de uma coisa é tirada de outra, mas não adequadamente, o que acontece quando induzimos de algum efeito a causa ou quando se conclui de um universal que sempre é acompanhado de certa propriedade;

Por último, existe uma percepção em que a coisa é percebida por sua essência unicamente ou por sua causa próxima (TCI [19]; BT II, Cap. I; E3P40S2).

Para Spinoza, só o quarto modo compreende a essência adequada da coisa, sem risco de erro; ele diz que, por isso, este modo deve ser muito usado. E conclui que, o método só será perfeito, caso possa elevar o conhecimento filosófico a este quarto modo.

Baruch de Spinoza, ao referir-se ao *Tratado da Correção do Intelecto*, não pensava em intelecto como inteligência, mas como entendimento. Spinoza apontava para o verdadeiro conhecimento, o conhecimento pela causa, pela reflexão, em contraposição às formas erradas de conhecer. O conhecimento pela causa significa a descoberta do modo pelo qual algo é produzido. E o conhecimento pela reflexão constitui uma verdade, o conhecimento do intelecto, suas propriedades e forças.

1.1 O conceito de Natureza

Compreendidos os modos de percepção, torna-se possível dar o próximo passo: expor o conceito de Natureza. Para Spinoza ela é uma, única e infinita, porque Deus é uno, único e infinito. Na proposição vigésima nona da *Ética*, Spinoza afirma:

Por Natureza entendo isso que segue da necessidade da natureza de Deus, ou seja, de qualquer atributo de Deus, isto é, todos os modos dos atributos de Deus, enquanto são considerados como coisas que são em Deus e que sem Deus não podem ser (existir) nem ser concebidos (E2P4D).

O homem tem possibilidades, através da razão, de chegar à unidade da Substância una e única, Deus ou Natureza. Segundo Victor Delbos, acerca da ideia de Natureza, una e infinita, Spinoza busca apoio, sobretudo, em Giordano Bruno, porque:

No *Breve Tratado*, Spinoza tem muitas citações de fórmulas análogas às fórmulas de Bruno. Tais aproximações, porém, numerosas que sejam, não poderiam tornar evidente a tese de que Spinoza é diretamente inspirado por Bruno. [...], Entretanto, permanece verossímil que Spinoza, de alguma forma, tenha assimilado o panteísmo naturalista da filosofia do Renascimento no que este panteísmo tinha de contrário ao espírito dualista, e de modo mais geral ao espírito de distinção e limitação por meio de conceitos finitos (E2P4D).

Para Spinoza, Natureza é a expressão imane de uma atividade absolutamente infinita ou a Substância, una e única, unidade infinitamente complexa, constituída por infinitos atributos¹ infinitos, isto é, por infinitas ordens de realidade diferenciadas, unificadas pela potência infinita de autoprodução e de produção de todas as coisas.

Marilena Chauí em seu livro *Política em Espinosa* afirma que causa de si inteligível em si e por si mesma a essência da substância absoluta é constituída por infinitos atributos infinitos em seu gênero, isto é, por infinitas ordens de realidade infinitas e simultâneas, sendo por isso uma essência infinitamente complexa e internamente diferenciada em infinitas ordens de realidade infinitas. Existente em si e por si, inteligível em si e por si, essência absolutamente complexa, a substância é absolutamente infini-

1 Por Atributo Spinoza entende: “per attributum intelligo id quod intellectus de substantia percipit tanquam ejusdem essentiam constituens”. Tradução: “Por atributo entendo o que o intelecto percebe da substância como constituindo a essência dela” (E1, Def4). Gilles Deleuze no verbete Atributo explicita que “cada atributo é concebido por si e em si. Os atributos são realmente distintos: nenhum tem necessidade do outro, nem de qualquer outra coisa, para ser concebido. Nós só conhecemos dois atributos, a saber, pensamento e extensão, porém existem infinitos atributos” (DELEUZE, 2002, p. 54).

to e potência absoluta de autoprodução (pois é causa de si) e de produção de todas as coisas (pois é causa eficiente da essência e existência de todas elas) (CHAUÍ, 2003).

Na medida em que a Substância é a unidade imanente e ativa de seus infinitos atributos infinitos, isto é, de uma complexidade causal ou produtora, sua ação se realiza diferencialmente. Cada uma de suas qualidades ou atributos produzem ordens de realidade ou efeitos próprios ou exprimem de maneira própria a ação comum do todo, pois os atributos são potências infinitas de produção real. A atividade do atributo *extensão* dá origem aos corpos, a do atributo *pensamento*, às ideias.

1.2 A causa sui

Spinoza inicia o texto *Ética*, com uma definição: *notum per se* (ou não demonstrável. Cf. E1Def1) que não define nenhuma coisa, e sim, uma propriedade. A definição tem a seguinte relação. “Por causa de si entendo aquilo cuja essência envolve a existência, ou por outras palavras, aquilo cuja natureza não pode ser concebida a não ser como existente” (E1Def1).

Essa definição é fundamental ao sistema spinozista, pois é ela que vai postular a identidade entre aquilo que é e aquilo que é concebido, ou seja, a *causa sui* funda a ontologia spinozista.

No seu livro *Espinoza e os signos* Gilles Deleuze explica que: Spinoza, ao começar a *Ética* pela definição de causa de si, ou causa sui, tem uma intenção precisa. Tradicionalmente, a noção de causa de si é utilizada com muitas precauções, por analogia com a causalidade eficiente (causa de efeito distinto), e, portanto, num sentido apenas derivado: causa de si significaria como por uma causa. Ora Spinoza inverte esta tradição, e faz da causa de si o arquétipo de toda a causalidade, no seu sentido originário e exaustivo (DELEUZE, 2002).

Tal identidade somente é possível porque, em Spinoza, a distinção entre o entendimento humano e o entendimento infinito ocorre apenas no aspecto quantitativo, não havendo distinções no aspecto qualitativo como ocorre no cartesianismo (FRAGOSO, 1999).

Essa semelhança qualitativa entre os entendimentos é devida às diferentes considerações acerca da natureza da Causa: Deus é trans-

cedente na filosofia de Descartes e imanente na filosofia de Spinoza. Por ser 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. Esse não pode e nunca poderá conhecer tudo o que Deus conhece. A distinção no aspecto quantitativo, se dá apenas na capacidade de possuir ideias adequadas, característica que é limitada no homem e infinita em Deus. Se for considerado o entendimento infinito “enquanto se explica pela natureza da alma humana” (E2P11S; E2P43D), o entendimento humano, enquanto percebe as coisas verdadeiramente, é uma parte do entendimento infinito de Deus, sendo idêntico a ele e conhecendo as coisas como Deus as conhece.

Na *Ética* II, quadragésima terceira proposição, escólio, Spinoza afirma: “a nossa alma, enquanto percebe as coisas verdadeiramente, é uma parte de inteligência infinita de Deus; por consequência, é tão necessária que as ideias claras e distintas da alma sejam verdadeiras, como as ideias de Deus” (E2P43S).

Deve-se considerar a importância da *causa sui* como propriedade necessária e fundante da Substância absolutamente infinita ou Deus. Para Spinoza, é devido à falta de atenção dos homens ou por preconceito que a definição sexta (ou de Deus) necessita ser ulteriormente demonstrada. Faz-se referência aqui a sexta definição da primeira parte da *Ética*, onde diz: “Por Deus entendo o ente absolutamente infinito, isto é, uma substância que consta de infinitos atributos, cada um dos quais exprime uma essência eterna e infinita” (E1Def4).

Ora, a propriedade de ser causa de si mesmo deve, necessariamente, pertencer ao ser absolutamente infinito. Em outras palavras, sem a *causa sui* definida, Spinoza não poderia provar a existência divina, nem postular a sua existência. Para Gueroult, a *causa sui* é um importante meio de prova, porque ela é a propriedade decisiva da Substância que vai permitir estabelecer a existência de Deus (GUEROULT, 1997).

Aqui surge o problema: procurar a figura que possua tal propriedade ou, se for o caso, demonstrar que ela não pode existir em nenhuma

propriedade, pois para cada coisa deve poder designar-se a causa, ou razão, pela qual a coisa existe ou não existe (E1P11D2). Na metafísica ocorre o mesmo. Pode-se definir a propriedade de uma coisa ser necessária, postular, ao mesmo tempo, a existência ou não desta coisa. De fato, se a fonte produtora das ideias fundamentais da metafísica é a mesma da geometria, então, não haveria razão de postular um estatuto diferente para a metafísica, ainda que os objetos temáticos sejam distintos.

A utilização da propriedade de algo ser a causa de si mesmo ou a *causa sui*, como meio de prova para a existência de Deus, fica mais bem evidenciada caso se examine a forma das duas provas que utilizam o argumento ontológico: a primeira e a última, dentre as quatro provas apresentadas por Spinoza, fundamentam-se no argumento ontológico de forma distinta, sendo essa fundamentação indireta na primeira, através da demonstração pelo absurdo; e, na última, a fundamentação é direta.

Provas da existência de Deus para Spinoza:

Esta prova assenta-se no Argumento ontológico e tem como forma à demonstração pelo absurdo: Deus é substância; ora, é essência da substância que ela exista; portanto é inconcebível supor que Deus não exista (Cf. E1P11D).

Apresenta-se de forma negativa, como a anterior: tem que haver razão ou causa para a existência como para a inexistência de uma coisa. Ora, não é possível conceber razão alguma, intrínseca ou extrínseca, que obste à existência de Deus (Cf. E1P11D).

Terceira prova, a posteriori, como Spinoza diz no escólio seguinte, pela qual deduz do finito o infinito: existem seres finitos; se o ser infinito não existisse, os seres finitos ser-lhe-iam superiores em potencialidade (Cf. E1P11D)

Quarta prova, a qual retoma o argumento ontológico da primeira, mas disposto diretamente (Cf. E1P11S).

A utilização da definição de *causa sui*, nestas provas, é indispensável porque, na primeira, ela interdita negar que a essência divina não envolve a existência (E1P6D; E1P8S2) sob pena de incorrer ao absurdo (E1P11D), isto é, concebe-se um ser absolutamente infinito que não seja capaz de se autoproduzir; na segunda, ela é afirmada como uma propriedade necessária de um ente absolutamente infinito, isto é, Deus (E1P11S).

1.3 *Natura naturans*

É o que existe em si e é concebido por si ou em outras palavras, aqueles atributos da Substância que exprimem uma essência eterna e infinita, isto é, Deus, enquanto considerado como causa livre. Na *Ética* I, vigésima nona proposição, escólio, parte I, Spinoza esclarece o que entende por *Natura Naturans*: “deve entender-se por *Natura Naturans* o que existe em si e é concebido por si, ou, por outras palavras, aqueles atributos da substância que exprimem uma essência eterna e infinita, isto é, Deus, enquanto é considerado como causa livre” (E1P29S1).

Pode ser compreendida também como Natureza criadora, absolutamente necessária e imutável, constituída por infinitos atributos. Deus, para Spinoza, é um ser absolutamente infinito, isto é, uma Substância que consta de infinitos atributos, cada um dos quais expressa a essência eterna e infinita. Dos infinitos atributos de Deus, a inteligência humana só conhece dois: o *pensamento* e a *extensão*.

Dos infinitos atributos que constituem a essência de Deus, nós só podemos conhecer dois: o atributo pensamento e o atributo extensão. A alma humana, sendo ideia do corpo, só pode ter conhecimento do que envolve a ideia do corpo existente em ato ou do que se pode concluir desta ideia; e como todo atributo é por si concebido, um não pode ser deduzido do outro, donde, dos dois únicos atributos conhecidos, nós não podemos deduzir nenhum outro (FRAGOSO, 1999).

O *pensamento* é um atributo de Deus, ou seja, Deus é uma coisa pensante. A *extensão* é um atributo de Deus, ou seja, Deus é uma coisa extensa. Na *Correspondência* número quatro ao sábio Henrich Oldenburg, Spinoza procura explicar o que entende por extensão:

Se se diz que a extensão não é limitada pela extensão, mas pelo pensamento, isto não significa, então, que a extensão não é absolutamente infinita, mas (infinita) apenas enquanto extensão? Ou seja, é-me concedido que a extensão não é absolutamente infinita, mas infinita em seu gênero. Mas, dizeis, talvez o pensamento seja ato do corpo. Seja, mas eu não admito de jeito algum. Pelo menos, não negareis que a extensão, enquanto extensão, não é o pensamento (C IV a Henrich Oldenburg).

No entanto, o atributo divino de *extensão* não é a extensão corpórea, divisível, mas o

princípio inteligível de onde procedem todos os *modos de extensão* criados. Os atributos são heterogêneos e distintos entre si. Porém, todos se fundem e se identificam na realidade da Substância divina.

1.4 *Natura naturata*

Na *Ética* I, vigésima nona proposição, esóclio, parte dois, Spinoza expõe o que entende por *Natura Naturata*:

Tudo aquilo que resulta da necessidade da natureza de Deus, ou, por outras palavras, de qualquer dos atributos de Deus, isto é, todos os modos dos atributos de Deus, enquanto são considerados como coisas que existem em Deus e não podem existir nem ser concebidos sem Deus (E1P29S).

A ordem da criação deriva da Substância única e infinita (*Natura Naturans*), seguindo a linha de cada um dos infinitos atributos que a constituem, em cada um dos quais se produz um número infinito de *modos*, escalados em uma hierarquia descendente e necessária. Os atributos não derivam e nem mudam. O que muda e deriva são os *modos*. Mas, não acrescentam nem aumentam o ser de Deus: 1) em primeiro lugar, de cada atributo procede um modo eterno, infinito e imediato, que encerra, em si, toda sua virtualidade modal; 2) em continuação vêm os *modos* infinitos mediatos, que são algo assim como os modelos ou formas, causa imediata das coisas; 3) por último, procede a um número infinito de *modos* finitos, que são as coisas particulares.

A *Natura Naturata*, ou a hierarquia modal eterna dos seres, se produz da seguinte maneira: na linha do atributo de *pensamento* deriva-se, em primeiro lugar, o *modo* entendimento infinito, em continuação, seguem todos os *modos* finitos (a alma de todo o universo, os espíritos individuais, suas partes, seus sentimentos e seus esforços). Com esses, tem-se uma modalidade do averroísmo medieval, já que todas as almas e todos os sentimentos finitos não são mais que *modos* de um entendimento único, universal e eterno, ao qual contempla a ideia de um Ser infinito, dotado de um número infinito de atributos.

Victor Delbos sobre isso escreve:

[...] temos na ordem da *Natura Naturata*, uma graduação que vai dos modos infinitos imediatos aos modos infinitos mediatos, e destes

aos modos finitos, por outro lado, a ordem da *Natura Naturata* que permanece sempre distinta da ordem da *Natura Naturans*, já que tudo que aí se manifesta é alguma coisa que segue, que resulta, não alguma coisa que engendra, já que os modos infinitos imediatos que estão no princípio da *Natura Naturata* exprimem diretamente como efeitos a essências ou a realidade do atributo de que dependem (DELBOS, 2002, p. 65).

Sobre a diferença entre criar e engendrar, Marilena Chauí, em nota a Carta IV, escreve que Spinoza faz a distinção entre esses dois termos. “Sendo que, somente Deus cria, porque criar é dar essência e existência, os homens apenas engendram porque somente dão a existência às coisas” (CHAUI, 1979, p. 372).

Continua Delbos, “criar sendo pôr uma coisa simultaneamente quanto à essência e quanto à existência, engendrar sendo fazer que uma coisa nasça só quanto à existência” (DELBOS, 2002, p. 74).

Por sua vez, do atributo *extensão* deriva, em primeiro lugar, um *modo* infinito, que é a quantidade infinita de repouso e movimento, a qual permaneceu constante e invariável dentro, da variação incessante das coisas materiais particulares. Depois, surge o “faz de todo o universo”. É a continuação dos *modos* finitos dos corpos particulares. Primeiramente, os corpos simplicíssimos, depois, os corpos compostos e, por último, os corpos individuais, os repousos e os movimentos infinitamente pequenos. Desta maneira, da unidade individual e inalterável da Substância única divina, se produz toda a pluralidade e diversidade dos seres particulares.

Nos *Pensamentos Metafísicos* Spinoza escreve que ao se dar atenção à Natureza, pode-se considerá-la como “um só e mesmo ente” (PM II, capítulo VII), e, conseqüentemente, também essa será a ideia de Deus, ou seja, seu decreto sobre a *Natura Naturata*.

1.5 *Passagem da natura naturans à natura naturata*

A produção das coisas não se realiza por criação do nada, porque isto implicaria o dualismo entre um ser necessário e outro ser contingente, e em Spinoza, todo ser é necessário. “As coisas são necessárias pela causa que as produz e sustenta – somente Deus é *causa sui* – causa de si mesmo” (PM II, capítulo IV). Implicaria a distinção entre um ser atual e outro possível ou

potencial, e em Spinoza, tudo é atual. Exigiria a existência de um ser primeiro ou de uma causa eficiente pessoal, inteligente e livre, Spinoza exclui toda a liberdade, deliberação, eleição e finalidade na ação da Substância única. Aceita tampouco o conceito de emanação. Sua Substância é uma unidade da qual se deriva a pluralidade dos seres.

Para explicar a derivação da multiplicidade das coisas, sem prejuízo da unidade do todo, Spinoza adota o método geométrico, procedendo por axiomas, definições, corolários e lemas. Dessa maneira, crê reproduzir, exatamente, o modo como as coisas derivam de Deus, numa concatenação eterna e necessária, semelhante ao seguimento das proposições, nas demonstrações racionais da geometria. Spinoza concebe a criação conforme uma ordem geométrica, em que, da Substância única derivam infinitas propriedades sem acrescentar nada à sua unidade essencial. Os infinitos *atributos* e *modos* que brotam da Substância única a enriquecem e a determinam, mas sem acrescentar-lhe nada e sem alterar-lhe a unidade. A Substância única é entendida por Spinoza como Deus. Na *Ética* II quarta proposição, demonstração: “A ideia de Deus, da qual se segue coisas infinitas em infinitos modos, não pode ser senão única” (E2P4D).

A transição da *Natura Naturans* para a *Natura Naturata* é afirmada por Spinoza a partir do necessário poder causal da primeira, isto é, Deus necessariamente produz. Donde a *Natura Naturata* se constitui dos efeitos necessários que se seguem do poder causal de Deus (FRAGOSO, 1999).

Deus é a única Substância, a única causa eficiente de todas as coisas, e a única causa livre, enquanto, sua ação não está submetida a nenhuma necessidade exterior. Todavia, internamente, Deus age por absoluta necessidade, e, de sua mesma natureza, provém a explicação da qual resultam todas as coisas particulares do mundo (*Natura Naturata*). Somente em Deus se identificam a essência e a existência, ao passo que, nas demais coisas, a essência não envolve a existência. É a causa única de todas as coisas. Age por necessidade de sua natureza. No entanto, a criação ou produção das coisas é absolutamente necessária. Spinoza afirma “deve-se notar que essa necessidade que está nas coisas criadas pela força de sua causa é relativa à es-

sência ou à existência delas, pois nas coisas criadas ambas se distinguem” (PM I capítulo III).

A ordem lógica responde exatamente à ordem ontológica. Deus produz os infinitos *modos* das coisas, de uma maneira semelhante ao modo como se deduzem as consequências, num silogismo. Quanto maior realidade tiver um objeto, mais propriedades poderão deduzir-se de sua definição. E quando se trata da essência divina, dotada de infinitos atributos, cada um, com sua essência infinita, necessariamente, deduzir-se-á de outros infinitos *modos* é dizer, infinitas coisas, as quais são outras tantas manifestações da Substância divina (SCRUTON, 2001).

Por modo Spinoza entende: “as afecções da substância, isto é, o que existe noutra coisa pela qual também é concebida” (E1Def4). A explicação de *modo* encontra-se também em: “tudo o que existe, existe em si ou noutra coisa” (E1AX1). Também em *Ética* I décima sexta proposição: “da necessidade divina devem resultar coisas infinitas em número infinito de modos, isto é, tudo o que pode cair sob um intelecto infinito” (E1P16). Na *Correspondência* 32 a Henrich Oldenburg Spinoza faz referência ao sangue para exemplificar a unidade no diverso, ou os modos (C XXXII a Henrich Oldenburg).

Desse modo, a criação spinoziana vem a ser uma origem necessária de um número infinito de realidades concretas e finitas. O que não se vê é como, uma vez que Spinoza exclui a criação do nada (*ex nihilo*), a vontade livre de Deus e a contingência dos seres, possa derivar da Substância infinita, e de uns atributos infinitos, uma quantidade infinita de *modos* finitos, e menos ainda, a razão dessa finitude e limitação.

Chauí a esse respeito afirma “tudo o que existe segue necessariamente da essência e potência de Deus. Isso mostra que o mundo (*Natura Naturata*) não é criado *ex nihilo* (do nada), mas é expressão eterna, necessária e determinada do ser absolutamente infinito porque segue desse ser” (CHAUI, 2003, p. 99).

Analisou-se neste capítulo o conceito de Natureza. Sem essa conceituação ficaria difícil dar o próximo passo: o conceito de Deus. Para abrir-se o horizonte da elucidação do conceito de Natureza, fez-se necessário analisar os modos de percepção. Para Spinoza esses se resumem na percepção da coisa por sua própria essência. Assim, Natureza é, para Spinoza, algo que segue da

necessidade da natureza de Deus ou de qualquer um de seus atributos. O atributo é o que o intelecto percebe como essência da coisa.

Neste ponto, fez-se necessário estudar a primeira definição da *Ética*, ou seja, a *causa sui*, posto que a essência envolve a existência. A postulação de *causa sui* é importante para a compreensão da Substância infinita ou Deus. Na formulação de Natureza, Spinoza, faz uma distinção importante. Isto é, para designar Deus ou Natureza originante, Spinoza, utiliza o termo *Natura Naturans*. Antes, porém, de Spinoza Giordano Bruno e Santo Tomás de Aquino, já haviam utilizado este termo. E, para designar a Natureza ou Natureza originada, Spinoza utiliza o termo *Natura Naturata*.

Por pura liberdade divina, as coisas seguem de Deus. Deus é a Substância única, dele provêm infinitos atributos, porém, esses não alteram sua unidade e nem lhe acrescentam nada. Assim, para melhor compreender Deus, é importante dar-se o próximo passo: o conceito de Deus.

2 DEUS

Na definição sexta da primeira parte da *Ética*, Spinoza faz referência a Deus como o ser absolutamente infinito: Por Deus entendo o ente absolutamente infinito, isto é, uma Substância que consta de infinitos atributos, cada um dos quais exprime uma essência eterna e infinita (E1Def4).

Como já foi explicitado ao longo deste trabalho, há uma única Substância, isto é, Deus, porque se existissem duas substâncias compostas com infinitos atributos infinitos, ter-se-ia um ser infinito limitado por outro ser infinito (CHAUI, 1995). E em um capítulo de outra obra Marilena Chauí afirma que

Deus é o ser, isto é, substância, portanto, o ser que é em si e concebido por si, não carecendo de conceito de outra coisa para ser formado. O ser de Deus é absolutamente infinito, isto é, constituído de infinitos atributos, portanto, o ser do qual o intelecto percebe atributos que constituem sua essência (CHAUI, 2002, p. 107).

Deus é causa de si e de todas as coisas e se ele existe, as coisas existem. Deus não é separado das criaturas. Ele se exprime nelas e elas o exprimem (CHAUI, 1995).

Dos infinitos atributos de Deus apenas dois são conhecidos: o *pensamento* e a *extensão*. “Mais cette idéé du corps n’enveloppe et n’expri-

me aucum autre attribut de Dieu que *l’étendue* et *la pensée*”. A atividade da potência do atributo pensamento produz um modo infinito, o intelecto de Deus, e este produz todas as modificações ou modos finitos do pensamento, isto é, as ideias, ou mentes, ou almas. A atividade da potência do atributo extensão produz um modo infinito, o universo material, isto é, proporção de movimento e de repouso, que dão origem a todas os modos finitos da extensão, os corpos.

Todo discurso das proposições décima segunda e décima terceira da *Ética* fazem referência aos atributos ‘pensamento’ e ‘extensão’ como partes dos infinitos atributos infinitos de Deus. Porém, a afirmação de que Deus é algo “pensante” e “extenso”, e conseqüentemente único, dar-se-á na décima quarta proposição. Antes disso, na décima terceira proposição, Spinoza afirmara que a Substância infinita (Deus) é indivisível. Ou seja, Deus é a Substância infinita, indivisível, única e que contém, em si, os atributos “pensamento” e “extensão” (E1P12,13e14).

Deus não age por vontade e entendimento, nem orientado por fins, pois vontade e entendimento não são atributos de sua essência, mas modos infinitos de um de seus atributos. “Deus deve ser considerado como causa livre, ele procura refutar as doutrinas que fazem da liberdade divina um livre-arbítrio. Abordando o tema a partir das relações entre o entendimento e a vontade de Deus, ele procede a uma espécie de redução ao absurdo da tese de seus opositores” (E1P17S). Lia Levy escreve que não “mostrarei que o intelecto e a vontade não pertencem a natureza de Deus” (LEVY,1998, p. 106).

Sendo o pensamento um atributo de Deus, tudo quanto existe, Deus, seus atributos e seus modos, isto é, a *Natura Naturans* e a *Natura Naturata*, são plenamente inteligíveis, não havendo, no universo, mistérios, milagres, forças ocultas e nem fins incompreensíveis. Sendo a extensão um atributo de Deus, todos os corpos, todas as proporções de movimento e de repouso que dão origem aos corpos e às suas ações, determinando-lhe a forma e as relações recíprocas que mantêm uns aos outros, fazem parte da natureza divina (CHAUI, 1995).

Deus é a “Substância incriada” (PM I capítulo II) e tudo o que é criado está contido necessariamente e eminentemente nele. Ele conhece a si e a todas as coisas e opera apenas pela li-

berdade absoluta de sua vontade. Em Deus, a essência não se distingue da existência e uma não vem senão com a outra. Nos *Pensamentos Metafísicos*, Spinoza explica que: “tudo o que está fora do intelecto depende exclusivamente da essência divina na qual está contida” (PM I capítulo II). Ou seja, não há nada que não esteja em Deus e não dependa dele.

Nessa compreensão, não há a contingência na Natureza porque tudo é necessário. Por si, nada existe ou deixa de existir. Não há, para Spinoza, liberdade no sentido da essência, porque esse termo pertence a Deus. Não significa dizer que não há liberdade humana de existência. O que não há é liberdade no sentido da vontade da essência, porque depois de originadas, as coisas andam por si. Por isso, diz Spinoza: “compreender isso é algo que ultrapassa nossa compreensão” (PM I capítulo II). Não há liberdade para o bem ou para o mal, mas “um ser é bom e perfeito na medida em que ele é livre” (SCHELER, 1986, p. 67). Em relação a isso pode-se dizer que, um ser é livre quando é ativo por si mesmo e potente, e não passivo e impotente.

Os seres humanos, constituídos pela união de um corpo e uma alma, não são substâncias criadas, mas *modos* finitos de Deus, ou, partes da natureza infinita de Deus. Por corpo, Spinoza entende toda a modificação finita, determinada e singular da essência do atributo extensão, em contraparte no atributo pensamento não é uma mente e sim uma ideia (CHAUI, 1999).

Comparando a estrutura da realidade da tradição teológico-metafísica com a de Spinoza tem-se a seguinte formulação: enquanto para a tradição teológico- metafísica Deus é transcendente, infinito, existe separado, fora e acima de tudo, para Spinoza Deus é imanente à realidade, a *Natura Naturans* é imanente à *Natura Naturata*. Segundo a tradição teológico-metafísica, Deus é criador do mundo, *ex nihilo*. Para Spinoza, Deus não é criador. “Criação é a operação para a qual concorre apenas a causa eficiente e nenhuma outra causa, ou seja, que uma coisa criada é aquela que para existir pressupõe apenas Deus e mais nada” (PM II, capítulo X). O mundo, para a tradição teológico-metafísica, é criado por Deus a partir do nada, é finito, porque possui começo e fim no espaço e no tempo. Para Spinoza, o mundo é infinito, porque expressa a essência e potência de Deus. Naquela tradição

o homem é composto de corpo mortal e alma imortal. Para Spinoza, é a união de dois modos finitos de Deus, o corpo e a alma. O nada, para a tradição teológico-metafísica, é vazio, treva, distância infinita de Deus que é a luz pura. Para Spinoza, não existe o nada, porque Deus é tudo e o todo. Assim, não há hierarquia de perfeições dos seres como há na tradição teológico-metafísica (CHAUI, 1995).

Pode-se dizer que se o Deus da teologia e da metafísica tradicionais está fora do mundo, essa condição precisa da lógica binária para ser compreendida: *ou* Deus *ou* o mundo. Trata-se de pólos mutuamente excludentes. Para Espinoza, porém, essa dualidade não existe. Por isso, sua ideia de Deus não pode ser entendida com facilidade pelo pensamento linear, segundo o qual a questão não é *como* se crê, mas *crer ou não crer* (MARIOTTI, 2006).

Porque a *Natura Naturans* é imanente a seus efeitos e porque a *Natura Naturata* é imanente à sua causa, compreende-se assim, a expressão célebre de Spinoza “Deus, ou seja, a Natureza” (CHAUI, 2003, p. 96), dessa forma, Deus não é entendido como transcendente, mas como imanente (KREIMENDAHL, 1999).

Spinoza afirma seu panteísmo nos *Pensamentos Metafísicos*, ao escrever que tudo “depende da Substância divina na qual tudo está contido” (PM I, capítulo II). Guillermo Fraile em sua História da Filosofia volume III: do Humanismo a Ilustração (séculos XV-XVIII) afirma que Spinoza é Panenteísta (FRAILE, 1996); porém André Lalande afirma que panenteísmo é uma doutrina segundo a qual tudo está em Deus. Termo criado por Krause para designar sua própria doutrina. Um filósofo cria um termo para exprimir o seu pensamento: mas se este pensamento não for bastante forte e bastante preciso para se tornar comum ao conjunto dos filósofos é preciso deixar o termo àquele que o criou. Panenteísmo, em todo caso, diz muito pouco para Spinoza (LALANDE, 1996, p. 785).

Para Krause “la posibilidad de ir del sujeto hasta Dios y de Dios hasta el sujeto llevo a Krause a pensar que hay un estrecha relación entre Dios y el mundo por un lado y entre el mundo y Dios por el otro. Esta relación no es, sin embargo, para Krause una relación en la cual un término absorba al otro. Por eso Krause rechaza que su doctrina pueda ser calificada de ‘panenteísmo’. En todo caso lo que defiende es lo que

llamaria un ‘panenteísmo’, es decir, una doctrina que lejos de identificar el mundo y Dios (o vice-versa), afirma la realidad del mundo como mundo-en-Dios” (MORA, 1994, p. 2032). José Ferrater Mora, diz sobre panenteísmo: “este término se usa sólo en relación con el sistema de Karl Christian Friedrich Krause; el propio filósofo lo propuso en sus escritos para designar su doctrina (MORA, 1986, p. 2482).

Sobre a importância de analisar bem a questão panteísta, Max Scheler, afirma: “o essencial para vermos se uma doutrina é panteísta não é a imanência, como causa e efeito, criador e criatura, mas a equidade da Substância” (SCHELER, 1986, p. 62).

E diz mais:

Spinoza extraiu seu mais alto conceito de conhecimento de Deus da antiga mística: ‘unificação alma com a coisa em si’, isto é, com Deus, no amor ‘intelectual de Deus’, que não é uma unificação discursiva ou intuitiva. Esta ação espiritual do conhecimento leva à bem-aventurança contemplação de Deus como a uma exaltação da alma, que domina e constantemente exalta o homem, elevando-o assim do estado comum da vida cotidiana (SCHELER, 1986, p. 64).

O que faltou no Deus de Spinoza, segundo George McDonald Ross e Richard Francks, foi a personalidade: Deus ou natureza, “não é uma pessoa, ou nada semelhante a uma” (ROSS e FRANCK, 2002, p. 520) não possui desejos, sentimentos ou intenções, não pode amar ou odiar, nem se preocupar com o destino dos seres humanos.

Nos dizeres de Spinoza e que resultaram no título deste trabalho *Deus sive Natura*. “Se Deus é pura produção, puro ato criativo, toda ideia em Deus ‘não é senão de uma coisa singular existente em ato’ (E2P11). Não há, exatamente, uma diferença de natureza. Ontologicamente falando, não pode haver uma distinção de natureza entre a substância (que é única e eterna) e suas expressões” (SCHÖPKE, 2005, p. 10).

2.1 Substância

Ao fazer referência à Substância, Spinoza escreve: “Por Substância entendo o que existe em si e por si é concebido, isto é, aquilo cujo conceito não precisa do conceito de outra coisa do qual deva ser formado” (E1Def3). Na Carta nove, a Simon de Vries, Spinoza escreve a

esse respeito, dizendo “entendo por substância aquilo que é constituído por um único atributo, a definição será boa, desde que daí por diante as coisas constituídas por vários atributos sejam designadas por um outro nome que não seja o de substância” (C IX a Simon de Vries).

Explicitou-se, já que um dos pontos de partida da filosofia de Spinoza foi a filosofia de Descartes. No que concerne à definição de Substância deve-se, uma vez mais, reportar-se a Descartes.

Descartes afirma, expressamente, a autonomia ontológica da Substância, concordando com a escolástica. O termo não é unívoco. O termo Substância não pode ser aplicado a Deus e às coisas criadas de maneira absolutamente idêntica. Sua aplicação a Deus e às coisas criadas só é possível por analogia. O termo Substância é aplicado a Deus sem restrições, enquanto sua aplicação às coisas só é possível com algumas ressalvas. Ou seja, ao admitir-se a analogia, estabelece-se uma graduação de sentidos para o termo Substância. Tem um sentido mais forte, quando aplicado a Deus, e um sentido mais fraco, quando aplicado às coisas criadas.

Entretanto, ainda que a definição de Substância em Spinoza, utilize termos do vocabulário escolástico, deve-se ter cuidado para não os considerar como tendo os mesmos sentidos que têm na tradição teológico-metafísica. Tal cuidado decorre do fato de que uma das peculiaridades de Spinoza é utilizar termos da tradição teológica e filosófica, com um sentido novo, totalmente diverso do sentido utilizado por ela.

Comparando a definição spinoziana de Substância com a definição de substância cartesiana, é possível perceber que Spinoza rejeita o recurso à analogia, utilizado por Descartes, para o uso do termo substância. Esta recusa se estende à graduação de sentidos estabelecida para este termo, resultante do recurso à analogia utilizado por Descartes, bem com se estende também à tradição filosófica presente na definição cartesiana. Ou seja, a definição spinoziana de Substância, reserva exclusivamente a Deus o sentido forte do termo, interditando a sua aplicação para as outras coisas (sentido fraco).

Descartes expõe nos *Princípios de Filosofia* (número 51) as respostas à Quarta Objeção:

Quando concebemos a substância, só concebemos uma coisa que de tal maneira que não

precisa a não ser de si mesma para existir. Nisso pode haver obscuridade no que toca à explicação deste termo: não precisar a não ser de si mesmo; pois, propriamente falando, não há a não ser Deus que seja tal, e não há coisa criada que possa existir um só momento sem ser sustentada e conservada por seu poder. É por este motivo que se tem razão na Escola em dizer que o nome substância não é unívoco com relação a Deus e às criaturas, isto é, não há nenhuma significação deste termo que concebemos distintamente, que convém a ele e a elas (E1, notas do tradutor, nota II).

Victor Delbos escreve sobre isso, ele cita Descartes, “confesso francamente que pode haver algo em que haja uma potência tão grande e tão inesgotável que nunca tenha carecido de qualquer auxílio para existir e que também não careça agora para ser conservado, e assim que seja de alguma forma causa de si mesma, e concebo que Deus é tal” (DELBOS, 2002, p. 38).

Spinoza rejeita a ambiguidade contida nesta definição, que está precisamente nessa passagem, afirmando, explicitamente, em sua definição de Substância o caráter necessário da existência por si. Para Spinoza, a Substância possui necessariamente em si (e não como simples possibilidade) a capacidade de existência por si.

A principal consequência dessa recusa spinoziana em definir a Substância, unicamente em termos da relação lógica Substância-predicado, é evitar que o real não seja completamente cognoscível, isto é, a incognoscibilidade do real. Já se viu aqui que, Descartes, ao definir esta relação à Substância, ocasionou a incognoscibilidade desta, necessitando recorrer ao atributo principal como princípio de inteligibilidade para eliminar a incognoscibilidade da Substância. No caso spinozista, este agnosticismo seria extensivo ao real, visto que, em Spinoza, a “verdade das substâncias fora do entendimento não reside senão nelas próprias, uma vez que são concebidas por si” (E1P8S2). Assim como ocorre com a definição cartesiana citada anteriormente, a Substância não seria imediatamente perceptível em si, por extensão, o real não seria totalmente cognoscível e Spinoza teria necessidade de alguma coisa, com finalidade similar ao atributo principal cartesiano, para conhecer a essência e saber em que consiste a natureza da Substância.

A definição de Substância em Spinoza tem dois aspectos: a Substância é *em si* e a Substância é *por si* concebida. Ao contrário das definições cartesianas citadas, em Spinoza, a Substância não admite a negação da absoluta autonomia ontológica. É isso o que garante à Substância absoluta prioridade lógica e ontológica sobre todas as outras coisas. A Substância é cognoscível *em si*. Isso faz com que a Substância não necessite de nenhuma outra categoria ontológica, como o atributo principal, em Descartes, para a sua cognoscibilidade (E1, notas do tradutor, nota II). Quanto ao primeiro aspecto, ela é posta como suporte lógico e ontológico de atribuição. Tem uma realidade em si, sendo sempre a entidade suporte de atribuições. Tem existência, não sendo um mero suporte, incognoscível, em si mesma. Quanto ao segundo aspecto, a Substância é concebida *por si* independente de outras realidades. O seu conceito é concebido sem necessidade de envolver o conceito de qualquer outra coisa, ao contrário das propriedades, qualidades ou atributos que não podem ser concebidos sem um suporte, porque seu conceito é formado do conceito da coisa em que está (E1P8S2).

Spinoza concebe Deus como única Substância, que existe *em si* e é concebida *por si*, e, para existir, não tem necessidade de nenhuma outra realidade. Para ser concebida, não necessita de nenhum outro conceito. Esse é o chamado argumento *a priori*. Tal Substância é causa de si mesma, infinita e consta de infinitos atributos. Por atributo, Spinoza entende o que o intelecto dela percebe (E1Def4) como constitutivo da sua essência. Devido a essa infinidade dos atributos, devem derivar-se de Deus infinitas coisas de infinitos modos, de sorte que, enquanto Deus é *causa sui*, é causa eficiente de tudo o mais. Cada coisa existente, portanto, é um modo, uma manifestação de Deus. *Natura Naturans* é a própria Substância, Deus na sua essência infinita. *Natura Naturata* são os modos, as manifestações simples da essência divina.

Daí resulta que nada pode existir fora de Deus e nada pode existir senão como um modo de Deus (E1P14). Tudo procede de Deus, devido às leis da sua natureza, e a liberdade da ação divina consiste precisamente na sua necessidade. Por via dessa necessidade, nas coisas não há nada de contingente. Nada existe que

possa ser diverso daquilo que é. Tudo é necessário enquanto é, necessariamente, determinado pela natureza de Deus.

Nessa visão spinoziana, a Substância divina é a primeira e a única realidade, resultando que o único e verdadeiro conhecimento é o de Deus. A primeira característica de tal Substância é a coincidência e a identidade da Natureza com Deus. É por isso que, no *Tratado Teológico-Político*, Spinoza nega o milagre. O milagre se assenta na falsa ideia que a Natureza e Deus sejam duas potências numericamente distintas. Além disso, a quebra da necessidade natural, implicaria na quebra da própria inteligência divina, de onde a primeira provém.

Os milagres negam por causas naturais a Deus ou pelo menos sua providência divina, porque quem pensa que Deus está inativo quando a Natureza age de acordo com a ordem normal e que, por seu turno, a potência da natureza e as causas naturais estão paradas quando Deus age (TTP VI).

Nos Pensamentos Metafísicos escreve:

Há uma potência ordinária e uma extraordinária. A ordinária concebe o mundo numa mesma ordem e a extraordinária aquela que age contra a ordem da Natureza, como por exemplo, os milagres. Assim os milagres anulariam a ordem certa e imutável que o próprio Deus estabeleceu para a Natureza (PM I capítulo IX).

Conclui-se então, que Spinoza é um crítico ferrenho dos que acreditam na intervenção divina através dos milagres.

A segunda característica é que a Substância não pode ser considerada como causa, porque a causa deixa fora de si aquilo de que é causa, e a Substância é, ao mesmo tempo, *Natura Naturans* e *Natura Naturata*.

Fica complicado falar de Deus sem falar de religião. Neste ponto, faz-se importante explicitar a relação entre religião e filosofia. Como Spinoza foi filósofo e crítico da concepção de Deus, ele atingiu a religião. Também se vê pertinente a relação entre moral e religião, porque Spinoza possui um dos melhores escritos sobre ética da história da filosofia.

2.2 Relação entre fé e razão: religião e filosofia

É importante fazer menção ao que Spinoza compreende por fé e por razão e a relação que estabelece entre religião e filosofia. Para isso, é preciso fazer referência ao parágrafo vin-

te e dois, do capítulo segundo, do *Tratado Político*. Nele, Spinoza explicita seu entendimento de religião:

No que respeita a religião, é certo que o homem é tanto mais livre e de acordo consigo próprio quanto mais ama a Deus e o honra com maior inteireza de alma. [...] Mas devemos ter presente que ‘pertencemos a Deus, tal como a argila ao oleiro’ (Jr 18,6) que, da mesma terra constrói vasos que são, uns para honra, outros para opróbrio; e também que o homem pode agir bem contrariamente aos decretos de Deus, impressos como leis na nossa alma ou na dos profetas, mas não contra o eterno decreto de Deus que está gravado em todo o universo e que respeita à ordem de toda a Natureza (TP II § 22).

Entre os inúmeros temas da investigação spinoziana, encontra-se explicitamente, no *Tratado Político*, a defesa da liberdade filosófica e religiosa do homem. Nessa obra, bem como, e até mais detalhadamente, na obra *Tratado Teológico-Político*, Spinoza analisa criticamente todo o conteúdo da Bíblia, a fim de demonstrar que o seu ensinamento concerne à vida prática e ao exercício da virtude, mas não à verdade.

A revelação de Deus aos homens teve por fim estabelecer as condições daquela obediência a Deus. Nisso consiste a fé. Spinoza diz: “A fé consiste em ter, em relação a Deus, aqueles sentimentos sem os quais se perde a obediência a Deus e que decorrem necessariamente de tal obediência” (TTP XV).

Em outras palavras, a fé não é, senão, a totalidade dos sentimentos ou das atitudes que condicionam a obediência à divindade (TTP XV). O único preceito que a Escritura ensina é o amor ao próximo, de modo que, a base da Escritura, ninguém está obrigado a crer senão no que é necessário para obter este preceito.

A redução da fé à obediência e a redução do conteúdo da fé às condições indispensáveis da obediência tornam impossível o conflito entre fé e razão. Com poucas palavras, entre a fé e a filosofia não há nenhuma relação, nem afinidade. Sobre isso Alcântara Nogueira escreve:

Spinoza ensinou que entre fé ou a teologia e a filosofia não há comércio nem afinidade, e este é um ponto que não pode ignorar quem conheça o fim e o fundamento dessas duas disciplinas, que são de natureza totalmente opostas. A filosofia não tem por objeto senão a verdade;

a fé não leva em conta senão a obediência e a piedade (NOGUEIRA, 1976, p. 101).

O escopo da filosofia é a verdade, o escopo da fé é a obediência. No *Tratado Teológico-Político*, capítulo quinze, Spinoza explicita essa distinção feita por ele entre Razão ou filosofia e Fé ou teologia.

E demos por incontestável que nem a teologia tem de subordinar-se à razão, nem a razão à teologia, porque entre elas não há comércio, visto cada uma delas possuir o seu próprio domínio: a razão, o domínio da verdade e do saber; a teologia, o domínio da piedade e da obediência. De fato, o poder da razão não vai a ponto de afirmar que os homens possam atingir a beatitude só pela obediência e sem o conhecimento das coisas. A teologia, porém, não diz senão isso nem prescreve senão a obediência, além de que não pretende nem pode nada contra a razão: determina os dogmas da fé, mas só na medida em que eles são indispensáveis com vista à obediência, deixando à razão a tarefa de determinar como é que eles devem ser entendidos com rigor e em função da verdade, razão que é autêntica luz da mente, sem a qual esta não vê senão sonhos e ilusões (TTP XV).

A religião é, assim, prática humana para suportar a contingência, a teologia, a teoria imaginária da fortuna, ora chamada de vontade de Deus, ora de providência divina. Marilena Chauí, no livro *Política em Espinosa*, expõe que para Spinoza, a filosofia é saber, já a teologia é não-saber, uma prática de ordem religiosa destinada a criar e conservar autoridade pelo incentivo ao desejo de obediência (CHAUI, 2003, p. 84).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Para a análise da existência de Deus em Spinoza, faz-se necessário o uso de quatro provas da existência de Deus, contidas na *Ética*. A primeira faz alusão ao argumento ontológico de Santo Anselmo de Cantuária, que afirma Deus como uma Substância ou uma expressão da Substância; ora, é da essência da Substância que ela exista, sendo assim, fica inconcebível supor que Deus não exista. A segunda reza que ou algo existe ou não existe, no entanto, não é possível conceber razão alguma que obste à existência de Deus. A terceira prova é a mais difícil de ser compreendida, ela é *a posteriori*, na qual dos seres finitos deduz-se o ser infinito porque se o finito existe faz-se necessário a exis-

tência de um ser infinito. A última prova retoma a primeira, porém exposta da mesma maneira que a dispôs Santo Anselmo.

Na definição sexta da primeira parte da obra, *Ética* demonstrada à Maneira dos Geômetras, Spinoza afirma entender por Deus o ente absolutamente infinito, isto é, uma Substância que consta de infinitos atributos. Cada um dos quais exprime uma essência eterna e infinita. Cada atributo da Substância infinita designa toda, mas não totalmente, isto é, não segundo a totalidade das formas de expressão da Substância. A infinidade do atributo, portanto, ainda não é a infinidade absoluta, pois exige uma infinidade de atributos infinitos. Contudo, como Spinoza expõe na segunda definição da primeira parte de sua *Ética*, não se pode dizer que um atributo limite o outro. Assim, um corpo não é limitado por um pensamento, nem um pensamento é limitado por um corpo.

O ponto forte do panteísmo de Spinoza não é que Deus habite o mundo, mas Deus é o mundo. A Natureza se identifica com Deus e tudo o que existe depende de Deus, Substância na qual tudo está contido.

A ideia de Deus, em Spinoza, deve ser dada como ideia da unidade, a única relação à qual pode-se organizar as representações. Sendo assim, fica difícil duvidar da existência de Deus ou da existência da Natureza, ou do mundo, porque esses dois conhecimentos são condições necessárias para o próprio conhecimento. A representação de finitude só será possível, segundo Spinoza, pois sabe-se da existência de um ser infinito, ou seja, Deus, do qual tudo deriva.

Substância é algo único para Spinoza. Ela contém somente um atributo. A Substância é *em si* e *por si* é concebida. Sendo assim, a Substância não tem necessidade de nenhuma outra coisa para existir. Essa Substância única é entendida por Spinoza como sendo Deus.

Ao afirmar que a Natureza é um modo dos infinitos atributos infinitos de Deus, Spinoza nega o conceito de criação. Para ele criar é dar existência e essência às coisas, desse modo, quem dá existência e essência às coisas é somente Deus. O homem apenas engendra, ou seja, dá existência, mas, não dá essência à coisa engendrada.

Spinoza deixa bem claro na obra *Tratado Teológico Político*, que o homem é livre, vivendo

em um Estado, para escolher a religião que ele pensar ser mais conveniente para si. Sua crítica mais forte é em relação à teologia, porque, segundo ele, além de interpretar mal a Sagrada Escritura, a partir da qual nunca se poderá chegar à verdade, utiliza critérios da fé para manter os homens na obediência e mantê-los sujeitos e subordinados a uma doutrina. Para ele, quem chega à verdade é a filosofia, já que isso se faz através da razão e não através da fé e da piedade.



REFERÊNCIAS

CHAUÍ, Marilena de Souza. **A política em Spinoza**. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

CHAUÍ, Marilena de Souza. **Espinosa: uma filosofia da liberdade**. São Paulo: Moderna, 1995. (Coleção logos).

DELBOS, Victor. **O espinosismo: curso proferido na Sorbonne em 1912-1913**. Trad. Homero Silveira Santiago. São Paulo: Discurso, 2002.

DELEUZE, Gilles. **Espinosa e os signos**. Trad. Abílio Ferreira. Porto: Rés, 2002.

LEVY, Lia. **O autômato espiritual: a subjetividade moderna segundo a Ética de Spinoza**. Porto Alegre: L&PM, 1998.

MARIOTTI, Humberto. **O conhecimento do conhecimento: A filosofia de Baruch de Espinosa e o pensamento complexo**. Disponível em: <http://edgarmorin.sescsp.org.br/arquivo/download/arquivos/mariotti_pascal.rtf> Acesso em: 27 de ago. 2006.

NOGUEIRA, Alcântara. **O método racionalista-histórico em Spinoza**. Prefácio de Miguel Reale. São Paulo: Mestre Jou, 1976.

SCHÖPKE, Regina. **Spinoza e o problema da liberdade humana**. Disponível em: <<http://www.Fogliospinoziano.it/Spinoza-problema-libertate.pdf>> Acesso em: 25 de nov. 2005.

SCRUTON, Roger. **Espinosa**. Trad. Luis Paulo Rouanet. São Paulo: Loyola, 2001. [Col. Mestres do Pensar].

SPINOZA, Baruch de. **Correspondência**. Trad. Marilena de Souza Chauí. 2. ed. São Paulo: Abril cultural, 1979.

SPINOZA, Baruch de. **Ética - demonstrada à maneira dos geômetras**. Trad. Joaquim de Carvalho, et alii. 2. ed. São Paulo: Abril cultural, 1979.

SPINOZA, Baruch de. **Pensamentos metafísicos**. 2. ed. São Paulo: Abril cultural, 1979.

SPINOZA, Baruch de. **Tratado da correção do intelecto**. Trad: Carlos Lopes de Mattos. 2. ed. São Paulo: Abril cultural, 1979.

SPINOZA, Baruch de. **Tratado político**. Trad. Manuel de Castro. 2. ed. São Paulo: Abril cultural, 1979.

SPINOZA, Baruch de. **Tratado teológico-político**. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1988.



LA CRÍTICA DE ŽIŽEK A DELEUZE SOBRE SPINOZA

SERGIO ESPINOSA PROA *

I

Dios no entrega “signos”; se expresa unívocamente, revela verdades. Así es como lo piensa Spinoza. Pero, de verdad, ¿qué es lo que le interesa? Le interesa, al igual que a cualquier filósofo, saber cómo funciona el mundo. Habla todo el tiempo de Dios y del alma, pero sabemos que eso no lo hace menos materialista. Su paralelismo entre cuerpo y alma está trazado con enorme rigor. Su reemplazo del concepto demasiado metafísico de sustancia por el de relación –somos haces de relaciones– es sistemático. Su necesidad de vadear la equivocidad del signo es inapelable. En fin, es un pensador moderno. Pero moderno *sui generis*. La exposición de Deleuze –como no podía ser de otra manera tratándose de un gran filósofo– se arriesga sobre una tesitura técnica: cada clase avanza con una lentitud exasperante. Pero la conclusión se impone: no se trata de ser o hacerse spinozista, sino de emocionarse con él. Tampoco es obligatorio. Si es difícil pensarlo, es el momento de vivirlo. Él encuentra un camino alternativo: por ello Deleuze insiste en que se trata de una filosofía práctica. La *Ética* no bendice el aparente caos de la naturaleza; la naturaleza misma es un inmenso campo de composiciones. No hay en ella “leyes” en el sentido de mandamientos y obediencias. Hay que pasar del primer género –formado por signos, es decir, señales equívocas– al segundo género; pero ello no lo hace menos poeta. “En él es la luz la que descompone. Todo se hace a plena luz, es una poesía de la luz cruda. No hay jamás una sombra en Spinoza” (Deleuze, 2008, p. 207). El análisis que Deleuze practica de la correspondencia con Blyenbergh es concluyente: en el fondo, hay que combatir a la religión –y a la política– que quiere edificar (y justificar) todo sobre las pasiones tristes. Es

el principio de toda ética que se precie: no hay tristeza buena. Para Spinoza eso es abominable: es la justificación de la esclavitud, el reinado de la impotencia. Hay que pasar del primer género al segundo –se llega por la alegría, por ensayo y error– y del segundo –reino de la univocidad– al tercero: la interioridad del mundo, del alma/cuerpo y de Dios... No es nada fácil. “Comprenden, yo soy ya una triste criatura. Se explica un poco mejor que Spinoza hablara del mundo de los signos que nos dejan en la oscuridad, de que ni siquiera sabemos vivir, de que estamos perpetuamente enloquecidos. [...] Estamos trabajados por signos indicativos, es decir, por signos que nos indican muchos más estados de nuestro cuerpo que la naturaleza de las cosas. ¡Eso es terrible!” (p. 287). Terrible o no, es nuestro estado de hecho. ¿Podemos salir de ahí? ¿Cómo? ¡Aprendiendo! Morir es triste, pero hay modos de no cargarle la mano al otro. Si el primer género de conocimiento está hecho de signos siempre equívocos, el segundo usa como trampolín a las nociones comunes, que son vectores de alegría, a saber, de aumentos de potencia. Pero en fin de cuentas ¿qué logra Spinoza si no una restitución de lo real? Nada hay “posible” en él: si una esencia es posible, existe. “No hay más que lo real” (p. 400). No hay más, y eso es más que suficiente: Spinoza no lo dijo todo (para eso está Hegel), pero con lo que dijo hay para rato. Dijo, por ejemplo, que no es lo mismo la inmortalidad del alma que la eternidad del ser mortal. El ser mortal es inevitable, pero si hay algo absurdo es una presunta “pulsión de muerte”: nunca viene de adentro. La muerte es siempre un accidente, algo que acaece. En consecuencia, la vida está siempre llena, no le falta nada: inunca existe razón para quejarse! La conclusión salta a la vista: sólo Spinoza ha sabido construir una ontología. Los demás filósofos han construido

* Universidad Autónoma de Zacatecas.

incluso cosas “muy bellas”, pero no han logrado hacer una ontología. El holandés cumple. Pues, después de todo, ¿qué es la filosofía sino la alegría de que todo esté conectado? “No existe más que un filósofo que, a mi modo de ver, acepta con mucha tranquilidad la idea de que la filosofía se confunde con el panteísmo más puro: es Spinoza. Y luego de él eso habrá acabado, pero finalmente ¡Spinoza habrá asestado el golpe por toda la eternidad!” (p. 485). Este golpe, ¿cómo será resentido por el idealismo alemán? ¿Cómo por Marx y la joven izquierda hegeliana? ¿Cómo y hasta dónde por Nietzsche y por las vanguardias artísticas de fines del siglo XIX? ¿Cómo por el pensamiento contemporáneo? De esto es de lo que tendremos que hablar.

II

La crítica de Slavoj Žižek a Gilles Deleuze es parte de los combates actuales por extraer del Idealismo alemán las consecuencias más extremas. Vale la pena detenerse en ellos, porque ahí se cifra algo esencial para nosotros. Lo primero es hacer notar un hecho: si la filosofía está bloqueada –por la ciencia o por la política– buscará acomodo en otra parte: la literatura, la antropología, la sociología, los estudios culturales... Žižek se enfrenta a Deleuze en una situación asimétrica: no es un “diálogo” sino, observa el esloveno, un “encuentro entre dos campos incompatibles” (Žižek, 2006, p. 15). La diferencia entre intercambio y encuentro es que, aparte de traumático, el segundo es raro. La tesis principal es que no hay uno sino dos Deleuze: uno crítico y otro capitalista. Y que el segundo es más interesante –por cuestiones de fertilidad, a pesar de todo– que el primero. Desde el comienzo, Žižek ve hasta en la sopa a Deleuze: lo ve en Hitchcock, en Eisenstein, en Pollock, en Rothko, en la física cuántica, en el jansenismo, en Hegel, en Freud/Lacan... O, mejor, en sus oposiciones. De entrada, pues, cierto exceso interpretativo. Su crítica de base, ello no obstante, parece sólida: Deleuze piensa que la percepción (humana) es más rica que lo real (lacaniano). Será cosa de ver. Por lo pronto, otro apunte (sumamente lacaniano): odiar a alguien significa serle fiel. El ejemplo que pone Žižek es conocido: Kierkegaard es el mejor traidor de Hegel (y uno se acuerda de Bayle con Spinoza). Deleuze no es un historicista,

y eso le honra. Piensa que hay un *novum*, un acontecimiento que rompe el tiempo. Por tanto, es (casi) un cristiano. Casi un Chesterton: el sol es nuevo cada día. Esto lo salva de reduccionismos fáciles; no se trata de pensar cómo una máquina puede imitar a la mente, sino cómo la mente puede incorporarse máquinas. El ciberántropo no está reemplazado por la máquina, sino que ésta se conecta con el hombre de carne y hueso. La crítica de Žižek se organiza como la de Alain Badiou en *El clamor del ser*, pero también como la crítica de Lenin al empiriocriticismo. Lo que no soporta de Deleuze es que critique a Lacan; lo acusa de no ser lo suficientemente idealista. ¿Por qué no lo es, si todo *Lógica del sentido* está escrito desde *Las edades del mundo* de Schelling? Se produce, de acuerdo con Žižek, una gran confusión entre el idealismo y el materialismo, confusión de la cual la ciencia sale ganando: la “partícula” de Higgs se halla entre la materia pura y la abstracción matemática. De paso, Nietzsche estaría equivocado, pues el cuerpo no es más que la actualización de una verdad virtual. ¡Todo ya estaba en Schelling! Cuando habla de casi-*causa* parecía estar hablando del *objet petit a* de Lacan. Pero en realidad todo se reduce a un sórdido combate entre el Ser y Devenir: “El objetivo de Deleuze es liberar la fuerza inmanente del Devenir de su autoesclavización al orden del Ser” (p. 45). De allí que lo nomádico sea “superior” al Estado, lo molecular más noble que lo molar y lo esquizo mejor que lo paranoico. La única razón de semejante superioridad es la creencia en el carácter absoluto de la vida: hay algo en vez de nada... y háganle como quieran. Žižek cree en la superioridad del budismo –y de Hegel; no hay más que una Nada que desemboca en la Nada. La posición de Deleuze acaba, según esto, de invertirse: del materialismo sólo resta un sustrato, porque lo esencial se dirime en la esfera ideológica, superestructural. Es efecto lógicamente esquizoidal del francés: a sus dos ontologías no decididas –el Acontecimiento como productor del Devenir y el Acontecimiento estéril del Sentido– corresponden dos políticas, una de espontaneidad izquierdista y otra de resignación derechista. La solución, para no variar, está en volver a Hegel –vía Lenin. Este retorno pasa, obviamente, por un repudio de Spinoza; en la obligación de amar al judío

expulsado de la comunidad parece reposar el secreto de la esquizofrenia deleuzeana. Una vez más, el problema es Hegel. En eso se parecen Spinoza y Levinas: ambos lo odian. La postura de Žižek es inapelable: Spinoza es a Deleuze lo que Kant a Derrida y Hegel a Lacan. Y lo tiene muy claro: ¡es preciso salvar al cristianismo, que peligra con la amenaza conjunta del paganismo/judaísmo! El concepto fundamental, lo que se encuentra en riesgo total, es la pulsión de muerte, ese “autosabotaje” del conatus. Curiosa forma de elaborar una crítica: no piensas si no piensas lo mismo que yo (en eso es muy hegeliano). Por ahí hace demasiada agua la actitud de Žižek. Pues no basta con equiparar a Spinoza con Aristóteles, ni con oponerle a Kant; menos aún que “le falta” ser Hegel (y más Lacan). Spinoza es perfectamente coherente con sus premisas, que en absoluto son religiosas. Son filosóficas, por más que eso enerve al esloveno. No basta con achacarle una “ambigüedad” en su valoración de la “multitud”: si ella se encuentra dominada por pasiones tristes, es decir, por el odio o el miedo, su reacción será de violencia destructiva. Žižek no entiende a Spinoza porque es hegeliano, del mismo modo en que no entiende a Deleuze porque es lacaniano. Una lástima. Pero nos ayuda a comprender mejor a Hegel (y a Lacan), con lo cual uno se da siempre por bien servido.

III

Žižek sabe que Spinoza no es Hegel, y de ahí su pecado. La crítica consiste en llamar, en un doblez freudiano, súper yo a aquello que Spinoza llama “vida”, con lo cual su incomprensión –y su distorsión– es total. La *Ética* del holandés es, desprovista de su lado deontológico, completamente inmoral: “... hay una hendidura irremediable en el edificio del Ser, que es la que hace intervenir la dimensión ontológica del ‘Debe’; el debe que subsana la incompletud del ‘Es’, del Ser” (p. 60). Es imperdonable que esa *Ética* no tome en cuenta un “Debe”. Justifica cualquier cosa, incluso el fascismo. Adviértase que la crítica, si no es de mala fe, es de una ignorancia supina. Pero Žižek no se conforma con eso: quiere hacer ver por qué Spinoza se equivoca de palmo a palmo postulando un ser (una sustancia) sin fisuras. Lo cierto, a la vista de tanta obsesión, es que todo debió quedarse en el nivel elemental: no hay punto de encuentro

entre uno y otro (así como no lo hay entre Deleuze y Derrida). ¿Cómo podría pretender darle por detrás al francés? Tal vez Deleuze esté esquizofrénico, pero Žižek sólo da muestras de paranoia. ¿A qué tanta insistencia en defender a Hegel? ¿No lo puede hacer solo? Llegado a la página 70, uno está harto. Deleuze hace a un lado a Hegel porque no puede con él. ¡Ya basta! El “problema”, sin embargo, subsiste: la desproporción entre la pregunta y la respuesta. Deleuze en el fondo está de acuerdo con Hegel, pues no existe un inmanentista como él. Un respiro lo da enseguida: Lacan -en El reverso del psicoanálisis- califica a su maestro como “el más sublime de los histéricos” y como el culmen del saber universitario. ¡Por fin algo sensato! Pero, ¿qué hace Žižek? “El sistema de Hegel es el caso extremo del conocimiento universitario que pretende abarcarlo todo y situar cada tema particular en el lugar que le corresponde; si alguna vez ha existido la figura del Amo dominante en la historia de la filosofía, ésta es la de Hegel. Su procedimiento dialéctico tiene su más precisa determinación en la histerización permanente (el cuestionamiento histérico) de la figura hegemónica del Amo” (p. 76). Como buen lacaniano, dirá que su verdadero discurso es el cuarto, el que no aparece, el del analista. Por enésima vez, alega que Deleuze no sabe leer a Hegel: decir que la sustancia es sujeto, ¿qué significa si no que ésta está quebrada, desinflada? ¿La sustancia? Eso no es “malentender” a Hegel, es comprenderlo exactamente (y eso es lo que hicieron Nietzsche primero y Deleuze después). No se vale salirse por la tangente con un chiste. Tiene razón al sostener que la diferencia básica es, menos que la distancia que va de la trascendencia a la inmanencia, la que media entre el flujo y el hiato. El flujo en uno es permanente y sin cortes; en el otro, está interrumpido, es discontinuo. Hegel es histérico, ni cómo negarlo. “Quizá lo que Deleuze no puede aceptar es esa hendidura en la inmanencia (que no es causada por ninguna trascendencia sino que es ella misma su propia causa). Y ahí reside la verdadera lección de Hegel: la inmanencia genera el espectro de la trascendencia porque ya es inconsistente de por sí” (p. 80). Difícilmente. Si la inmanencia genera trascendencia es porque se halla bloqueada, limitada, oprimida por otra inmanencia. Es acaso

la misma operación del cristianismo: no agregar (ni sustraer) dioses al Dios Único sino hacer un agujero entre ambos, con el avieso propósito de descentrar al Dios Verdadero. ¿Qué decir de operación semejante? El verdadero Deleuze, ya lo ha dicho varias veces, es Schelling: el Deleuze “bueno”. Hay uno malo, que es quien echa bravatas a Hegel y a Lacan. Bravatas que no se explican, porque para Žižek ambos autores son inatacables. Las críticas de Deleuze a Hegel y a Lacan son caricaturescas. Lacan, por no decir nada de Hegel, se corrige constantemente. Y Deleuze los deforma porque, quiéralo o no, son “precursores oscuros”. Efectivamente, el filósofo no ha dudado en echar mano de Hegel y Lacan cuando los ha necesitado. Pero con este tipo de acusaciones el esloveno resbala por debajo de sí mismo: todo vuelve a la trivialidad del “sucio secretito” que anida incluso en mentes esclarecidas. Así explica, por ejemplo, el “agenciamiento” con Félix Guattari: un “alivio” para su sobrecarga de pensamiento. Ahora ya puede explayarse y odiar con libertad. Žižek, en fin, aplica todo su saber –que no es limitado ni mucho menos– a “lacanizar” a Deleuze. Lo importante en todo este chisme es, desde luego, la crítica a Spinoza: el paso del cuerpo al espíritu no se explica por un mero paralelismo entre uno y otro: hay un trauma que media entre ambos, un *hiatus* que hace del cuerpo algo que necesariamente ha de ser imaginado y del pensamiento algo que necesita un cuerpo a fin de sostenerse. El lenguaje, dice Žižek citando a Roman Jakobson, es “inhumano”. Se da entonces un triple movimiento de territorialización, desterritorialización y reterritorialización que hacen de Deleuze un hegeliano *avant la lettre* y, algo peor, *malgré lui*.

IV

Que haya sido un librepensador en el Siglo XVII ya es bastante. Spinoza se halla fuera del área protestante (alemana) y católica (francesa), con lo cual –en Holanda– se le dejó relativamente en paz; pero sólo relativamente. Bernard Malamud ha escrito, por medio de su Hombre de Kiev, que, aun abordando muchos temas, la *Ética* se lee como un Tratado sobre la libertad. Un filósofo es un ser frágil que se expone no sólo al escarnio o el escándalo; es especialmente apto para el odio del vulgo (y de muchos colegas). Más en esa época: es un

hombre solo. Solo porque sabe que el Estado y la sociedad están esencialmente preocupados por la obediencia y la desobediencia. Es decir, preocupados por el bien y el mal en un sentido abstracto o trascendente. Pero en general, lo único que pide el filósofo es un lugar tranquilo para trabajar. ¿Lo conseguirá? A Spinoza incluso tratarán de quitarlo de en medio. No es ni judío ni cristiano. Cartesiano lo es en parte: Descartes le sirve, como asegura Deleuze, como un lenguaje, como una retórica. En realidad le interesa cómo es la gente, y por qué es así: por eso escribe el *Tratado teológico-político*. ¿Por qué la gente abraza en vez de rechazar las cadenas de la esclavitud? El *Tratado* es profundamente crítico con la religión, de ahí su carácter subversivo. Spinoza se queda, tras su publicación, cada vez más solo: todos le dan la espalda. Resta el *Tratado político*, que se pregunta por el fracaso de la democracia (y queda sin terminar). Llama la atención que su obra sea tan afirmativa siendo un ser tan débil y enfermizo: otro parecido con Nietzsche. “En el reproche que Hegel hará a Spinoza, haber ignorado lo negativo y su potencia, reside su inocencia y su gloria”, reconoce Deleuze (Deleuze, 1984, p. 21). Las fuentes de este comportamiento son el resentimiento y la mala conciencia, el odio y la culpa. El tirano exige, sólo puede reinar, sobre almas quebradas. ¿Y él, tenía esperanza, o apostaba por el coraje? Escasamente: creía en la alegría. Se le ha acusado de materialista (por su recusación de la conciencia), de inmoralista (por su repudio de los valores), y de ateo (por su rechazo de las pasiones tristes). Reemplazó al saber abstracto por el cuerpo y alzó al pensamiento por encima de la conciencia; hizo del deseo el centro de su idea de lo humano. Por el lado de la prohibición, prefirió, en lugar de un Bien y Mal abstractos, concebir lo bueno (es decir, libre, razonable, fuerte) y lo malo (esclavo, débil, insensato). La ética –modos inmanentes– sustituye a la moral –valores trascendentes–: “Para moralizar, basta con no comprender” (p. 35). Pero este “no comprender” no tiene un carácter puramente teórico sino esencialmente político: al tirano le favorece gobernar a un pueblo sometido por el miedo. La tristeza es una mezcla de deseo (infinito) y confusión de ánimo. Aparece así la función del Bien y del Mal: esclavizar –por

ignorancia y terror– a la gente, que se vuelve supersticiosa y vengativa. ¿Qué hacer entonces si no aumentar la capacidad de respuesta activa, la creatividad, la alegría, la amabilidad espontánea de las personas? En ello contamos con la sabiduría del cuerpo, más que con la buena voluntad (aunque también ayuda). La inmanencia es el inconsciente, que es más sabio que la conciencia. A eso se reduce todo. ¡Lo curioso es que no haya más spinozismo natural! Pues su ética etológica es menos alambicada que cualesquier teoría anterior y posterior. El hegelianismo esplende en toda su tortuosidad, el schellinguismo en toda su oscuridad, el freudismo en toda su acidez, el lacanismo en toda su desconfianza... Por no decir mucho de Žižek y su paranoia. La de Spinoza es una concepción transparente más no por ello simplista. Hay lo tóxico y lo saludable, lo infame y lo generoso; hay lo compuesto y lo descompuesto. Nada trascendente: todo relacional. Nada que ver con el *pathos* religioso. Tampoco nada que ver con un dogmatismo geométrico-matemático: las nociones comunes no son axiomas. Las nociones comunes son vías de acceso a Dios, que será cualquier cosa menos impensable. Deleuze dice: “ ... uno se encuentra con que es spinozista antes de haber comprendido por qué” (p. 160). El hecho es que no hay ni sujetos ni sustancias, sólo modos. En consecuencia, no existe distinción entre naturaleza y artificio, porque la naturaleza inventa. ¿Qué hay en el holandés, si no un viento fresco que tanto se echa de menos en la filosofía?

FUENTES REFERIDAS

Deleuze, Gilles, *En medio de Spinoza*, Buenos Aires, Cactus, 2008.

Spinoza. *Filosofía práctica*. Barcelona, Tusquets, 1984.

Žižek, Slavoj. *Órganos sin cuerpo*. Sobre Deleuze y consecuencias. Valencia, Pre-textos, 2006.





EMENDA E DEMOCRACIA: APROXIMAÇÕES ENTRE ESPINOSA E VAN DEN ENDEN

VICTOR FIORI AUGUSTO *

INTRODUÇÃO

Julgamos oportuno começar este artigo observando os limites do que nos propomos a fazer aqui. Em primeiro lugar, é preciso reconhecer que somente a noção espinosana de “emenda” (em latim, *emendatio*) já mereceria um trabalho muito mais pormenorizado do que o que apresentaremos neste texto. O mesmo poderia ser dito de um trabalho que se propusesse a investigar apenas o conceito de “emenda” (*verbeeteringh*, em holandês) no pensamento de Franciscus Van den Enden. Como este estudo tem a intenção de relacionar emenda e democracia aproximando os pensamentos de Espinosa e de Van den Enden, dedicaremos especial atenção a uma interpretação política do conceito espinosano de emenda feita por Diego Tatián no livro *Spinoza disidente*, onde encontramos a ideia de que existe uma emenda politizadora do direito natural na filosofia política de Espinosa.

Inicialmente, buscaremos explicitar em que consiste essa noção de emenda politizadora do direito natural, relacionando-a com a preocupação coletiva e política que Espinosa manifesta no *Tratado da emenda do intelecto*. Em seguida, apresentaremos o pensamento político de Van den Enden, evidenciando a íntima relação por ele traçada entre os conceitos de emenda e de democracia. Por fim, procuraremos apontar como algumas passagens do texto de Espinosa permitem aproximar seu pensamento político das ideias de emenda e de democracia presentes em Van den Enden.

EMENDA E DEMOCRACIA EM ESPINOSA

No prólogo ou prólogo do *Tratado da emenda do intelecto* (doravante, *TIE*, §§1-18), vemos uma indagação por “um bem verdadeiro e comunicável de si, somente pelo

qual, rejeitados todos os demais, o ânimo fosse afetado” (*TIE*, §1); a busca inicial do tratado diz respeito ainda à existência de algo que, uma vez descoberto e adquirido, levasse à eterna fruição de uma alegria contínua e suprema. Após uma profunda reflexão sobre as riquezas, a honra e o prazer (os ditos “bens da fortuna”, que costumam ser estimados como bens supremos) e sobre a necessidade de se instituir uma nova relação com eles (equivalente a um novo modo de viver ou a um *novum institutum*) a fim de alcançar e fruir esse bem verdadeiro comunicável, Espinosa define o que são o verdadeiro bem e o sumo bem no §13 do *TIE*, explicitando na sequência (§14) o cerne de seu projeto filosófico.

Por verdadeiro bem, Espinosa entende tudo aquilo que pode ser meio para que se chegue a uma “natureza humana muito mais firme”, a qual consiste no “conhecimento da união que a mente tem com a Natureza inteira”.¹ Já o sumo bem consiste em chegar a essa natureza humana mais firme de modo que o ser humano a frua, se possível, com outros indivíduos (*TIE*, §13). O objetivo almejado por Espinosa no *TIE* envolve uma dimensão política e coletiva², que pode ser observada de modo nítido no §14 do tratado, onde Espinosa nos diz que o fim ao qual ele tende consiste em

[...] adquirir tal natureza e esforçar-me para que muitos a adquiram comigo; isto é, também pertence à minha felicidade trabalhar para que

1 Conforme observa Cristiano Rezende, mesmo as riquezas, a honra e o prazer poderiam ser considerados bens verdadeiros, desde que percebidos e buscados como meios para se chegar a essa almejada natureza humana mais firme. Cf. REZENDE, 2013.

2 De acordo com Diego Tatián (2019, p. 110), “o caráter político do projeto filosófico de Espinosa é inequívoco desde seu escrito mais provisório e primevo (*temprano*) até a formulação mais alta de seu pensamento na *Ética V*”. Em nota explicativa, Tatián evidencia que o escrito “*más provisorio y temprano*” em questão é o *TIE*, do qual ele cita trechos que se encontram nos §§13 e 14.

* Mestre em Filosofia pela Universidade de São Paulo (USP). Doutorando em Filosofia pela Universidade Federal de Goiás (UFG). E-mail: vicfiori@gmail.com

muitos outros inteliçam o mesmo que eu e para que o intelecto e o desejo deles convenham inteiramente com meu intelecto e meu desejo.

Para que os intelectos e desejos convenham plenamente, é preciso, dentre outras coisas enumeradas nos §§14 e 15 do tratado, formar uma sociedade tal (*formare talem societatem*) que possibilite que muitos cheguem à natureza humana mais firme que é buscada e para que o façam de modo fácilimo e seguro (*TIE*, §14). Cabe notar que, na ordem das razões do *TIE*, “formal tal sociedade” é algo necessário para o sumo bem, mas é preciso em primeiro lugar se dedicar ao “que é a fazer antes de tudo, a saber, emendar o intelecto e torná-lo apto para que as coisas sejam inteligidas do modo tal como é mister para que consigamos nosso fim” (*TIE*, §18). Obviamente, isso não quer dizer que a emenda do intelecto é anterior à vida social, pois, como podemos observar na reflexão inicial do *TIE* (§1), Espinosa parte da experiência da vida comum e de um ensinamento dela extraído (“Depois que a experiência me ensinou que tudo aquilo que frequentemente ocorre na vida comum [*communi vitâ*] é vão e fútil”) para chegar à decisão de, enfim, perguntar (*constitui tandem inquirere*) sobre a existência de um bem verdadeiro e de si comunicável. Além disso, conforme lemos no *Tratado político* (doravante, *TP*, capítulo II, art. 15), os seres humanos, “sem o auxílio mútuo, dificilmente podem sustentar a vida e cultivar a mente (*mentem colere*)”.³

A emenda do intelecto, em sua dimensão mais propriamente lógica e epistemológica, é certamente central para o projeto espinosano. Mas o que gostaríamos de enfatizar aqui é como a formação de uma sociedade pode contribuir para a conveniência dos intelectos e desejos e para que uma natureza humana mais firme seja alcançada por muitas pessoas, abrindo assim caminho para o sumo bem. cremos que isso pode ser mais bem entendido quando abordamos os conceitos espinosanos de direito natural e sua emenda politizadora, conforme a interpretação de Diego Tatián à qual fizemos menção anteriormente.

De acordo com Tatián (2019, p. 32-33),

Em Espinosa, a liberdade (também a que chamamos “individual”) é um efeito do comum,

requerido por ela como sua condição de possibilidade. O direito civil, a existência pública organizada em instituições políticas e a vida em sociedade são uma extensão e uma prolongação do direito natural – são o direito natural mesmo que adquire desse modo realidade, e por isso a instituição do comum nunca pressupõe um cancelamento da natureza e do direito provido por ela a todos os seres, senão uma *emendatio* politizadora que o mantém imanente à Cidade instituída, e desta maneira o radicaliza.

Nos tratados *Teológico-político* (capítulo XVI) e *Político* (capítulo II, art. 4-5), lemos que o direito natural de cada indivíduo se determina pela potência de cada um ou por tudo aquilo que cada indivíduo faz para conservar o seu ser. Conforme Espinosa afirma no *TP* (capítulo II, art. 15), no estado de natureza o direito natural de cada ser humano é mais uma opinião ou uma imagem que uma realidade, pois, não sendo um ser humano sozinho potente o bastante para se precaver de todos os outros e das intempéries naturais, ele não tem nenhuma garantia da conservação de seu próprio ser. Donde Espinosa (2009, p. 19) concluir que

[...] o direito de natureza, que é próprio do gênero humano, dificilmente pode conceber-se a não ser onde os homens têm direitos comuns e podem, juntos, reivindicar para si terras que possam habitar e cultivar, fortificar-se, repelir toda a força e viver segundo o parecer comum de todos eles (*ex communi omnium sententia vivere*).

A existência e garantia de direitos comuns é condição fundamental para que os seres humanos possam preservar suas vidas e cultivar suas mentes. Quando diversos indivíduos decidem, por consenso comum, viver de acordo com o parecer comum de todos, eles instituem uma cidade, cujo direito ou potência se define pela potência dessa multidão comum (cf. *TP*, capítulo III, art. 1-2). A instituição do estado civil se dá quando cada indivíduo cede para toda a sociedade não todo seu direito natural, mas só o poder de se vingar, de julgar sobre bem e mal e de fazer o que lhe parece melhor, a fim de que esse direito, que todos possuem por natureza, mas que não se realiza no estado natural, seja determinado pela potência da multidão, indivíduo coletivo constituído por todos os seres humanos que formam a cidade (cf. E4P37S2). É dessa maneira que o direito

³ Uma interessante aproximação entre as ideias de emendar (*emendare*) e cultivar (*colere*) pode ser vista em REZENDE, 2013, p. 87, nota 37 e p. 89.

natural torna-se concreto, pois tem assim a potência de se realizar.

Contra a filosofia política de Thomas Hobbes, na qual o poder soberano se constitui a partir da renúncia do direito natural dos súditos e surge como um poder que transcende o corpo social e o controla, Espinosa entende que a constituição de um corpo político se dá pela concretização do direito natural dos indivíduos que o compõem⁴. Podemos então falar aqui, com Tatián, de uma emenda politizadora do direito natural dos indivíduos que compõem a cidade, na medida em que o direito natural de cada um deixa de ser imaginado como podendo estender-se a todas as coisas sem poder efetiva e minimamente estender-se a elas, e concretiza-se a partir do auxílio mútuo e da renúncia do direito de causar danos aos outros, havendo assim na cidade uma conveniência dos desejos capaz de garantir a segurança de cada indivíduo⁵.

É bem verdade que Espinosa entende que a multidão, por consenso comum, pode confiar a direção da coisa pública a alguns eleitos, instituindo uma aristocracia, ou a um só, estabelecendo uma monarquia (cf. *TP*, capítulo II, art. 17), e ainda assim manter uma considerável liberdade. Mas, conforme buscaremos mostrar na sequência, a forma como Van den Enden pensa a democracia permite pensar essa emenda politizadora do direito natural como algo constante na vida social democrática, bem como pode contribuir para pensarmos essa emenda no interior de uma democracia de inspiração espinosana.

EMENDA E DEMOCRACIA EM VAN DEN ENDEN

Embora seja mais conhecido na história da filosofia por ter sido o professor com o qual o jovem Espinosa pôde aprender ou aperfeiçoar seu conhecimento da língua latina e da cultura intelectual exterior ao judaísmo, Franciscus ou Francis Van den Enden foi também um livre pensador ao qual são atribuídas ao menos três obras: *Philedonius*, peça de teatro escrita em latim, publicada em 1657 e de cuja encenação, segundo diversas fontes, Espinosa teria participado (cf. TATIÁN, 2015, p. 93); *Breve relato sobre a Nova Holanda*, que apresenta um projeto de constituição para uma colônia

holandesa na América do Norte (no estuário do rio Delaware), e que foi escrita em holandês e publicada anonimamente em 1662; e *Livres proposições políticas e considerações sobre o estado*, escrita em holandês e publicada em 1665 sob o pseudônimo MVZH (*Meest Van Zaken Houdt*, “quem mais ama as coisas”)⁶. É sobre esta última obra que nos debruçaremos mais detidamente aqui, pois é nela que figura a ideia que procuraremos aprofundar a partir de agora: “o governo livre do povo é o único que a partir de sua natureza permite a contínua emenda e a inclui” (VAN DEN ENDEN, 2010, p. 66 [1665, p. 12]).

O termo que traduzimos aqui por “emenda”, seguindo as traduções castelhana (*enmienda*) e inglesa (*emendation*) do texto de Van den Enden, é *verbeeteringh*, cuja raiz é a mesma do inglês *better* e que tem o sentido de “melhoria”, “melhora”, “aperfeiçoamento”. Além disso, *verbetering* (com o mesmo significado, mas grafado de forma diferente) é o vocábulo que traduz o termo latino *emendatione*, presente no título do tratado *De Intellectus Emendatione*, na versão holandesa das obras póstumas de Espinosa, os *Nagelate Schriften* (cf. REZENDE, 2019, p. 50).

No prefácio de suas *Livres proposições políticas*, Van den Enden observa, concordando com Maquiavel (*Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*, Livro I, capítulo 6), que as coisas humanas nunca podem permanecer na mesma situação, estando necessariamente sujeitas à mudança, para melhor ou para pior (como afirma Maquiavel, estão sempre ou subindo ou descendo). Por isso, segundo Van den Enden (2010, prefácio, p. 39 [1665, p. 2], *grifos nossos*), “onde [...] os assuntos humanos não estão dirigidos sabiamente para um constante melhoramento (*verbeeteringh*), deverão finalmente, por deterioração, cair inevitavelmente na ruína”. Essa constante emenda ou melhoramento, que Van den Enden julga urgente instituir no governo holandês de sua época, teria como uma de suas condições essenciais “a introdução de uma estrutura política correta e livre” (*Idem, ibidem*), baseada naquele que o autor considera ser o princípio fundamental da boa vida política,

4 Cf. AUGUSTO, 2018, capítulo 3 (“Direito natural e política: Espinosa contra Hobbes”).

5 Sobre a noção espinosana de segurança, ver CHAUI, 2005.

6 Uma biografia cuidadosa de Van den Enden em português encontra-se disponível em ROCHA e NOGUEIRA, 2010.

a saber, a “liberdade igualitária”⁷. Não seria o caso, portanto, de confiar a salvação comum à sabedoria ou virtude privada de um ou de alguns governantes, mas sim de estabelecer uma estrutura política capaz de aperfeiçoar constantemente a vida coletiva⁸.

De maneira diferente da tradição republicana, a estrutura política que Van den Enden tem em mente a fim de assegurar uma contínua emenda dos assuntos humanos não corresponde a um regime misto, isto é, a uma forma de governo constituída por uma parte monárquica, uma parte aristocrática e outra democrática, na qual uma parte controlaria a outra e se alcançaria, assim, uma estabilidade capaz de fazer frente à corrupção do corpo político (cf. KLEVER, 2017, p. 359). Van den Enden (2010, p. 64-69 [1665, p. 11-13]) argumenta a favor da democracia, pois entende que toda virtude dos regimes mistos advém unicamente de seu elemento popular, afirmando, além disso, que monarquia e aristocracia são tipos de dominação ou tirania que se apoiam em imposturas, idolatrias e superstições, que não trazem nada de proveitoso para o povo e fazem ruir a liberdade igualitária.

Para Van den Enden (2010, p. 69 [1665, p. 13-14]), os corpos políticos que estão contaminados por alguma alta autoridade que não seja a do povo padecem de uma enfermidade debilitante e mortal que precisa ser eliminada, pois “a dominação e a tirania só podem ser

7 A expressão utilizada por Van den Enden é *evangelijkheit*, pleonasma que pode ser traduzido como “igualdade igualitária” ou “igual igualdade”. Como observam Wim Klever e Diego Tatián, a própria expressão e a ênfase que ela contém permitem perceber a centralidade que Van den Enden atribui a esse conceito. Cf. KLEVER, 2007, p. 97-98 e TATIÁN, 2015, p. 91, nota 2.

8 Essa ideia nos parece ressoar no *TP* de Espinosa (capítulo I, art. 6), onde, em sentido semelhante, lemos que “um estado cuja salvação depende da lealdade de alguém e cujos assuntos só podem ser corretamente geridos se aqueles que deles tratam quiserem agir lealmente, não terá a mínima estabilidade. Ao invés, para que ele possa durar, as suas coisas públicas devem estar ordenadas de tal maneira que aqueles que as administram, quer se conduzam pela razão, quer pelo afeto, não possam ser induzidos a estar de má-fé ou a agir desonestamente”. Wim Klever (2017, p. 355-356, nota 29) cita, além desse mesmo trecho de Espinosa, também o artigo 3 do capítulo VI do *TP*, e argumenta que essa ideia, comum a Van den Enden e a Espinosa, já se faz presente no trabalho dos irmãos De la Court, citado por ambos, embora Van den Enden e Espinosa não tenham deixado de “criticar o elitismo aristocrático dos De la Court” (*Idem*, p. 356).

remediadas (*verbetert*) mediante sua destruição total”⁹ (2010, p. 88 [1665, p. 24]). Nesse sentido, cabe também lembrar aqui da obra *Breve relato sobre a Nova Holanda*, onde encontramos uma radical oposição à escravidão¹⁰, um elogio dos nativos norte-americanos e a recomendação de imitá-los, já que eles não permitem que uma ou poucas pessoas se coloquem acima das demais e se apoderem do que é de interesse comum (cf. KLEVER, 2007, p. 125). Van den Enden considera exemplar o comportamento e o modo de vida dos indígenas da América do Norte, os quais ele enxerga, como aponta Wim Klever (*apud* VAN DEN ENDEN, 2007, p. 90), como um tipo de “paradigma de um povo livre com uma constituição democrática”.

A figura central da liberdade igualitária em Van den Enden é a assembleia popular. Essa assembleia, que caracteriza a democracia em Van den Enden como democracia direta e radical, inclui toda a sociedade. Nas palavras de Diego Tatián (2019, p. 89),

[...] enquanto expressão da liberdade igualitária de homens e mulheres, a assembleia popular vandenendiana pressupõe uma extensão da política à totalidade dos corpos existentes [...], que se dedicam ao uso coletivo do pensamento e à experiência comum da razão pública.

Cabe à assembleia popular garantir que o bem-estar de cada indivíduo seja assegurado em sua especificidade, sem que isso se coloque contra o bem comum, que não é senão “a soma completa do bem particular” de cada ser humano (VAN DEN ENDEN, 2010, p. 55-56 [1665, p. 6]).

Creemos já ser possível compreender em que sentido Van den Enden pode afirmar que a democracia, por sua natureza, permite a contínua emenda e a inclui. A democracia vandenendiana possibilita uma emenda contínua porque, não havendo no corpo político hierarquias que ocasionem exclusões, todos e todas podem igualmente se expressar e decidir o que é melhor para si, sem alienar, delegar ou transferir para ninguém a própria capacidade de pensar, ajuizar e intervir (cf. TATIÁN, 2015, p. 96-97; VAN DEN ENDEN, 2010, p. 50-51

9 Nesse trecho, seguimos as traduções castelhana e inglesa do texto vandenendiano, que traduzem o termo *verbetert* por *remediadas* e *remedied*, respectivamente.

10 Oposição também presente nas *Livres proposições políticas*. Cf. VAN DEN ENDEN, 2010, p. 57-58 (1665, p. 7).

[1665, p. 3]). Em suma, a democracia permite a contínua emenda porque nela os assuntos comuns não são tratados às escondidas ou nas costas da população, mas a população, exercendo direta e coletivamente o poder, pode aperfeiçoar e melhorar sua situação de maneira contínua e constante. Conforme observa Wim Klever (2017, p. 359), a democracia direta é para Van den Enden “a única estrutura política que está sempre pronta e inclinada para a autocorreção e para o autodesenvolvimento”.

Já a ideia de que a democracia inclui a contínua emenda pode ser explicada pelo fato de que o bem comum para Van den Enden não é senão a soma do bem-estar de cada indivíduo. Assim sendo, a emenda ou o aperfeiçoamento constante da situação de cada indivíduo está incluída na democracia e é parte constituinte da emenda ou aperfeiçoamento da sociedade como um todo, havendo um acompanhamento coletivo para que o bem de um indivíduo não seja contrário ao de outro, caso em que esse bem não seria verdadeiramente comum e deveria, portanto, ser rechaçado. Além disso, a democracia inclui a contínua emenda porque seu funcionamento depende da assembleia popular, que constitui um exercício coletivo do pensamento e na qual a melhoria ou emenda da situação de cada indivíduo determina a emenda do bem comum.

CONCLUSÃO

O inacabamento do *Tratado político* deixou uma considerável lacuna sobre a democracia no pensamento de Espinosa. Não queremos defender aqui que a democracia tal como elaborada por Van den Enden seria idêntica àquela que Espinosa desenvolveria em seu tratado se tivesse a oportunidade de finalizá-lo. Gostaríamos apenas de notar que o projeto político de Van den Enden pode ser relacionado de modo interessante a pelo menos duas observações políticas de Espinosa. De acordo com o que lemos no *TP*, capítulo VII, art. 27, tratar dos assuntos políticos nas costas dos cidadãos e querer que ajuízem bem sobre eles “é o cúmulo da estupidez” (*summa est inscitia*). Além disso, conforme Espinosa afirma em *TP*, capítulo IX, art. 14, “os engenhos humanos” (*humana ingenia*) se aguçam ou se tornam mais

agudos “consultando, ouvindo e discutindo”¹¹ (*consulendo, audiendo, et disputando*), isto é, quando há uma participação ampla, múltipla e direta nos assuntos de interesse comum.

Essas passagens permitem vislumbrar que, para Espinosa, a participação política direta contribui para evitar juízos precipitados e tem caráter formador. Já em Van den Enden, vemos explicitamente a assembleia popular funcionar como uma forja ou fábrica de cidadãos e cidadãs éticos e democráticos. Como observa Diego Tatián (2015, p. 102),

A própria Assembleia é a forja (*frágua*) dos governantes, que não se determinam em virtude de requisitos prévios à experiência deliberativa, tais como a linhagem, o pertencimento social, a educação ou a riqueza. O povo de Van den Enden está, pois, formado por todos, por qualquer um (*cualquiera*). Ressignificação fundamental que encontramos, também, no *Tratado político*.

Seria esse também o caminho de uma fábrica democrática e emendadora espinosana?



11 Diego Tatián (2015, p. 101) e Wim Klever (2017, p. 357) também notaram a inspiração vandenendiana dessa passagem.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AUGUSTO, Victor Fiori. **Para além dos preconceitos: as implicações da negação do livre-arbítrio na filosofia política de Espinosa**. 2018. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2018.

CHAUÍ, Marilena. “Segurança e liberdade: Espinosa e a construção da paz”. **Discurso**, v. 35, 2005, p. 143-165.

ESPINOSA, B. **Opera**. Edição de Carl Gebhardt. Heidelbergue: Carl Winters Universitætbuchhandlung, 1972, 4 v.

ESPINOSA, B. **Tratado Teológico-político**. Tradução, introdução e notas de Diogo Pires Aurélio. 2. edição. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

ESPINOSA, B. **Tratado político**. Tradução, introdução e notas de Diogo Pires Aurélio. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2009.

ESPINOSA, B. **Ética**. Tradução do Grupo de Estudos Espinosanos; coordenação de Marilena Chauí. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2015.

ESPINOSA, B. **Tratado da emenda do intelecto**. Tradução e nota introdutória de Cristiano Novaes de Rezende. Campinas-SP: Editora da Unicamp, 2015.

KLEVER, Wim. **Kort Verhael** (1662). Partial translation, with comments and summaries of non-translated parts. In: VAN DEN ENDEN, F. *Free political propositions and considerations of the state*. Vrijstad, 2007.

KLEVER, Wim. *A teoria política radical de Van den Enden por trás da teoria política de Espinosa*. Tradução de Nastassja Pugliese In: BECKER; FRAGOSO; GUIMARAENS; ITOKAZU; ROCHA (Orgs.). **Spinoza e nós**, vol. 2: Spinoza atual / inatual. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio, 2017, v. 2, p. 334-367.

MAQUIAVEL, Nicolau. **Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio**. Glossário e revisão técnica de Patrícia Fontoura Aranovich; tradução MF; edição de texto Karina Jannini. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

REZENDE, Cristiano Novaes de. “A gênese textual da doutrina da educação das crianças no *Tratado da Emenda do Intelecto* de Espinosa”. **Filosofia e Educação**, v. 5, n. 1, 2013, p. 52-110.

REZENDE, Cristiano Novaes de. Espinosa e a *Medicina Mentis*: algumas notas históricas sobre as matrizes médicas da lógica espinosana e uma discussão sobre a crítica de Espinosa ao dualismo cartesiano. In: ÉVORA, F. & MARQUES, T. R. (Orgs.). **Do mundo hierarquicamente ordenado à uniformidade material**. Campinas-SP: UNICAMP IFCH, 2019, p. 47-94.

ROCHA, Maurício; NOGUEIRA, Daniel. Franciscus van den Enden (1602-1674) – Ex-jesuíta, poeta, médico, comerciante de arte, filósofo e político, professor de Spinoza, encenador de comédias latinas, conspirador contra Luís XIV.. . In: TATIÁN, D. (Org.). **Spinoza. Sexto Coloquio**. Córdoba: Editorial Brujas, 2010, p. 33-42.

TATIÁN, Diego. **Spinoza disidente**. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Tinta Limón, 2019.

TATIÁN, Diego. “Quién más ama las cosas. Radicalismo democrático y libertad igualitaria en Francis van den Enden”. **Discurso**, v. 45, n. 2, 2015, p. 89-109.

VAN DEN ENDEN, F. **Vrye politijke stellingen, en consideratien van staat**. Amsterdã: Jacob Venckel, 1665.

VAN DEN ENDEN, F. **Free political propositions and considerations of the state**. Introdução, apresentação, tradução e comentários de Wim Klever. Vrijstad, 2007.

VAN DEN ENDEN, F. **Libertad política y estado o Propositiones políticas libres y consideraciones de estado**. Prólogo e tradução de Leandro García Ponzó. Buenos Aires: El cuenco de plata, 2010.



TRADUÇÃO

O CONDE DE BOULAINVILLIERS*

HENRI SÉE**

TRADUÇÃO DE GIONATAN CARLOS PACHECO***

As ideias do conde de Boulainvilliers, que viveu na segunda metade do reinado de Luís XIV (1658-1722), apresentam uma notável analogia com as concepções de Fénelon e do duque de Saint-Simon¹. Elas marcam ainda mais fortemente a reação que se manifestou contra o absolutismo. Boulainvilliers exigia, ele também, o restabelecimento dos Estados Gerais, que assegurariam a nobreza uma influência política, mas, menos aristocrático que Saint-Simon, mais favorável que Fénelon às liberdades políticas, foi um dos primeiros escritores preocupados com a condição das classes populares.

I. CRÍTICAS AO GOVERNO DE LUÍS XIV

As concepções políticas do conde de Boulainvilliers têm como ponto de partida a crítica aos procedimentos de governo de Luís XIV. O governo do Regente, diz ele numa de suas memórias², “sucede a um reinado despótico, brutal, muito longo e conseqüentemente odioso”, sob o qual todas as ordens do Estado foram “igualmente esmagadas, destruídas e aniquiladas”; esse governo foi exercido “sem regras e sem teoria ao acaso dos eventos”. Os vícios do regime, ele os atribui, não somente à influência de certas personalidades, mas também e sobretudo à má organização administrativa. Os secretários de Estado têm poder excessivo. Nas províncias, os intendentés são verdadeiros tiranos; sua administração é ainda mais nefasta do que a organização do poder central. Como Saint-Simon, ele pensa que sua jurisdição arbitrária deu o último golpe na “liberdade francesa”, “aviltou” a nobreza. Além disso, para ocupar os postos de intendentés foram escolhidos apenas indivíduos muito medíocres, como prova a forma como foram redigidas as memórias de 1698³. Ele considera, de fato, que o soberano é incapaz de designar pessoas verdadeiramente capazes para postos elevados: “os príncipes, naturalmente tão distraídos quanto nós, raramente instruídos, ocupados além disso de suas paixões e de uma multidão de ideias ou negócios, elevados, enfim, acima dos outros homens por uma distância quase infinita, quase não conhecendo, e talvez não conhecendo de todo, aqueles a quem honram com os seus favores ou aqueles a quem eles os recusam”⁴. — Boulainvilliers também culpa a

* Tradução de: SÉE, HENRI. “Le comte de Boulainvilliers”. In: *Les Idées Politiques en France au XVIIe Siècle*. (cap. IV). Paris: Marcel Giard, 1923, pp. 272-285.

** Henri Eugène Sée (1864-1936) historiador francês. Foi um dos fundadores da Liga dos Direitos do Homem (Ligue des droits de l'homme), da qual foi membro durante muito tempo, chegando a ser vice-presidente.

*** Doutorando em Filosofia do Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal de Santa Maria. Possui graduação (2012-2016) e mestrado (2017-2019) em Filosofia pela Universidade Federal de Santa Maria.

1 Suas principais obras apareceram após sua morte. São as *Lettres sur les anciens Parlements de France que l'on nomme Etats Généraux* [Cartas sobre os antigos Parlamentos da França que se nomeiam Estados Gerais] (1ª edição, 1727); o *Précis historique sur la monarchie française* [Resumo Histórico sobre a Monarquia Francesa]; o *Etat de la France* [Estado da França] (análise muito completa das Memórias dos intendentés de 1698); as *Mémoires présentés à Mgr le duc d'Orléans* [Memórias apresentadas a Monsenhor o Duque de Orléans] (Haia, 1727), que expõem seus principais projetos de reforma; os *Essais sur la noblesse* [Ensaio sobre a nobreza] (1732).

2 *Mémoire sur la convocation d'une assemblée d'Etats Généraux* [Memorando sobre a convocação de uma Assembleia Geral], pp. 1-3 [In: *Mémoires présentés à Mgr le duc d'Orléans*, 1727].

3 *Etat de la France*, prefácio (1737, t. I, pp. 37-sqq.). Essa apreciação é além disso muito severa, e o próprio Boulainvilliers parece desmenti-la, visto que teve o cuidado de analisar quase todos esses memorandos.

4 *Ibid.*, t. I, p. 43.

política de conquistas do Grande Rei, bem como seus procedimentos fiscais, que tiveram por efeito arruinar o reino e reduzir seus habitantes a uma profunda miséria.

II. A PESQUISA HISTÓRICA DE BOULAINVILLIERS O LEVOU A CONDENAR O ABSOLUTISMO

Para tantos males ele busca remédios. E, como Fénelon e Saint-Simon, ele pensa que nada melhor do que um regresso às antigas tradições do reino. Boulainvilliers, portanto, aplicou-se ao estudo das instituições da França, e o fez como historiador, de uma maneira verdadeiramente científica. As *Lettres sur les anciens Parlements de France* [Cartas sobre os antigos parlamentos da França] são uma obra notável para a época; o autor conhece as fontes mais importantes, os documentos essenciais, e os interpreta com grande inteligência⁵.

Ele acredita poder demonstrar que os franceses, “originalmente, eram todos livres e perfeitamente iguais, em geral ou em particular”. Mas havia, na França antiga, uma raça conquistadora, os franceses, e uma raça conquistada, os gauleses; os primeiros, portanto, tinham uma superioridade social sobre os segundos e constituíam a nobreza; mas, entre os franceses, nenhuma distinção: eram “todos companheiros”⁶. No início, a realeza era eletiva; e é somente mais tarde que a hereditariedade é estabelecida; durante longos séculos, a monarquia nunca foi despótica, nem mesmo absoluta⁷. É somente a Luís XI que devemos traçar a origem do despotismo, “exercido sem cerimônia e sem boa fé, até a ruína total dos súditos grandes e pequenos”⁸.

Nas *Cartas sobre os parlamentos*, Boulainvilliers se esforça para mostrar, por um longo estudo histórico, que os reis não fizeram nenhuma lei, não tomaram nenhuma decisão importante sem consultar a nação. Desde o início da história da França, houve assembleias, origem dos Estados Gerais, que persistiram por longos séculos. A mesma instituição, com nomes diferentes, é encontrada, além disso, em todos os países da Europa. E é porque em todos os lugares se reconheciam “os inconvenientes de uma autoridade sem limites nos Reis”; estávamos dispostos a nos submeter a eles, mas não sem garantia; a liberdade das pessoas devia ser salvaguardada⁹.

E, quando se diz que os senhores detêm suas propriedades apenas pela liberalidade dos reis, esta é uma opinião absolutamente falsa. Os reis nunca foram os mestres, os proprietários do reino. Qual é o fundamento de sua autoridade? A obediência secular dos súditos; mas essa obediência era voluntária. O rei tem deveres como os súditos. Entre os reis e seus súditos, há uma espécie de contrato¹⁰:

Há uma ligação recíproca que deve tornar a sociedade feliz. Ai dos reis se não cumprirem seus deveres para conosco; mas ai de nós se falharmos nos nossos, e nunca a incerteza do direito primordial justificará razoavelmente qualquer um que seja suficientemente criminoso para se afastar deles.¹¹

Uma das consequências desse tipo de pacto é que os bens dos súditos são livres como suas pessoas. Isso se trata, de fato, declara Boulainvilliers, de uma “verdade incontestável”¹².

III. ELE SE LEVANTA CONTRA A RAZÃO DE ESTADO. COLOCA OS INTERESSES DOS SUJEITOS EM PRIMEIRO PLANO

Esta é, então, a condenação da doutrina absolutista. Não é de surpreender que Boulainvilliers culpe violentamente a obra de Bossuet: ele a considera “como um dos mais vergonhosos testemunhos da indignidade de nosso século e da corrupção dos costumes”. “Não há nada de tão maldosa fé”, declarou

5 Assim, nas 4ª e 5ª *Lettres* [Cartas], ele mostra que na Idade Média as transformações políticas tiveram como causas principais dois fenômenos sociais: a emancipação dos servos e a ruína dos grandes feudos.

6 *Etat de la France, Mémoire historique*, t. I, p. 133-sqq.

7 “É absolutamente contrário à verdade e ao gênio dos antigos franceses imaginar que o direito real fosse entre eles soberano, monárquico ou despótico, de tal forma que os particulares lhes fossem sujeitados pela vida, propriedade, liberdade e fortuna. (*Ibid.*, pp. 129-130).

8 14ª *Lettre sur les Anciens Parlements* (t. III, pp. 158 e segs.)

9 3ª *Lettre* (t. I, p. 67).

10 *Etat de la France, Mémoire historique*, t. I, pp. 528-529.

11 *Ibid.*, p. 529.

12 *Ibid.*, p. 529-sqq.

ele ainda, “quanto o abuso perpétuo que ele faz dos textos da Sagrada Escritura para forjar novas cadeias à liberdade natural dos homens e aumentar a pompa e a dureza dos Reis”¹³. Boulainvilliers rejeita absolutamente a teoria do direito divino, o princípio da autoridade intangível do soberano.

Luís XIV confundiu o Estado em sua pessoa; sua pessoa sozinha constituía todo o Estado. Ora, considerar o rei como superior ao Estado é “a máxima mais odiosa do reinado passado”. Não se pode separar o rei do Estado, a menos que ele próprio renuncie a esta união “que faz o título de sua autoridade”. E o Estado, na realidade, não é outra coisa senão o conjunto dos particulares. Por isso ele culpa as *Declarações* do Regente: “elas não propuseram nem fizeram considerar o remédio para o infortúnio público senão como a consumação da ruína dos particulares, esquecendo que o Estado, não é senão o conjunto dos particulares”.

Nada é mais pernicioso do que o famoso princípio dos segredos de Estado. A todo instante, os intendentos expressam seu medo de divulgar segredos de Estado. Mas esses segredos poderiam esconder outra coisa que atos injustos e desastrosos, abuso de poder, malversações?

As paixões têm seus mistérios e seus segredos; um governo legítimo não conhece nenhum; mas se os ministros pilham, se têm interesses particulares, admito então que há segredos desconhecidos no governo e que eles têm uma espécie de razão para empregar a força e o segredo para esconder sua vista ao príncipe e aos súditos.¹⁴

Eis uma análise profunda do princípio da Razão de Estado.

Há outra máxima igualmente perigosa: é a dos direitos do rei, que os intendentos constantemente invocam em seus memorandos [*mémoires*]. Boulainvilliers critica muito duramente a esse respeito o memorando de Basville, que ele considera como o tipo do funcionário público despótico. “Inebriado de sua autoridade, Basville não conhecia outro procedimento de governo que não fosse o terror e era insensível às misérias dos súditos. Ele não falava da necessidade de obediência senão para ter o direito de tê-la praticada a seu respeito... Não se pode deixar de a considerar como um dos mais cruéis instrumentos da miséria pública e como o mais perigoso sedutor da piedade de nosso príncipe”¹⁵. Aliás, é defeito comum a todos os memorandos dos intendentos não falar senão dos direitos do rei, da sua autoridade, nunca da liberdade dos particulares, de seus direitos, de seus interesses. Se tratam de questões gerais, “as consideram apenas em relação ao rei”. Se falam da miséria geral, não são os interesses dos súditos que os preocupam: “eles cuidam de não a mostrar nunca senão pelo lado de que ela é prejudicial aos interesses do soberano ao interromper o recebimento de impostos”; apenas a consideração fiscal apenas os toca¹⁶.

Assim, Boulainvilliers ataca os próprios fundamentos do absolutismo. Não é mais o interesse do príncipe que deve estar em primeiro plano, mas o interesse dos súditos. O príncipe não deve violar os direitos dos indivíduos; o maior ultraje que se pode fazer ao rei é persuadi-lo “de que ele está acima das leis e regras da probidade humana”, de que tudo lhe é permitido. O despotismo não é tão terrível senão porque com este regime os particulares não estão assegurados de qualquer proteção. E ele cita como exemplos dois atos de fanatismo religioso: a expulsão dos mouros da Espanha e a revogação do Édito de Nantes¹⁷, dos quais mostra, em várias ocasiões, as consequências desastrosas. Boulainvilliers é, então, um liberal. Muito mais do que qualquer teórico de sua época, ele se preocupava com os direitos do indivíduo, queria protegê-los e considerava os interesses dos súditos tão respeitáveis quanto os do príncipe.

IV. SEU PLANO DE REFORMAS; ELE SE PREOCUPA SOBRETUDO COM AS FINANÇAS

A obra de Boulainvilliers é, então, sobretudo uma obra crítica. Seu plano de reformas é muito menos original. Não propõe, de fato, uma reorganização muito profunda, nem muito clara

13 3ª *Lettre sur les Anciens Parlements*, t. I, p. 68.

14 *Etat de la France*, prefácio, t. I, p. 54.

15 *Ibid.*, pp. 55-57.

16 *Etat de la France*, t. I, pp. 57-58.

17 14ª *Lettre sur les anciens Parlements*, t. III, pp. 158-sqq.).

do regime político. Ele requer que voltemos à velha tradição; teríamos assim uma monarquia temperada, limitada pelos Estados Gerais. Sós, os Estados Gerais podem “reanimar a ideia de bem público, autorizar uma justa distribuição dos impostos”; suas atribuições seriam sobretudo financeiras¹⁸. Nos Estados Gerais, a grande influência pertencerá à nobreza. Boulainvilliers é certamente muito menos aristocrático do que Saint-Simon. No entanto, ele considera que a nobreza deve ter um grande papel no governo. Seus privilégios, não é à realeza que ela os deve; é, pelo contrário, “o fundamento e o apoio mais sólido da realeza”. É preciso, então, devolver-lhe a sua antiga autoridade; seria bom que ela tivesse um papel preponderante em todos os assuntos¹⁹.

Uma reforma do regime político teria sobretudo o efeito de fazer desaparecer um grande número de abusos e principalmente de mudar o sistema fiscal. Para ele, como para Saint-Simon, como para todos os seus contemporâneos, a questão mais importante era a dos impostos, o que se explica pelo deplorável regime financeiro do reinado de Luís XIV. Aqui está ele, então, propondo todo um plano de reformas financeiras práticas.

É antes de tudo o regime *de la taille*²⁰ que é preciso transformar completamente. Boulainvilliers mostra que o assento e a percepção *de la taille* são feitos da forma mais injusta; ele dá exemplos muito precisos, cita as cifras. A *taille* não é de forma alguma proporcional aos recursos dos contribuintes: “não há nada tão desejável quanto uma nova política sobre a *taille*, a qual possa proporcionar o imposto à força e às faculdades daqueles que devem pagar”. É preciso, então estabelecer um “*taille* real e proporcional” de acordo com a equidade e a justiça²¹; e é esta a ideia que o abade de Saint-Pierre irá desenvolver e precisar.

No que concerne aos impostos indiretos, Boulainvilliers também propõe uma reforma radical. O sistema tributário é absolutamente vexatório. Que sejam substituídos por um direito de amortização. Que substitua-se o auxílio pelas “taxas de rolha [*droit de bouchon*]”, que seriam pagas apenas pelos estalajadeiros. Seria um grande alívio para todas as classes da sociedade. Os novos impostos seriam distribuídos da forma mais equitativa, segundo os recursos de cada um. Assim, para amortização, a classe baixa daria 5.500.000; a média, 55.500.000; a alta, 155.000.000. Boulainvilliers concebe que em termos de impostos não deveria haver mais privilégios, e que, ao contrário do que está estabelecido, os pobres pagariam menos que os ricos²².

Ele mostra as consequências políticas e sociais que decorreriam dessas reformas. Notadamente, teríamos uma melhor organização administrativa, porque evitaríamos os enormes custos que a *gabelle* e os auxílios acarretam. E quantos homens inutilizados até o presente, como foram os *cobradores de impostos* [*gabelous*], que poderiam ser empregados utilmente²³! — Notemos, aliás, que, no estudo dessas reformas, ele traz grande precisão; elabora estatísticas detalhadas dos rendimentos do reino²⁴. Ele mostra também pelo detalhe como se poderia melhorar a administração, do domínio real²⁵.

V. SUAS IDEIAS ECONÔMICAS. — ELE CONSIDERA O GOVERNO UMA CIÊNCIA

Outra ideia cara a Boulainvilliers é que o poder do Estado tem por fundamento a força produtiva da nação, e que é essa força produtiva que faz a prosperidade dos indivíduos.

O que não é que na economia política renunciar às velhas fórmulas, abandonar o sistema mercantil; ele acredita na balança do comércio; pensa que é necessário ter tanto numerário quanto possível; aprova os direitos aduaneiros sobre objetos manufaturados estrangeiros.

18 Mémoire sur la convocation d'une assemblée des Etats Généraux (*Mémoires au duc d'Orléans*, t. I, p. 12).

19 *Essais sur la noblesse*, p. 11, e *Lettres sur les anciens Parlements*, carta XIV.

20 [N.T.: Trata-se de um imposto direto, tão impopular quanto antigo, datado da Idade Média]

21 *Mémoires au duc d'Orléans*, 3^a *mémoire* (t. I, pp. 74-sqq.)

22 *Ibid.*, 5^a *mémoire* (t. II, pp. 5-sqq.)

23 *Ibid.*, p.p. 47-sqq.

24 *Ibid.*, p. 72-sqq.

25 *Ibid.*, p. 93-sqq. (6^a *mémoire*).

Mas ele tem ideias originais. Por isso propõe o estabelecimento de uma *companhia geral de comércio*. Não será uma companhia privilegiada, um monopólio, mas, de certa forma, um sindicato de todos os comerciantes, que fará o banco e onde o dinheiro será investido. Em Paris, haverá uma direção geral e, nas províncias, *bolsas de comércio*²⁶; se estabelecerão, não somente nas grandes cidades, mas nas paróquias pobres. Cada uma será “uma bolsa ou câmara de comércio, tanto para os negócios da comunidade de cada paróquia, como para a agricultura, comércio, artes e manufacturas que aí se fazem”. Ela se comporá de um sindicato perpétuo, um eletivo, eleito pela pluralidade dos votos, um tesoureiro e um “inspetor de agricultura, comércio, artes e manufacturas”. Cada bolsa estará em relação com a direção geral, que ajudará com conhecimento de causa a agricultura e as fábricas²⁷. Essa criação deve ter por objetivo, muito menos aumentar os recursos do Estado do que melhorar a situação das classes trabalhadoras e pobres. Uma das principais vantagens das bolsas de comércio será “impedir qualquer pobre de mendigar, seja por falta de trabalho, seja por velhice, decrepitude e doenças extraordinárias, e proporcionar a educação dos filhos de operários de jornada e outros artesãos e aliviar uns aos outros em suas enfermidades”²⁸. Boulainvilliers imaginou, então, uma espécie de fundo de seguro contra o desemprego, a velhice e a doença. Ele percebe que os trabalhadores nunca fazem economias. A bolsa de comércio se encarregará de operar as deduções sobre seus salários, o que proporcionará aos trabalhadores alívio em caso de doença, e recursos para melhor manejar a educação de seus filhos, o que também lhes permitirá pagar seus impostos. A dedução será de um quinto, metade do qual será depositado em um fundo de previdência, enquanto a outra metade será usada para pagar impostos. Serão os patrões que pagarão os salários ao tesoureiro. Dessa forma, os artesãos obterão bons salários e seus filhos “serão instruídos e criados até os dez anos”²⁹. Eis um projeto que está muito à frente das ideias da época.

Como Vauban, Boulainvilliers tem o maior interesse nas classes populares, nas “pessoas comuns”, e mostra o quanto os trabalhadores manuais são úteis à sociedade, “mais úteis que os ricos”. Todos esses lavradores, viticultores, carpinteiros, marceneiros, tecelões, são eles que fazem um Estado florescente. Ora, até aqui, nós apenas os sobrecarregamos: “até o presente, são as pessoas comuns que têm sempre carregado o fardo mais pesado dos impostos, o que as obrigou a abandonar o campo, retirar-se para as cidades livres ou ir para o exterior”³⁰. Boulainvilliers, então, deplora as iniquidades sociais e pede que o governo se preocupe em corrigi-las.

Outro exemplo do espírito democrático que o anima. Ele se queixa da desproporção que existe entre o alto e o baixo clero: um, opulento e muitas vezes fazendo uso triste de sua fortuna; o outro, quase sempre miserável. Um quarto dos curas, diz ele, vive numa miséria sórdida, “tem uma subsistência infinitamente menor do que os mais vis domésticos em Paris”. E, no entanto, prestam serviços muito maiores do que os beneficiários; destes, já não se ouve falar no campo, a não ser por ocasião dos processos que suscitam. E não é nem a edificação, nem a caridade que os ocupam bastante, “já que não se pode contar quantos camponeses pobres morrem à porta dos beneficiários mais ricos, sem ajuda, nem espiritual nem temporal, por falta de uma fraca refeição ou do mais simples remédio”³¹.

Eis, então, as concepções novas. O que também é novo é considerar que o governo é uma ciência. Boulainvilliers, a todo instante, fala da “ciência do governo”. No Prefácio de seu *Estado da França*, ele insiste sobre a necessidade que se impõe ao governo de fazer estatísticas: é preciso conhecer detalhadamente os recursos de um país; caso contrário, como encontrar as reformas necessárias? As Câmaras de comércio terão a função de compilar estatísticas de safras; se evitará assim as carências, ainda são tão frequentes. “Digamos então que o único meio de estabelecer um

26 *Mémoires au duc d'Orléans*, t. Eu, pág. 15 e segs. (2ª memória).

27 *Ibid.*, p. 61.

28 *Ibid.*, p. 62.

29 *Ibid.*, pp. 63-sqq.

30 *Ibid.*, p. 63.

31 *Mémoires au duc d'Orléans*, 6ª *mémoire* (t. II, pp. 124-sqq.)

governo justo, de fazer prosperar os reis e os povos, é o conhecimento dos detalhes dos impérios, que um príncipe não é menos obrigado a tomar do que um pai de família o é de conhecer seus deveres e seus bens”³². Eis uma ideia que ele compartilha com Vauban.

Considerar que o governo é uma ciência é tentar submeter a política à razão. Deste ponto de vista novamente, Boulainvilliers é um precursor dos filósofos do século XVIII; como eles, preocupa-se sobretudo com os interesses dos indivíduos e considera o Estado como o conjunto dos “particulares”. Ele já é um dos defensores da doutrina liberal, que se afirmará com Montesquieu e Voltaire. Além disso, por um desejo de fundamentar suas teorias na história, podemos ver nele um antecessor direto de Montesquieu e Voltaire³³.



32 *Etat de la France*, Prefácio (t. I, p. 37).

33 Em um escritor obscuro do mesmo período, Duguet, encontramos certas ideias que o aproximam de Boulainvilliers. Sua *Institution du prince*, publicada sob o ministério de Fleury, é sobretudo uma vigorosa crítica à obra e aos princípios de Luís XIV. No que diz respeito à administração da justiça, Duguet expressou ideias verdadeiramente democráticas, pois exigia *tribunais para os pobres* e proclamava que a justiça deveria ser igual para todos: “o cidadão mais fraco e o maior senhor do Estado estarão na mesma linha... A justiça desaparece assim que se toca na igualdade”. Mas ele não concebe uma nova organização política; ele só quer aumentar a autoridade política do Parlamento. Ver a *mémoire* de Jacques Denis (*Mémoires de l'Académie de Caen*, an. 1871, pp. 268-sqq.).

IN MEMORIAM ANTONIO NEGRI 1933-2023

GONZALO RICCI CERNADAS & LAURENT BOVE

Predicar con el ejemplo parece algo fácil, pero rara vez uno llega a contemplar un ejemplo de este tipo de comportamientos. El 16 de diciembre de 2023, uno de esos raros casos falleció en París: Antonio Negri, filósofo spinozista, comunista revolucionario.

Negri logró alcanzar una coherencia tal entre lo que decía y lo que hacía que es difícil de encontrar en otra persona y que practicó hasta el último año de su vida. Quizás sea en este sentido que podamos decir que Negri fue una anomalía. Una anomalía, sí, un caso sumamente excepcional de su propio tiempo, algo fuera de lo esperable en nuestra época neoliberal a escala mundial, una desviación de la acción regular y prevista de alguien, una excepción a la regla, algo que podría ser incluso contemplado como una monstruosidad por el mundo moderno. Y quizás sea por eso mismo que una anomalía como él se haya apasionado por el involucramiento y el estudio de fenómenos y pensadores igual de anómalos. No nos referimos solamente a su denodado trabajo como militante político en favor de la causa de los más desfavorecidos, su ferviente vínculo con los obreros para entender sus padecimientos cotidianos y a su irrefrenable producción teórica, siempre en movimiento y en constante transformación.

Sabemos que, debido a su compromiso político anticapitalista, Negri fue objeto de una represión indiscriminada por parte del Estado italiano y fue sometido a un proceso judicial carente de fundamentos y de pruebas, una mera ocasión para efectuar una operación persecutoria e intimidatoria contra un gran intelectual revolucionario que se convirtió en el símbolo de la revuelta común. Y es allí, en este punto, que nos gustaría mencionar en esa otra anomalía. Porque durante su encarcelamiento, Negri demostró una audacia teórica y de una resistencia particular de su pensamiento que se expresó en uno de sus trabajos más decisivos sobre un filósofo que estaba comenzando a adquirir cada vez mayor atención por los espíritus libres e insumisos. Y es que parece ser una característica propia de los anómalos sentirse atraídos por otros anómalos. Por eso es que, hasta el día de hoy, no puede dejar de sorprendernos que, en medio de su confinamiento, en un ambiente poco propicio para ese tipo de labores, Negri haya llevado a cabo una tarea que iba a tener consecuencias gratamente profundas y duraderas en lo que consistió la escritura de un libro abocado al pensador neerlandés del siglo XVII Baruch Spinoza. Un libro muy acertadamente llamado *La anomalía salvaje*, el cual intensificó el interés mundial por Spinoza poniendo de relieve, desde una perspectiva marxista, aspectos de su filosofía dejados de lado hasta ese momento. Surgía así una obra que conmovía los cimientos de los estudios sobre Spinoza al poner en centro su carácter esencialmente político y el sujeto de su política, “la potencia de la multitud” (*potentia multitudinis*).

La política spinoziana cobraba su revancha frente a su metafísica, pero no para hacer que la última se someta a la primera, sino para poner en igualdad de condiciones a la metafísica y a la política, a la teoría y a la praxis, y a procurar un entrelazamiento de ambas. Porque, como dijimos al comienzo, predicar con el ejemplo no es otra cosa que ser coherente: pensar su vida, histórica y políticamente, y vivir su pensamiento, es decir, hacer lo que se dice y decir lo que se hace. Y vaya que esta máxima ética spinozista Negri ha sabido encarnarla como ningún otro, *sub specie aeternitatis*.





PRESENTACIÓN: LA MEDIDA COMÚN DEL DEVENIR-DEMOCRACIA

ANTONIO NEGRI

Texto pronunciado por el filósofo Laurent Bove en el **X COLOQUIO INTERNACIONAL SPINOZA**, celebrado en Río de Janeiro, del 18 al 22 de noviembre de 2013, con presentación, escrita a continuación, de Antonio Negri

Al presentar este bello y algo paradójico texto de Laurent Bove, quisiera evocar en primer lugar el lugar donde lo oí pronunciar. Estábamos en Río de Janeiro, en un lujoso hotel (en el que se celebraba el coloquio spinozista de América Latina) en lo alto de la ciudad, con vista a uno de los paisajes metropolitanos más formidables y encantadores que se ofrecen a la vista y a la razón. Abajo estaba la ciudad –Río de Janeiro, en este caso– todavía tambaleándose por las tensiones y controversias, por la ruptura del frente democrático que las multitudinarias luchas de junio y julio habían provocado. Estas rupturas, no insignificantes, afectan a la propia definición de “democracia” y se dejaron sentir con fuerza en el coloquio. Se trataba, pues, de debatir sobre la democracia, de tomar posición, grosso modo, entre quienes consideran que la democracia sólo es posible en el marco de un ejercicio de soberanía y quienes consideran que la democracia es un producto de las luchas y la maquinaria constituyente de la multitud. El texto de Laurent Bove (concebido y redactado mucho antes de los acontecimientos de Río de Janeiro) ciertamente no intervenía en el debate político en curso ni tomaba posición en él, pero se sentía, por así decirlo, atraído por él, mejor dicho, reordenaba el debate en curso.

Y lo reordenó precisamente a partir de lo que era no sólo el problema teórico y político, sino también a partir del tono apasionado del debate, de su característica dramática –porque la experiencia política, ante sucesos del tipo y gravedad de los de Brasil, siempre es así–. Spinoza, nos lo recuerda Bove (y ya nos lo había recordado en su largo trabajo como lector del pensamiento spinozista –véase sobre todo La estrategia del conatus. Afirmación y resistencia en Spinoza), trabajó sobre las pasiones. Y fue en este terreno donde volvió a plantearse el debate (que ya no es sólo brasileño, si es que alguna vez lo fue): ya no la soberanía y la democracia, sino la democracia y sus pasiones/virtudes (es decir, la confianza, la búsqueda de la seguridad y el deseo-medida-ejercicio de igualdad, la pietas, la fortitudo y la generosidad, y luego la melancolía y la hilaritas... así como la indignación y el miedo...). Hoy en día, este método de construcción de la crítica social y política a partir del análisis de las pasiones vuelve a estar muy presente entre los estudiosos: Foucault lo presentó magistralmente en sus Cursos. Y no debemos olvidar hasta qué punto ese método, en sus determinaciones clasistas (que significan pasión y subjetivación en las luchas de los pobres, los excluidos, los explotados), estaba presente en Marx, especialmente en sus escritos históricos. Nosotros, que nos formamos en esos escritos, descendimos luego a Spinoza para encontrar una matriz sólida. Es la misma que Bove –en esta nueva exposición– saca a la luz, al excavar, desde un punto de vista militante, las pasiones constituyentes de la democracia.

No es éste el lugar para repasar aquí de forma exhaustiva las tesis de Bove y mucho menos para criticarlas. Resumiendo el tema central al que me atengo, se dirá que en Spinoza la democracia es la única forma de gobierno que es compatible con los hombres libres. Y que esta democracia no se basa en “la confianza política que los hombres otorgan a quienes los gobiernan y que, en esencia, los dominan”, sino en “una concepción nueva y original de una confianza inmanente a los fundamentos mismos de la seguridad del Estado; una confianza política que se construye y perpetúa sobre la base de instituciones democráticas, munidas de contrapoder”. El segundo tema esencial se refiere al contenido de la acción gubernamental.

En la medida en que es el producto de la multitud, en la medida en que califica como gobierno democrático, sólo puede ser el gobierno de la igualdad. La igualdad es la medida común de la democracia. No hay democracia sin una medida común material, igualitaria, sobre cuya base se permita a la multitud no sólo expresar políticamente su confianza (y su contrapoder) en un gobierno, sino también, sobre esa base, construir instituciones. Sin la igualdad, escribe Spinoza, la libertad común se hunde en la ruina. Y aquí el tercer tema, el tercer elemento, tan paradójico como poderoso: es en la Hilaritas (definida por Spinoza como el afecto de alegría unido, a la vez, al alma y al cuerpo) donde se afirma la democracia. La hilaritas (o excitación placentera) ocupa todo el cuerpo y aumenta su potencia de actuar, hasta ese altísimo nivel que ve a todas las partes del cuerpo y de la mente alcanzar el equilibrio; y es también, la hilaritas, un afecto que siempre es bueno, que no puede tener exceso; nos ofrece, por excelencia, la medida de la pasión democrática – una medida de igualdad en el cuerpo político, en el que funcionan juntos el deseo de autonomía de cada uno y el placer de vivir juntos, de hacer un Cuerpo juntos, en igualdad–. Esta dimensión materialista y sensual resalta a la hilaritas como un afecto enfrentado a toda melancolía, y como serenidad de los cuerpos frente a toda esperanza vacía o utopía. Luego hay un cuarto tema: se refiere a las formas en que la multitud puede garantizar, ejerciendo un contrapoder, que la democracia se sustente en el tiempo eliminando cualquier tentación oligárquica o deriva monárquica. A este respecto, el carácter maquiavélico de la política de Spinoza aparece con extrema evidencia: por muy alegre y sereno que sea, el ciudadano no se dejará burlar por las tristes pasiones de dominación que tan fácilmente corrompen y destruyen la democracia. La atención maquiavélica está puesta en abrirse paso a través de toda astucia (u ocasión o acontecimiento o excepción o institución) que pueda producir un poder superior a la fuerza del contrapoder de la multitud. Con verdadera inteligencia, atención preocupada, sospechosa vigilancia, las instituciones y quienes las gobiernan deben entonces ser controladas (por la multitud). Por último, cabe mencionar un quinto tema –más sutil, pero sin duda digerible por los lectores– en el que Bove nos muestra cómo una hilaritas “pasiva” (en la medida en que está determinada por un entorno externo) puede transformarse en una pasión “activa”, en una potencia racional que exalta la democracia como destitución de la dominación y el triunfo de la autonomía. Pues “la hilaritas, cuya causalidad es externa, irradia sin embargo el poder de la multitud” y es por obra de la imaginación que esa pasión alegre es llevada a la potencia de hacer cuerpo con/ de fundirse con/a el Deseo y el Amor (con la cupiditas del cuerpo y el amor de la razón) –viviendo en igualdad, y eso común que es la democracia. Habrá quien proteste porque esta hilaritas, esta hilaritas democrática, es una paradoja demasiado democrática. Pero no lo harán quienes han vivido períodos o épocas de lucha revolucionaria y saben que la risa y las pasiones alegres transforman la igualdad en fraternidad, ni quienes han vivido –con serenidad– la experiencia de una multitud que produce democracia, es decir, gobierno de lo común.

La multitud arranca, en la democracia spinozista, toda legitimidad a la “democracia” cuando ésta se entiende simplemente como una figura de la soberanía de los modernos. Esta última es la expresión del individualismo, es el triunfo de la propiedad privada, es la trascendencia del poder soberano. Para Spinoza, en cambio, no puede haber imperium, ningún mando, que no sea producto del poder de la multitud –cuando no es tal, el imperium es la destrucción lógica del cuerpo humano–. La potencia de la multitud no puede alienarse ni desarrollarse en compromisos mediadores, ni siquiera ser vagamente participativa: en resumen, no puede vivir en la representación. La democracia spinoziana sólo puede vivir de la actividad absolutamente expresiva y del contrapoder. Los compañeros que en Brasil luchan en el terreno metropolitano para afirmar la verdadera igualdad, negada por un gobernante racista durante 389 años de historia, para dar cuerpo a una multitud que disfruta viviendo y construyendo en común, pues bien, extraen de esta intervención de Bove una fuerte esperanza, tal vez un proyecto de nueva constitución de la libertad para ese pueblo tan generoso, tan fuerte y tan ávido de igualdad. No cabe duda de que esas indicaciones para ejercer el contrapoder

también se aplican a nosotros cuando nos enfrentamos a la necesaria construcción de una nueva constitución, basada en la medida común de la igualdad, para Europa. Para hacer de ella lo que nunca fue, para hacer de ella una realidad democrática que las actuales clases dominantes no quieren que sea.





TRADUÇÃO

DE LA CONFIANZA POLÍTICA: CONSTRUIR LA HILARITAS DEMOCRÁTICA LAURENT BOVE*

TRADUÇÃO DE GONZALO RICCI CERNADAS**

La cuestión de la “confianza” de los ciudadanos en su “clase política”, o la de la confianza de las sociedades en relación a su futuro es, tanto en Europa como en América Latina, un tema actualmente recurrente. He querido reflexionar sobre aquello que Spinoza nos puede hacer aprender sobre esta cuestión de la “confianza” política.

Es precisamente de la *confianza política* de lo que Spinoza nos habla, en efecto, mientras en el escolio 2 de la proposición 37 de la cuarta parte de la *Ética*, en relación al pacto, se interroga sobre la manera en que los hombres pueden proceder, dice el autor, a darse una certeza mutua e instaurar una “confianza mutua” (*et fidem invicem habere*), con el fin de vivir juntos en seguridad. Y en el *Tratado político* (Spinoza, 2010: 87-88), también es precisamente sobre la confianza concedida al hombre político que Spinoza nos advierte. En efecto, *contra* la confianza que los sujetos ponen ingenuamente en la lealtad de aquellos que manejan los asuntos públicos, Spinoza recuerda que la buena marcha y la seguridad del Estado exigen, por el contrario, desde los ciudadanos, una vigilancia y una sana *desconfianza* hacia el ejercicio de los poderes. Y sólo bajo esta vigilancia de todos es que la confianza política podrá efectivamente ocurrir. Una vigilancia que no puede materializarse más que por la creación de instituciones democráticas de contra-poderes que integren sistemas de resistencia a la dominación, incluida la resistencia armada al soberano si éste se viera tentado a oprimir a sus súbditos (como lo muestra claramente el ejemplo dado del Estado de los aragoneses, el cual Spinoza elogia en el parágrafo 30 del capítulo 7 del *Tratado político*).

Quiero así mostrar que, contra la confianza ingenua que los hombres prestan a aquellos que los gobiernan y finalmente los dominan, Spinoza propone una concepción nueva, original, de una confianza inmanente a los fundamentos mismos de la seguridad del Estado. Una confianza política que se construye y se perpetúa sobre la base de instituciones democráticas armadas de contra-poderes.

Afirmando, en efecto, que “la virtud del Estado es la seguridad” (*imperii virtus securitas*), Spinoza ubica necesariamente una potencia del cuerpo político (su virtud propia, en el sentido spinozista), una potencia que es capaz de actuar, por su seguridad, según las leyes de su propia naturaleza (como lo dice la definición 8 de “virtud”, al comienzo de la cuarta parte de la *Ética*). Y el cuerpo político –como el individuo– es así apto para experimentar, en el libre ejercicio de su potencia, un afecto, una *acquiescentia in se ipso* de cualquier manera, que desborda ampliamente el simple sentimiento subjetivo de su seguridad. Y es dentro de esta *acquiescentia* propia del cuerpo político, dentro de esta alegría común a todos los miembros de este cuerpo, donde propongo encontrar una confianza política en el sentido spinozista. La *acquiescentia* del cuerpo común es, en efecto, una alegría compartida por igual dentro y por la confianza en la virtud, es decir, en la potencia misma de ese cuerpo. Una alegría confiada que solamente las instituciones de contra-poderes pueden hacer posible, mantener y prolongar indefinidamente.

* Professor emérito da Université de Amiens e membro do Centre d’Etudes en Rhétorique, Philosophie et Histoire des Idées, da Escola Normal Superior de Lion.

** Gonzalo Ricci Cernadas é pós-doutorando do CONICET no Gino Germani Research Institute e professor de Filosofia e Teoria Política Moderna na Faculdade de Ciências Sociais da Universidade de Buenos Aires, Argentina.

Nuestro objeto de reflexión es así esta *aquiescentia* que comparten de manera inmanente y *por igual* todos los miembros de un cuerpo. Y es por eso, necesariamente, por la cuestión de la igualdad de la alegría común, que debemos abordar la problemática sobre la confianza política en Spinoza.

Primeramente, constatamos que, tanto en el *Tratado teológico-político* como en el *Tratado político*, Spinoza plantea como un principio antropológico fundamental *el deseo de cada uno de no ser dirigido por un igual*.

En efecto, escribe Spinoza en el capítulo 5 del *Tratado teológico-político*, “nada pueden soportar menos los hombres que el servir a sus iguales [o a sus semejantes] y ser gobernados por ellos” (Spinoza, 2012: 159). Y de este principio Spinoza deduce dos series de consecuencias de naturaleza política: “De las anteriores consideraciones se deriva”, dice el autor, o bien, *primero* que “toda la sociedad debe tener, si es posible, el poder en forma colegial, a fin de que todos estén obligados a obedecerse a sí mismos y nadie a su igual”... Así se obtiene una democracia¹. O bien, y esta es la *segunda solución*: “si son pocos o uno solo quien tiene el poder, debe poseer algo superior a la humana naturaleza o, al menos, debe procurar con todas sus fuerzas convencer de ello al vulgo” (Spinoza, 2012: 159). Ahora entramos en la mistificación que acompaña necesariamente a la dominación.

Esta segunda solución prevé sin embargo también un caso excepcional que parece ser único en la historia. Es el caso de un hombre que, por una “virtud divina”, puede ofrecer a un pueblo atrasado en un estado de infancia –es decir, incapaz de vivir en democracia– una solución perfectamente adaptada a su situación primitiva pero también a su deseo humano, el cual es compartido por todos (bárbaros o civilizados), de no querer ser dirigidos por un igual-semejante: esta solución de excepción es la solución teocrática que Moisés ha ofrecido al pueblo hebreo².

Si examinamos, brevemente, este caso de solución excepcional, veremos que Spinoza nos *ofrece*, en la descripción del Estado de los hebreos, un ejemplo de “confianza” política perfecto, pero en un régimen imaginario y de total heteronomía mental de los súbditos porque se trata, en este caso preciso, de hacer vivir políticamente y en conjunto a un “pueblo-infante”.

En este ejemplo, encontramos primero la confianza, en tanto que *fides* al principio mismo de la génesis del Estado de los hebreos, bajo la forma de una triple confianza: confianza de los hebreos en Moisés, confianza de los hebreos en Dios y confianza de Dios en Moisés. El *objeto* de esta triple confianza es explícitamente dado por Spinoza: es la “potencia”, y una benéfica. La potencia de Moisés, primero, que está en su totalidad en su “virtud divina”. La potencia de Dios, luego, que ha permitido atravesar el Mar Rojo y posteriormente el desierto y que es considerada como el objeto supremo de confianza.

Sabemos, por lo tanto, que esta confianza de los hebreos en Dios como en Moisés es, primeramente, el signo de su impotencia, es decir, de la invalidación de sus fuerzas luego de un largo periodo de esclavitud que los ha hecho incapaces de gobernarse por sí mismos, de donde han tenido la experiencia espeluznante de su primer pacto. Aterrorizados por la manera singular en que la Palabra de Dios se manifiesta luego de haberla solicitado, los hebreos se entregan nueva y enteramente a Moisés (Spinoza, 2012: 359-363).

En la realidad efectiva de las cosas, la mediación que Moisés va a operar *en la opinión de los hebreos*, entre Dios y su pueblo, no es, en verdad, otra cosa, para Spinoza, que la mediación de ese pueblo con su propia potencia-impotencia. Una, por tanto, potencia política *productiva* en y por la dimensión constituyente de la *confianza*.

Subrayamos primero cómo Spinoza no ha cesado, a lo largo de todo el *Tratado político*, de denunciar la locura que hay, para un pueblo, de acordar su confianza (y de confiar su salvación) a alguien, sin previamente estar seguros de las condiciones materiales de contra-poderes que deben necesariamente obligar al hombre político a no actuar –por razón, cálculo o pasión– sólo de una

1 Esta precisión es nuestra.

2 Esta precisión es nuestra.

manera tal por la cual la defensa y la promoción del bien común sean necesariamente aseguradas (cfr. particularmente Spinoza, 2010: 132, 133-134, 163-164, 174-179, 241-242). En el *Tratado teológico-político*, Spinoza muestra que Moisés –que no es un tirano– ha tomado, en beneficio de la libertad de su pueblo, él mismo la tarea de instaurar, dentro y por las instituciones del Estado, una doble resistencia interna a las lógicas de dominación. Resistencia al poder rebelde de la multitud, ciertamente y en primer lugar, pero resistencia también y sobre todo al poder tiránico de los Jefes que deberán ser considerados como los contrapoderes que son, a la vez, la interpretación de la ley reservada al único Sumo Sacerdote, la vigilancia de un pueblo armado y educado en la Ley y preparado para defenderse, el miedo, por último, de un nuevo Profeta que el pueblo pensará directamente que se encuentra mandado por Dios para juzgar los actos de los Jefes o la mala interpretación de las leyes (Spinoza, 2012: 364-370).

En el caso de Moisés, así –y excepcionalmente–, la confianza de un pueblo no puede ser engañada. Esta confianza, políticamente constituyente, es de dos órdenes: el de, primero, una *opinión*, y luego, en la verificación práctica, el de una utilidad efectiva.

Lo que tiene valor de opinión es todo aquello que trata sobre la creencia. Lo que tiene valor de utilidad efectiva es el funcionamiento mismo del Estado que implica que esta creencia encierra necesariamente una obediencia cuyos efectos sean benéficos para todos. Y esto porque el derecho de naturaleza de cada uno, lejos de haber sido realmente abandonado a nadie, puede, al contrario, en y por la perfección misma de las instituciones de la teocracia, afirmarse (cada vez más y más) como el principio dinámico y continua de la vida misma del Estado (Spinoza, 2012: 359-363). En esta *confianza constituyente*, la creencia o la opinión sólo pueden distinguirse, pues, abstractamente de la utilidad efectiva porque esta opinión es, en los hebreos, el elemento primero y determinante de la constitución de la realidad efectiva total y a través de todas las prácticas. Esto sucede a causa de la pregnancia de su creencia de que “[e]l amor de los hebreos hacia la patria no era, pues, escribe Spinoza, simple amor, sino piedad [*pietas*]” (Spinoza, 2012: 374).

¿Qué es la *pietas*? Es la dimensión práctica y esencial de la confianza, es decir, la efectividad de un Deseo que, en el caso de los hebreos, es un afecto pasivo de la dimensión imaginativa. Pero la *pietas* puede también ser un afecto activo y, también, racional.

La “piedad”, escribe, en efecto, Spinoza en el escolio 1 de la proposición 37 de la cuarta parte de la *Ética*, es “el Deseo de hacer el bien que generado por el hecho de que vivimos según la guía de la razón”. La proposición 41 de la parte quinta de la *Ética* recuerda la conexión necesaria entre piedad y religión: la concerniente a todos los deseos y todas las acciones de las cuales somos causas en tanto que tenemos la idea de Dios o en tanto que conocemos a Dios. La misma proposición también recuerda, por otra parte, que piedad y religión se expresan a través de la fuerza de la mente (la *fortitudo*) que, en sí misma, se divide en Firmeza y en Generosidad.

Constatamos entonces que la *pietas* de los hebreos y la firmeza del corazón que ella expresa, desarrollan, de hecho, los significados éticos de la piedad, aunque en el campo cerrado de la práctica del conocimiento imaginario, es decir, en el espacio simbólico y político de su Estado. Pero aquí es por la opinión y la racionalidad propia de las instituciones teocráticas que los hebreos son conducidos a vivir según una firmeza del corazón excepcional y no, por supuesto, de acuerdo a su propia razón.

Es necesario admitir, entonces, a la luz de la *Ética*, que la constitución jurídico-política del Estado de los hebreos tiene por virtud permitir la actualización integral de la esencia singular y/o de la potencia singular de ese Cuerpo colectivo dentro de un proceso de causalidad adecuada de todas sus prácticas (como efectos), causalidad que es acompañada necesariamente, en tanto es adecuada, por una alegría específica común que es una suerte de *aquiescentia in se ipso* que irradia en todas las acciones de ese Cuerpo como *pietas* y *constantia*.

Remarquemos tres cosas:

1º) que podemos siempre hablar legítimamente de una *aquiescentia* en el registro de la imaginación, como es el caso del escolio de la proposición 55 de la tercera parte de la *Ética*, el cual se adapta perfectamente al caso de los hebreos,

2º) que la *aquiescentia* es también *philautia* y que el amor de sí puede también implicar una idea imaginativa así como ser una alegría acompañada de la idea adecuada de sí mismo,

3º) por último, que la *Ética* indica efectivamente un afecto que corresponde exactamente a una *aquiescentia*, como alegría pasiva y compartida, implicando a la imaginación: esta es la *Hilaritas*. En el escolio 11 de la tercera parte de la *Ética*, Spinoza define a la *Hilaritas* como un afecto de alegría relacionado al mismo tiempo a la mente y al Cuerpo cuando todas las partes del hombre, tanto en su cuerpo como en su mente, son igualmente afectadas. La demostración de la proposición 42 de la cuarta parte de la *Ética* precisa que, “perteneciente al Cuerpo”, la *Hilaritas* consiste

[...] en que todas sus partes son afectadas por igual, es decir (por la proposición 11 de la tercera parte), que la potencia de actuar del Cuerpo se incrementa o es secundada de tal manera que todas sus partes conservan entre ellas la misma proporción de movimiento y reposo; así la *Hilaritas* es un afecto siempre bueno y no puede tener exceso.

Podemos decir que la *Hilaritas* es un afecto que supone y expresa el equilibrio vital de un principio positivo que es conservado. Pero, aunque “sin exceso” (y en este sentido es idéntica a los afectos que encuentran su origen en la razón), es un afecto pasivo (mientras que los que encuentran su origen en la razón son activos). “Pasivo”, porque la causa de este afecto no es el individuo el que lo experimenta sino que se lo encuentra, esencialmente, en circunstancias externas que le son favorables³.

Ahora bien, la manera por la cual Spinoza presenta la elección de los hebreos expresa muy bien lo que podríamos llamar como una construcción política de la *Hilaritas*, ya que los hebreos “sólo superaron a las otras naciones en que dirigieron con éxito todo cuanto se refiere a la seguridad de la vida y en que lograron vencer grandes peligros, gracias, sobre todo, al auxilio externo de Dios” (Spinoza, 2012: 122).

De ahí es que proviene la *Hilaritas*, cuya causalidad es exterior, pero que irradia una *confianza* que se apoya sobre la potencia efectiva de la multitud en todas sus prácticas, aunque prácticas que se desarrollan en un régimen de heteronomía mental, es decir, en una relación imaginaria de los procesos reales de su constitución. Imaginación que, en sí misma, como práctica social constante, es constituyente de la consistencia y de la resistencia de la realidad de ese pueblo y de ese Estado.

La *Hilaritas* nos ofrece, así, el afecto mismo de la irradiación de la *confianza* común, del placer de hacer cuerpos *en conjunto*, del Deseo o del amor de vivir *en común*, energía virtuosa o vigor de la virtud divina común que desarrolla, de manera equilibrada y equilibradora, la práctica constituyente de la imaginación política del cuerpo de la multitud.

Lo que Moisés podía realizar gracias a su virtud divina –a saber, plantear los problemas reales de la sociedad hebraica y producir las respuestas más adecuadas– se convierte, después de él, en lo que puede lograr, sin Moisés y gracias a sus instituciones, la misma sociedad hebrea entera. Sociedad cuya *confianza* se encuentra también desplazada de Moisés (Spinoza, 2012: 361) hacia la Ley divina para, finalmente, manifestar, de hecho, en y por la fidelidad renovada en esta Ley, la *confianza intrínseca del pueblo hebreo en y por sus propias prácticas potentes*, en las cuales y por las cuales irradia la alegría confiada y compartida, igualmente en todas las partes, de la *Hilaritas*.

Agregamos que esta concepción de una fides-confianza como *Hilaritas* en los hebreos puede verificarse *a contrario* (en una suerte de contra-experiencia experimental) por la historia real de ese pueblo, tal como Spinoza la restituye.

³ Incluso si –hay que precisar– estas no son, en absoluto, las circunstancias que crean la singular relación de movimiento y reposo en que se vive la *Hilaritas*. Pero son las circunstancias las que favorecen la optimización de la feliz productividad de esta relación.

En efecto, una sola modificación de las instituciones de la teocracia (el pasaje de la atribución a los primogénitos bajo la gestión de las cosas sagradas a la tribu de Levi solamente) va a introducir una transformación radical de las disposiciones de cada una y una serie catastrófica de desajustes que, de la confianza fundamental en la afirmación singular de su vida, va a conducir a los hebreos en otra disposición invertida donde, dice Spinoza, “todos preferían la muerte a la vida” (Spinoza, 2012: 381). Asistimos así a la descripción *melancólica* de la nación. Spinoza define a la “melancolía”, en la *Ética*, de manera diametralmente opuesta a la *Hilaritas*. La melancolía es, en efecto, una depresión equilibrada, la pérdida de toda fe, de toda confianza o de toda fidelidad en la vida cuando todas las partes de un cuerpo (y de una mente) son parejamente afectadas de tristeza y que nada les permite resistir (Spinoza, 2022: 150-151, 273). Es un colapso y un desfondamiento de la potencia de actuar por la pérdida de la confianza esencial y, por tanto, de todo punto de apoyo para una resistencia. La melancolía es así la dinámica misma del suicidio (Spinoza, 2012: 378-381).

Si podemos, luego de analizar primero la confianza a partir de la teocracia hebrea, arrojar una lección spinozista esencial concerniente a la *fides* como confianza, esta lección sería: 1º que conocer cómo un cuerpo *se mantiene junto* es, efectivamente, conocer la fe o la *confianza inmanente* de la cual es cuerpo es capaz; 2º que, dado, como principio, el deseo de los hombres de no ser dirigidos, sólo puede haber una confianza política, no mistificada y no mistificante, según una respuesta “adecuada” a este deseo. Y, para Spinoza, hay una sola respuesta adecuada: la *democracia*. Una democracia que toma diferentes figuras según las formas de gobierno en las cuales y por las cuales la democracia puede construirse y manifestarse: es decir, la teocracia (que es una democracia adaptada a un pueblo-infante) y, para los tiempos modernos, las formas democráticas de la monarquía y de la aristocracia que Spinoza elabora en su *Tratado político*.

En cualquier caso, esos regímenes responden adecuadamente al deseo de los hombres de no ser dirigidos por un semejante al construir sistemas de contra-poderes que permiten obstaculizar la ambición de dominación que atraviesa a cada uno (deseo tan fuerte como el deseo de no ser dirigido). Ambición de dominación y deseo de no ser dirigidos serían correlativos.

Así, abstrayéndose de todo parámetro, el rechazo *de una parte* a ser dirigida por un igual-semejante (siendo dada la resistencia de cada uno a la dominación de un igual), se realiza por una medida consensuada y común, *la de la igualdad de derechos* que son resueltos en y por las instituciones, las contradicciones afectivas y efectivas que atraviesan necesariamente a la multitud. *En Spinoza, la democracia es ante todo esta resolución*: es, por tanto, el resultado de una prudencia común, una prudencia de la *multitudinis potentia*. Y es así como Spinoza piensa que las primeras formas de convivencia debieron ser, lógicamente, las sociedades democráticas (Spinoza, 2010: 190-191).

La democracia es, en efecto, primero la invención de una nueva medida común que da su condición de posibilidad de vivir-conjuntamente.

La dinámica afectiva compleja y común conduce, de manera inmanente, a la producción de un remedio de los afectos destructores, es decir, a la invención de una *medida común universalizable* que aporte una satisfacción a todos, ya que (cito el *Tratado político*) “cada uno de ellos considera justo que el mismo derecho que otro tiene sobre él lo tenga él sobre” (Spinoza, 2010: 191). Esta “igualdad”, como medida común, define una justicia a partir del sentimiento de justifica: una justicia afectiva, así, experimentada y deseada incluso antes de que el nuevo Estado no adopte sus propias medidas particulares que definen lo justo y lo injusto. Es así que “la igualdad” da la *medida esencial para vivir en conjunto*. Sin la igualdad, “condición primordial en la sociedad” (Spinoza, 2010: 165), escribe Spinoza, se conlleva “automática y necesariamente la pérdida de la común libertad” (Spinoza, 2010: 140).

Tocamos aquí no solamente el principio de la política de la multitud como práctica colectiva de resistencia a la dominación, sino también como principio mismo de la confianza política en cuanto ésta encierra y requiere la producción inmanente de una *medida común*.

La ambición de la dominación es, en efecto, un deseo, en sí mismo, *excesivo*, que no produce ninguna medida, sino que desequilibra, al contrario, hasta su destrucción, al conjunto del Cuerpo colectivo. En su *Ética*, Spinoza denomina *titillatio* al placer de un cuerpo totalmente desequilibrado cuando una sola de sus partes experimentan un afecto violento de placer en detrimento de las otras (Spinoza, 2022: 150-151, 274). Y podemos pensar que, para el Cuerpo político, sucede exactamente lo mismo. En un régimen de dominación política, en efecto, el placer obsesivo de uno solo (o de algunos unidos según los mismos intereses de casta o de clase) oprime violentamente a todas las otras partes del Cuerpo e “impide que el Cuerpo no sea apto para ser afectado de otros múltiples modos” (Spinoza, 2022: 274) (bajo el régimen de dominación la gran mayoría de las partes del Cuerpo de la sociedad serían impotentes, fijadas en y por el dolor y la tristeza de la soledad). Absolutamente hablando (es decir, en un régimen de dominación extrema o de terror), incluso si la dinámica imitativa de la identificación, que conduce naturalmente –por “conmiseración”, “benevolencia” e “indignación– a rescatar a su semejante en la miseria y a desear vengarse de aquella causa de su mal (Spinoza, 2022: 167 y Bove, 2014: 305-309), se encuentra, por la dominación, detenida. Cada uno, detenido por el terror en su soledad, sólo puede soñar con su propia miseria y, solamente, en su propia supervivencia. Y es el proceso mismo de la antropogénesis que se encuentra roto, es decir, la constitución de la humanidad del hombre a partir del desarrollo múltiple y diverso de sus maneras de afectar y de ser afectados que hacen toda la riqueza de la *potentia* humana y de la democracia⁴. Tendencialmente, la dominación es, así, la destrucción lógica del Cuerpo común.

El deseo de no ser dirigido por un igual semejante produce, muy al contrario, la *medida* de la común y del bien común: la “igualdad”. Produce también una política activa de resistencia a la dominación, una democrática de la construcción común. Podemos entonces oponer la *titillatio* de la dominación a la *Hilaritas* de lo común y del bien común de la multitud, la *Hilaritas*, que es un afecto, dice Spinoza, “que no puede tener exceso, sino que es siempre bueno” (Spinoza, 2022: 273)⁵. En el dominio de los afectos políticos, la medida de la *Hilaritas* nos ofrece así la pasión democrática por excelencia. En la *Hilaritas* se expresa la irradiación de lo que llamamos una confianza común, una confianza que elimina todo deseo de dominar a los semejantes como, inversamente, de abandonar a su propia salvación a un hombre considerado como providencial. La confianza de la *Hilaritas* es así el placer mismo de vivir en conjunto, es el amor de vivir en igualdad⁶.

La medida común tiene, sin embargo, un doble significado. Ella se entiende primero como un caso de solución política de la *multitudinis potentia*: es la invención inmanente de un principio dinámico de lo común, de una unidad de base o de una unidad de medida para vivir en conjunto. Pero es necesario entender también por medida común el *medio* que va a ser implementado con el fin de mantener y de defender la igualdad, con el objeto de impedir las tentativas de dominación. Y es de acuerdo a esta segunda acepción de la medida –la de la creación de instituciones bajo la forma de medidas y/o decretos considerados en conjunto por la asamblea soberana de gobernantes iguales– que el remedio elegido puede *efectivamente* establecer la confianza común o, muy por el contrario, contribuir a destruirla. Ya que el remedio decidido puede sólo ser parcial o muy parcial, muy inadecuado, y esto a causa igualmente de leyes de afecto que continúan necesariamente a determinar las conductas y las decisiones de la multitud reunida. Estas son, explica Spinoza, las mismas leyes de afectos que han conducido a la invención de la democracia, las cuales explican también por qué las democracias no han podido mantenerse por largo tiempo. Mientras una democracia se instaure, en efecto, ella se encuentra perpetuamente bajo la amenaza de las pasiones destructoras de sus propios ciudadanos si éstos no han sabido inventar instituciones de-

4 Hemos desarrollado este tema en nuestro estudio (Bove, 2012: 157-177). Cfr. también nuestra obra (Bove, 2010).

5 Cfr. nuestro estudio: Bove, 2006.

6 Sobre el uso operativo de la *Hilaritas* (afecto que hemos transferido, desde reflexiones éticas al dominio de la política y de la historia), nos permitimos reenviar al lector a la introducción de nuestra edición del *Tratado político*, particularmente Bove (2002: 58-87), que retomamos aquí.

mocráticas de contra-poderes capaces de mantener al Cuerpo político en su principio democrático fundacional, a saber, la igualdad de todos y los sentimientos de justicia y de confianza que le son inherentes.

Desde los comienzos de la democracia, en efecto, hace notar Spinoza, aparece “la mayor dificultad”. Esta dificultad viene “de la envidia [la *invidia*]” (Spinoza, 2010: 190) y/o de los celos que suscitan, en el seno del joven Estado democrático, los nuevos pobladores que pueden beneficiarse de los mismos derechos que los ciudadanos de origen. De hecho, la conciencia de una unidad y de una identidad *nacionales* se constituye históricamente en detrimento de la democracia. Celos y envidia de los *nacionales* constituyen un obstáculo para acoger a los recién venidos, cuyo acceso a la igualdad es considerado como injusto por aquellos que se estiman ser los legítimos propietarios y usufructuarios del Estado. Ya que, escribe Spinoza,

[...] aunque cada uno encuentra justo tener por igual a su vecino el mismo derecho que su vecino tiene en relación a él, ellos no encuentran igualmente justo que los extranjeros que han arribado en gran número se establezcan en el mismo país, tengan un derecho igual al de ellos, en el seno de un Estado que ellos han construido para sí mismos con grandes penas y bajo un territorio adquirido al precio de su sangre (Spinoza, 2010: 190-191).

Es así la decisión política *conservadora* de excluir de la ciudadanía a los extranjeros lo que hace al Estado democrático una nueva instancia de dominación sobre una gran parte de la población, lo cual pone en peligro la conservación de la democracia. Y, en efecto, el Estado democrático va a necesitar, primero, cambiar su naturaleza a través del cierre de su asamblea soberana a los extranjeros para transformarse en un conjunto de “nobles”, los cuales se someterán, finalmente, al reino de uno solo.

Spinoza se declina, entonces, en el *Tratado político*, por una serie de “medidas” y/o de contra-poderes que deben prevenir el desfondamiento de la democracia y, correlativamente, la pérdida de la confianza de los ciudadanos en su potencia común hasta abandonar su destino en manos de algunos y luego en la de uno solo.

Estas medidas Spinoza las deduce de la experiencia de los hombres en la historia como así también de su conocimiento adecuado de la lógica de los afectos. No podemos, aquí, entrar en detalle de todas estas medidas, sólo retendré aquellas que Spinoza considera como esenciales.

Primero, la que concierne al ejército. Éste deberá ser constituido sólo por ciudadanos (Spinoza, 2010: 135-136, 166-167). Un ejército regular impone al Estado que debe proteger un verdadero “estado de guerra donde sólo el ejército goza de libertad, mientras que los demás son esclavos” (Spinoza, 2010: 167). Además, el general-jefe del ejército entero sólo deberá ser nombrado en tiempos de guerra solamente y su tiempo de mando será estrictamente limitado “durante un año, sin posible prórroga, y no podrá en adelante ser reelegido” (Spinoza, 2010: 188). Spinoza desconfía, como con la peste, de la construcción de héroes. La confianza y la igualdad no pueden subsistir, escribe, “desde el momento que el derecho público otorga a un hombre, eminente por su virtud, honores especiales” (Spinoza, 2010: 240). Él arriba con frecuencia, en efecto, sólo en situaciones de crisis y, de acuerdo a sus victorias presentes o pasadas, un hombre eminente deviene tirano de su propio pueblo:

[...] en los momentos de extrema ansiedad para el Estado, cuando (como suele suceder) todos son presa de un terror de pánico, todos aprueban lo que les aconseja el miedo presente, sin pensar para nada en el futuro ni en las leyes. Todos los rostros se vuelven entonces hacia el varón célebre por sus victorias y le eximen de las leyes; y, dando con ello el peor ejemplo, le prorrogan el mando (*imperium*) y confían todos los asuntos públicos a su fidelidad. Esto, justamente, trajo la ruina del Estado romano (Spinoza, 2010: 242).

Solución de la más ilusoria y de la más peligrosa cuando se trata, por el contrario, para los ciudadanos, de no buscar la virtud salvadora en un hombre providencial sino, más bien, de construir la confianza, es decir, el equilibrio, la virtud, y la prudencia racional del Estado democrático en sí mismo. Un Estado que, en tiempos de crisis podría encontrar, en sí mismo y por sí mismo, en

sus instituciones, las soluciones adecuadas, sin dejarse llevar por las esperanzas y los miedos del momento presente⁷.

Es entonces una *despersonalización* radical lo que concibe Spinoza, con *administradores* de la república diametralmente opuestos a sus *dictadores* (Spinoza, 2012: 356-359). *Dictadores* contra los cuales la democracia debe protegerse: *primero*, suprimiendo la práctica del “secreto de Estado” que mantiene a la multitud en un estado de impotencia y de irresponsabilidad política (Spinoza, 2010: 171-174). Este “secreto”, escribe Spinoza, es incompatible con la confianza y la libertad común. *Segundo*, instaurando un sistema de asambleas muy vastas, en cada ciudad de preferencia, asambleas consideradas como sistemas vigilantes y de contra-poderes. Es así que, frente a un sistema de representación política que demanda “confiar” en los representantes, Spinoza prefiere un dispositivo de participación efectiva del mayor número en funciones de decisión común. Funciones que están estrictamente limitadas en el tiempo, en el ámbito de una asamblea suprema cuyos miembros son renovados en parte todos los años. Una asamblea fuertemente vigilada por una asamblea más restringida de ciudadanos cuyo rol es esencialmente el de vigilar el mantenimiento inviolable de los fundamentos de las leyes, esto en lo que respecta a “los Consejos y a los funcionarios estatales” (Spinoza, 2010: 195).

Spinoza rechaza la crítica de la complejidad y la lentitud de tal dispositivo sobre la base de la defensa de los principios de la vida en común y evocando, una vez más, la historia romana: “Pues, si mientras los romanos deliberan, se pierde Sagunto, al revés, mientras unos pocos lo deciden todo según su propio gusto, perecen la libertad y el bien común” (Spinoza, 2010: 230). La exigencia de los principios no debería hacer ceder los imperativos políticos a los imperativos técnicos, incluso en caso de urgencia.

No hay ningún idealismo ni ningún dogmatismo en esta defensa de principios, sino una exigencia de prudencia y de verdad que rechaza plegarse pragmáticamente al poder que, bajo la fachada de eficacia, elimina el ejercicio de la política de lo común en beneficio de la dominación por el abandono de la confianza común a la ambición de algunos.

Además, si Spinoza nos advierte contra las utopías y nos enseña, para pensar políticamente, un retorno a la experiencia, es decir, a la práctica, esto no significa que haya abandonado el lazo estructural de la política con la verdad y la certeza o la confianza que ella necesariamente encierra. Este lazo político, de la verdad y de la confianza lo encontramos en la idea misma de la virtud o de la prudencia intrínseca a ser construida, en y por las instituciones de la democracia y para su defensa, ya que no se trata solamente, en la construcción de la confianza común, de reparar simples medios técnicos, sino que se trata, para Spinoza, de construir verdaderamente una verdadera *causalidad adecuada*⁸ del Cuerpo común, es decir, el movimiento real de emancipación por el cual la potencia de la multitud alcanza su régimen de “adecuación” y a esta confianza políticamente equivalente a la *aquiescentia in se ipso* de la *Ética*. Ahora bien, este movimiento real de lo real, según el cual, en la conquista de la autonomía, una cosa cualquier produce y se produce en y por sus propios efectos es precisamente lo que Spinoza *concibe*, en su filosofía, como el procedimiento

7 “[...] quienes se imaginan que se puede inducir a la multitud o a aquellos que están absortos por los asuntos públicos, a que vivan según el exclusivo mandato de la razón, sueñan con el siglo dorado de los poetas o con una fábula. – Por consiguiente, un Estado cuya salvación depende de la buena fe de alguien y cuyos negocios sólo son bien administrados, si quienes los dirigen, quieren hacerlo con honradez, no será en absoluto estable. Por el contrario, para que pueda mantenerse, sus asuntos públicos deben estar organizados de tal modo que quienes los administran, tanto si se guían por la razón como por la pasión, no puedan sentirse inducidos a ser desleales o a actuar de mala fe. Pues para la seguridad del Estado no importa qué impulsa a los hombres a administrar bien las cosas, con tal que sean bien administradas. En efecto, la libertad de espíritu o fortaleza es una virtud privada, mientras que la virtud del Estado es la seguridad” (Spinoza, 2010: 87-88).

8 “Llamo causa adecuada a aquélla cuyo efecto puede ser percibido clara y distintamente por medio de ella misma. En cambio, llamo inadecuada o parcial a aquélla cuyo efecto no puede ser entendido por medio de ella sola”; “Digo que obramos cuando se produce algo en nosotros, o fuera de nosotros, de lo que somos causa adecuada; es decir, cuando de nuestra naturaleza se sigue, en nosotros o fuera de nosotros, algo que puede ser entendido clara y distintamente por medio de ésta sola. Y por el contrario digo que padecemos, cuando se produce en nosotros algo, o de nuestra naturaleza se sigue algo, de lo que somos solamente causa parcial” (Spinoza, 2022: 137).

mismo de la producción de la verdad. Un procedimiento que es también el de la certeza y/o de la confianza intrínseca que acompaña a esta producción.

La democracia no es así, para Spinoza, esa forma frágil, débil, de gobierno que conocemos hoy, a la cual se dice que debemos, razonablemente, acomodarnos, porque, si es, en efecto, el “peor de los regímenes”, lo es “a excepción de todos los demás ya intentados en el curso de la Historia”, ¡y que ha conducido a lo peor de lo peor! No. La democracia a construir (tal como Spinoza la concibe) implica, bien al contrario, en sí y por sí, la potencia misma, la exigencia misma y el rigor mismo que la verdad en sí misma, ya que es en sí y por sí –la democracia– que la confianza política puede efectivamente producirse como *Hilaritas*. Una confianza política correlativa a la certeza y a la alegría ética que acompañan necesariamente la producción de lo verdadero⁹. Porque se trata, en la construcción democrática potente que propone Spinoza, del movimiento real de lo real, de la autonomía o de la “libre necesidad”: de los pueblos, de los hombres, como así también de las ideas cuando son verdaderas.

BIBLIOGRAFÍA

- Bove, Laurent. “Introduction”. *Traité politique*. Spinoza. Paris: Le Livre de Poche, 2002.
- Bove, Laurent. “Hilaridade e contentamento íntimo”. *Psicopatologia: Clinicas de Hoje*. Org. David Calderoni. São Paulo: Via lettera, 2006.
- Bove, Laurent. **Espinosa e a psicología social**. *Ensaio de ontologia politica e antropogênese*. Belo Horizonte: Autêntica, 2010.
- Bove, Laurent. “Bêtes ou Automates. La différence anthropologique dans la politique spinoziste”. *Lectures contemporaines de Spinoza*. Dirs. Pierre-Francois Moreau, Claude Cohen-Boulakia y Mireille Delbraccio. Paris: PUPS, 2012.
- Bove, Laurent. **La estrategia del conatus**. *Afirmación y resistencia en Spinoza*. Buenos Aires: Cruce, 2014.
- Spinoza, Baruch. **Tratado político**. Madrid: Alianza, 2010.
- Spinoza, Baruch. **Tratado teológico-político**. Madrid: Alianza, 2012.
- Spinoza, Baruch. “Tratado de la reforma del entendimiento”. **Tratado de la reforma del entendimiento. Principios de la filosofía de Descartes. Pensamientos metafísicos**. Madrid: Alianza, 2014.
- Spinoza, Baruch. **Ética**. Buenos Aires: Colihue, 2022.



⁹ Dice en el “Tratado de la reforma del entendimiento”: “la forma del pensamiento verdadera debe residir en ese mismo pensamiento, sin relación a otros, y no admito como causa suya al objeto, sino que debe depender del mismo poder y naturaleza del entendimiento [...] La forma del pensamiento verdadero hay que buscarla, pues, en el pensamiento mismo y hay que deducirla de la naturaleza del entendimiento” (Spinoza, 2014: 133).



RESUMOS DOS ARTIGOS

CONSERVAÇÃO E MUDANÇA NA POLÍTICA DE ESPINOSA

ALEXANDRE PINTO MENDES

RESUMO

O artigo pretende tratar do tema da mudança política na obra Espinosana. Considerando a leitura que o filósofo faz das revoluções da sua época e do ceticismo quanto às insurreições, buscaremos apresentar uma hipótese de interpretação quanto as causas de tal leitura e, ao mesmo tempo, mostrar porque em certos casos as revoltas populares são positivamente avaliadas por Espinosa.

PALAVRAS-CHAVE

Espinosa. Política. Conservação. Mudança.

ABSTRACT

The article discusses the issue of political change in the works of Espinosa. Considering Espinosa's reading of the revolutions of his time and his skepticism about insurrections, we seek to present a hypothesis to interpret the causes of this reading and, at the same time, show why in certain cases popular revolts are positively evaluated by Espinosa.

KEY WORDS

Espinosa. Political. Conservation. Change.



O QUE VAN DEN ENDEN, PROFESSOR DE ESPINOSA, TEM EM COMUM COM A LUTA DE ESTUDANTES DA AMÉRICA LATINA?

FERNANDO BONADIA DE OLIVEIRA

RESUMO

O artigo pretende pensar como a figura de Van den Enden, professor de Espinosa, se relaciona com a luta de estudantes da América Latina a partir, principalmente, das ideias de “igualdade das inteligências” e de “discurso competente”.

PALAVRAS-CHAVE

Política espinosana. Educação latinoamericana. Van den Enden. Igualdade das inteligências. Discurso competente.

RESUMEN

El artículo tiene como objetivo pensar cómo la figura de Van den Enden, maestro de Spinoza, se relaciona con la lucha de estudiantes de la América Latina a partir, sobre todo, de las ideas de igualdad de las inteligencias e de discurso competente.

PALABRAS-CLAVE

Política espinosana. Educación Latinoamericana. Van den Enden. Igualdad de las inteligências. Discurso competente.



O PROBLEMA DA PROPRIEDADE PRIVADA E A LÓGICA ESPINOSISTA (PARTE 2)

João Abreu

RESUMO

Esta segunda parte do artigo almeja propor o problema da propriedade privada à obra de Espinosa e sua lógica a partir de duas questões centrais. Primeira: quais as diretrizes para reger o desejo do “meu” na produção do conhecimento, da liberdade e da política? Segunda: quais as diretrizes para reger o específico desejo de acumulação nas instituições da cidade? As considerações finais buscam dar unidade às duas partes do artigo e apontar hipóteses e caminhos para o prosseguimento da pesquisa.

PALAVRAS-CHAVE

Espinosa. Propriedade privada. Desejo.

ABSTRACT

This paper, in its second part, aims propose the problem of private property to the work of Spinoza and his logics, through two central questions. First: what are the guidelines to rule the desire of “my own” in the production of knowledge, liberty and politics? Second: what are the guidelines to rule the specific desire for accumulation in the institutions of the city? The final considerations seek to give unity to both parts of this paper and point out hypothesis e ways for the continuation of the research,

KEY-WORDS

Spinoza. Private property. Desire.



ALGUMAS CONSIDERAÇÕES SOBRE OS POSTULADOS DA ÉTICA DE SPINOZA RELATIVAMENTE AOS ELEMENTOS DE EUCLIDES

JORGE GONÇALVES DE ABRANTES

RESUMO

Examinaremos e discutiremos a natureza e o conteúdo dos postulados da *Ética* de Spinoza relativamente aos Elementos de Euclides. Nosso propósito principal consiste em assinalar que os postulados spinozanos são distintos e discrepantes dos postulados euclidianos em alguns aspectos significativos. A partir disso, apontaremos e consideraremos as diferenças e semelhanças que há entre o método geométrico euclidiano e o método geométrico spinozano, de maneira a problematizar a temática da presença do método geométrico na *Ética* de Spinoza.

PALAVRAS-CHAVE

Euclides. Elementos. Spinoza. *Ética*. Postulado. Método geométrico.

ABSTRACT

We will examine and discuss the nature and content of the postulates of the Spinoza’s Ethics in relation to Euclid’s Elements. Our main purpose is to point

out that the Spinozan postulates are distinct and discrepant from Euclidean postulates in some significant aspects. From this, we will point out and consider the differences and similarities that exist between the Euclidean geometric method and the Spinozano geometric method, in order to problematize the theme of the presence of the geometric method in Spinoza's Ethics.

KEYWORDS

Euclid. *Elements*. Spinoza. *Ethics*. Postulate. Geometric method.

**ACERCA DO ATRIBUTO E SUA DEFINIÇÃO EM ESPINOSA**

LUIS MARCELO RUSMANDO

RESUMO

A noção de atributo é objeto de questões por parte dos interlocutores de Espinosa, e de expressivas divergências entre seus comentadores. Estas, por sua vez, contextualizam-se no seio da discussão relativa ao monismo espinosano, visto que, segundo Espinosa, ao tempo em que Deus compreende substância única, além da qual nada pode existir nem ser concebido, Ele consiste de uma infinidade de atributos, cada um dos quais é infinitamente perfeito em seu gênero. Assim, é preciso explicar qual a relação entre Deus e seus atributos, ou, em outras palavras, como conciliar o uno (Deus) e o múltiplo ou diverso (atributos). Na tentativa de assumir essa empreitada, surgem, de modo geral, duas interpretações divergentes, as quais corroboram e fundamentam as suas posições na definição de atributo que Espinosa oferece na *Ética*. Enfatizando a intervenção do intelecto em tal enunciado, surge a primeira das interpretações, dita subjetivista, a qual sustenta que os atributos compreendem representações diversas operadas pelo intelecto, na medida em que este concebe a substância, a qual, em si mesma, permanece una e indivisível. Por sua vez, a segunda interpretação, dita objetivista, ao tempo em que evidencia a incompatibilidade da interpretação subjetivista, com vistas a outros aspectos do sistema espinosano, sustenta que os atributos existem objetivamente, como constituintes da essência da substância divina, fora do intelecto, o qual intervém na referida definição para constatar a inteligibilidade de Deus. No presente artigo, assim, propomos apresentar a clássica querela dos atributos, sob as perspectivas das correntes interpretativas subjetivista e objetivista, partindo da análise semântico-gramatical da definição de atributo da *Ética*. Longe de propormos apresentar uma resolução para a questão referida acima, quanto ao monismo espinosano, propomos evidenciar o seu contexto e a sua complexidade.

PALAVRAS-CHAVE

Espinosa. Deus. Atributos. Subjetivismo. Objetivismo.

ABSTRACT

The idea of attribute is object of questions by Spinoza's interlocutors, and raises a deep disagreement among Spinoza's scholars. The problem turns around the issue about Spinoza's monism. This is because, on the one hand, Spinoza thinks God comprises a single substance, beyond which nothing can exist or be conceived, but, on the other hand, He comprises an infinity of attributes, each one being infinitely perfect with respect to its genre. Thus, it is necessary to explain the relation between God and his attributes, that is, it is necessary to explain how to reconcile the one (God) and the multiple or diverse (attributes). The attempt to take on this task gave rise to two different

interpretations based on the definition of attribute offered in Spinoza's Ethics. The first interpretation arises from the focus on the intervention of intellect. This is the subjectivist interpretation, and it holds that attributes comprise different representations operated by the intellect, while the latter conceives the substance, which, in itself, remains one and indivisible. The second interpretation is the objectivist one. On the one hand, it claims that the subjectivist interpretation is incompatible with certain aspects of Spinoza's system; on the other hand, it maintains that the attributes exist objectively, as constituents of the essence of the divine substance. According to this view, attributes exist outside of the intellect, and the latter intervenes in the aforementioned definition to verify the intelligibility of God. In this paper, we will present the classical issue concerning attributes, taking into account both the subjectivist and the objectivist interpretations, and starting from the semantic-grammatical analysis of the definition of attribute in Ethics. Although we by no means intend to propose a solution to the aforementioned problem, we intend to highlight the context and complexity of Spinoza's monism.

KEYWORDS

Spinoza. God. Attributes. Subjectivism. Objectivism.



A RELAÇÃO SINONÍMICA DO CONCEITO DE MULTIDÃO NO *TRATADO TEOLÓGICO-POLÍTICO* DE SPINOZA: UMA LEITURA...

LUIZ COSTA

RESUMO

Como entusiastas do spinozismo, buscamos conhecer os efeitos pelas suas causas. Assim, nos aventuramos no pensamento de Spinoza para alcançar noções comuns sobre o conceito de multidão no *Tratado Teológico-político* (TT-p). Nosso objetivo é analisar a sinonímia que o conceito de multidão estabelece com outras formas discursivas. Com base na Filosofia da Linguagem e na Análise de Discurso, entendemos que a multidão mantém uma relação sinonímica com os termos ímpios, homens, povo, plebe e vulgo. Essa relação ocorre através da conveniência (semelhança gradativa) e da emulação (reconhecimento da aproximação entre as formas, mas estabelecendo uma distância). A substituição de uma forma pela outra pode ser direta (sem uso de pronomes), indireta (com uso de pronomes), por extensão da significação das formas ou através dos adjetivos que caracterizam cada uma das formas mencionadas.

PALAVRAS-CHAVE

Spinoza. *Tratado Teológico-político*. Multidão. Linguagem. Discurso.

RESUMEN

Como entusiastas del spinozismo, buscamos comprender los efectos a través de sus causas. Así, incursionamos en el pensamiento de Spinoza para alcanzar nociones comunes sobre el concepto de multitud en el *Tratado Teológico-Político* (TT-p). Nuestro objetivo es analizar la sinonimia que establece el concepto de multitud con otras formas discursivas. Con base en la Filosofía del Lenguaje y el Análisis del Discurso, entendemos que multitud mantiene una relación sinónima con los términos ímpios, hombres, pueblo, plebe y vulgar. Esta relación se da por conveniencia (similitud gradual) y por emulación (reconocimiento de la proximidad entre formas, pero estableciendo una distancia). La sustitución de

una forma por otra puede ser directa (sin uso de pronombres), indirecta (con uso de pronombres), por extensión del significado de las formas o a través de los adjetivos que caracterizan a cada una de las formas mencionadas.

PALABRAS-CLAVE

Spinoza. *Tratado teológico-político*. Multitud. Idioma. Discurso.



SPINOZA-MEYER Y LA ESTRUCTURA ARGUMENTATIVA CONTRA LAS PROPOSICIONES TRINITARIAS: UN ENIGMA LÓGICO-ONTOLÓGICO EN LA CARTA 12^a

RODRIGO MIGUEL BENVENUTO

RESUMEN

El objetivo de este artículo consiste en evidenciar la trama argumentativa sobre la cual se constituye la crítica de Spinoza a las proposiciones teológicas en torno a la Trinidad y aquellas que afirman una personalidad en Dios. En este sentido, la carta 12A, descubierta en 1975, permitió esclarecer algunos aspectos fundamentales de la labor que Lodewijk Meyer llevó a cabo como editor final de los Principios de la Filosofía de Descartes y su apéndice, los Pensamientos metafísicos. Nuestra investigación se propone relevar la importancia que adquiere, en este contexto de la crítica a la Trinidad y personalidad divina, la carta 12A a fin de destacar, en las críticas que lleva a cabo Spinoza, la influencia del reformismo lógico. En efecto, a partir de la lectura de Keckermann, Heereboord y Clauberg, podemos identificar las herramientas conceptuales necesarias que utilizará Spinoza para desarticular las tesis teológicas de la *communicatio idiomatum* y la adjudicación de una personalitas a Dios.

PALABRAS CLAVE

Communicatio idiomatum. Personalitas. Inmanencia. Ontología. Lógica reformista.

ABSTRACT

The objective of this article is to focus on the argumentative plot on which Spinoza's criticism of the theological propositions around the Trinity and that affirm a personality in God is constituted. In this sense, letter 12A, discovered in 1975, made it possible to clarify some fundamental aspects of the work that Lodewijk Meyer carried out as the final editor of Descartes' Principles of Philosophy and its appendix, the Metaphysical Thoughts. Our research aims to highlight the importance that letter 12A acquires, in this context of criticism of the Trinity and divine personality, by emphasize, in the criticisms carried out by Spinoza, the influence of logical reformism. Indeed, from reading Keckermann, Heereboord and Clauberg, we can identify the necessary conceptual tools that Spinoza will use to dismantle the theological theses of *communicatio idiomatum* and the attribution of a personalitas to God.

KEYWORDS

Communicatio idiomatum. Personalitas. Immanence. Ontology. Logical Reformism.



DEUS SIVE NATURA: NOTAS SOBRE O CONCEITO DE DEUS EM SPINOZA

RUDINEI ZORZO

RESUMO

Spinoza apresenta o conceito de Deus em seu livro mais famoso a *Ética* demonstrada à maneira dos geômetras. Nele afirma que, afora Deus, nada pode ser dado nem concebido e que, tudo o que existe, existe em Deus, sem Deus nada pode ser, nem pode ser concebido. Com essa afirmação Spinoza apresenta uma concepção panteísta de Deus e da Natureza. Nos Pensamentos Metafísicos, ele escreve que tudo depende da Substância divina, Deus, na qual tudo está contido. O autor diz que Deus e a Natureza são a mesma e única coisa, porém, compreende por Natureza meramente, os atributos e modos de Deus, pois nada pode ser dado nem ser concebido sem Deus. E, como tudo o que existe, existe em Deus, portanto, Natureza e Deus são a mesma coisa.

PALAVRAS-CHAVE

Deus. Spinoza. Natura. Deus sive Natura.

ABSTRACT

Spinoza presents the concept of God in his most famous book *Ethics* demonstrated in the manner of geometricians. In it he states that, apart from God, nothing can be given or conceived and that everything that exists, exists in God, without God nothing can be or be conceived. With this statement, Spinoza presents a pantheistic conception of God and Nature. In the *Metaphysical Thoughts*, he writes that everything depends on the divine Substance, God, in which everything is contained. The author says that God and Nature are the same and unique thing, however, he understands by Nature merely the attributes and modes of God, as nothing can be given or conceived without God. Moreover, like everything that exists, exists in God, therefore, Nature and God are the same thing.

KEYWORDS

God. Spinoza. Natura. Deus sive Natura.

**LA CRÍTICA DE ŽIŽEK A DELEUZE SOBRE SPINOZA**

SERGIO ESPINOSA PROA

RESUMEN

La crítica de Slavoj Žižek a Gilles Deleuze es parte de los combates actuales por extraer del Idealismo alemán las consecuencias más extremas. Lo primero es hacer notar un hecho: si la filosofía está bloqueada –por la ciencia o por la política– buscará acomodo en otra parte: la literatura, la antropología, la sociología, los estudios culturales... La diferencia entre intercambio y encuentro es que, aparte de traumático, el segundo es raro. La tesis principal es que no hay uno sino dos Deleuze: uno crítico y otro capitalista. Y que el segundo es más interesante –por cuestiones de fertilidad, a pesar de todo– que el primero. Su crítica de base, ello no obstante, parece sólida: Deleuze piensa que la percepción (humana) es más rica que lo real (lacaniano). Deleuze no es un historicista, y eso le honra. Piensa que hay un novum, un acontecimiento que rompe el tiempo. Por tanto, es (casi) un cristiano. Casi un Chesterton: el sol es nuevo cada día. Esto lo salva de reduccionismos fáciles; no se trata de pensar cómo una máquina

puede imitar a la mente, sino cómo la mente puede incorporarse máquinas. El ciberántropo no está reemplazado por la máquina, sino que ésta se conecta con el hombre de carne y hueso.

PALABRAS CLAVE

Spinoza. Deleuze. Žižek. Crítica. Cristianismo.

ABSTRACT

Slavoj Žižek's critique of Gilles Deleuze is part of today's struggles to draw the most extreme consequences from German idealism. The first thing to note is a fact: if philosophy is blocked –by science or by politics– it will seek accommodation elsewhere: literature, anthropology, sociology, cultural studies... The difference between exchange and encounter is that, apart from traumatic, the second is rare. The main thesis is that there is not one but two Deleuze: one critical and one capitalist. And that the second one is more interesting –for reasons of fertility, despite everything– than the first. His basic critique, however, seems solid: Deleuze thinks that (human) perception is richer than the real (Lacanian). Deleuze is not a historicist, and that honors him. He thinks there's a novum, an event that breaks time. Therefore, he is (almost) a Christian. Almost a Chesterton: the sun is new every day. This saves him from easy reductionisms; it is not a question of thinking how a machine can imitate the mind, but how the mind can incorporate machines. The cyberanthropist is not replaced by the machine, but the machine connects with the man of flesh and blood.

KEY WORDS

Spinoza. Deleuze. Žižek. Critique. Christianity.



EMENDA E DEMOCRACIA: APROXIMAÇÕES ENTRE ESPINOSA E VAN DEN ENDEN

VICTOR FIORI AUGUSTO

RESUMO

O objetivo deste artigo é aproximar as filosofias de Espinosa e de Van den Enden a partir do conceito de emenda e(m) sua relação com a democracia.

PALAVRAS-CHAVE

Emenda. Democracia. Política. Espinosa. Van den Enden.

ABSTRACT

The aim of this article is to bring closer the philosophies of Spinoza and Van den Enden based on the concept of emendation and/in its relation to democracy.

KEYWORDS

Emendation. Democracy. Politics. Spinoza. Van den Enden.





COMO PUBLICAR

A Revista Conatus - Filosofia de Spinoza 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 - Filosofia de Spinoza** permanecem com o autor, havendo apenas a cessão do direito de primeira publicação à nossa revista. No caso do texto ser publicado noutras revistas ou livros, solicitamos que o autor cite a **Revista Conatus - Filosofia de Spinoza** 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 - Filosofia de Spinoza** 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 - Filosofia de Spinoza** será editada anualmente, no mês de janeiro a março do ano seguinte. Os textos recebidos e aprovados até o dia 30 de novembro serão incluídos na edição da **Revista Conatus - Filosofia de Spinoza** do ano em que foram recebidos. Os textos recebidos após esta data serão incluídos na edição do ano seguinte.



PROCESSO DE SUBMISSÃO DE ARTIGOS/TRADUÇÕES/RESENHAS/ENSAIOS

Os textos devem ser submetidos através do site da **Revista Conatus - Filosofia de Spinoza** <<https://revistas.uece.br/index.php/conatus>>, 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, e facilitar o trabalho de editoração final da *Comissão Editorial*, solicitamos aos autores que irão submeter seus textos à **Revista Conatus - Filosofia de Spinoza**, 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) ou *Times new-roman*, 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 EDITOR DE TEXTO). As entradas dos parágrafos devem ser automáticas e estarem tabuladas em 1,0 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 *Résumé* ou *Abstract* e *Mots-Clés* ou *Keywords* com as mesmas formatações.
- 4** No ato da submissão do texto, 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: DELEUZE, Gilles. **Crítica e Clínica**. Tradução de Peter Pál Pelbart. 1. ed. Rio de Janeiro: 34, 1997. (Coleção Trans). p. 156-170.

6.5 CAPÍTULOS DE LIVRO COM AUTOR ESPECÍFICO

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

6.6 TEXTOS CONSULTADOS NA INTERNET

COLERUS, Jean. **Vida de Spinoza: por Colerus**. Tradução de Emanuel Angelo da Rocha Fragoso. Disponível em: <<http://benedictusdespinoza.pro.br/biografias-de-spinoza-colerus.html>>. Acesso em: 18 dez. 2023.

6.7 PREFÁCIO E OUTRAS PARTES COM AUTOR ESPECÍFICO

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



ESTA OBRA FOI COMPOSTA PELA ARGENTUM NOSTRUM EM
ANTIQUE NO 14, CASLON OPEN FACE, BWGRKL, DAVYS
DINGBATS 1, CHARTER BT, PCORNAMENTS E SIGNS MT
EM FORMATO PDF PARA O GT BENEDICTUS DE SPINOZA
EM JANEIRO DE 2024.