Cadernos Espinosanos

ESTUDOS SOBRE O SÉCULO XVII

n. 39 jul-dez 2018 ISSN 1413-6651



Cadernos Espinosanos

Cadernos Espinosanos

ESTUDOS SOBRE O SÉCULO XVII

n. 39 jul-dez 2018 ISSN 1413-6651

publicação do grupo de estudos espinosanos
e de estudos sobre o século xvii

universidade de são paulo
reitor Prof. Dr. Vahan Agopyan
Vice-Reitor Prof. Dr. Antonio Carlos Hernandes
fflch - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas
Diretora Profa. Dra. Maria Arminda do Nascimento Arruda
Vice-Diretor Prof. Dr. Paulo Martins

departamento de filosofia
chefe Oliver Tolle
vice-chefe Alex Campos de Moura
coord. do prog. de pós-graduação Moacyr Novaes

endereço para correspondência
Profa. Marilena de Souza Chaui
a/c Grupo de Estudos Espinosanos
Departamento de Filosofia – usp
Av. Prof. Luciano Gualberto, 315
05508-900 – São Paulo-sp – Brasil
telefone 0 xx 11 3091-3761 – Fax 0 xx 11 3031-2431
e-mail cadernos.espinosanos@gmail.com

www.revistas.usp.br/espinosanos

A Comissão Editorial reserva-se o direito de aceitar, recusar ou reapresentar o original ao autor com sugestões de mudanças.

EDITORA RESPONSÁVEL INSTITUCIONAL Marilena de Souza Chaui

EDITORES RESPONSÁVEIS Tessa Moura Lacerda
Silvana de Souza Ramos
Luís César Oliva

COMISSÃO EDITORIAL Barbara Lucchesi Ramacciotti, Sacha Zilber Kontic, José Marcelo Siviero, Paula Bettani Mendes de Jesus, Celi Hirata, Juarez Rodrigues, Henrique Piccinato Xavier, Elizete Waughan da Silva, Ricardo Polidoro Mendes, Nastassja Saramago de Araujo Pugliese

CONSELHO CIENTÍFICO Atilano Domínguez (Univ. de Castilla-La Mancha), Diego Tatián (Univ. de Córdoba), Diogo PiresAurélio (Univ. Nova de Lisboa), Franklin Leopoldo e Silva (USP), Homero Santiago (USP), Jacqueline Lagrée (Univ. de Rennes), Maria das Graças de Souza (USP), Olgária Chain Féres Matos (USP), Paolo Cristofolini (Scuola Normale Superiore de Pisa) e Pierre-François Moreau (École Normale Supérieure de Lyon), Chantal Jaquet (Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne), Vittorio Morfino (Universitá degli studi di Milano - Bicocca), Sebastian Torres (Universidad Nacional de Cordoba-UNC)

PARECERISTAS Alfredo Gatto, André Menezes Rocha, Cíntia Vieira da Silva, David Calderoni, Edmilson Menezes, Eduardo de Carvalho Martins, Eduino José de Macedo Orione, Fabio Cristiano de Moraes, Fernando Antunes, Fernando Dias Andrade, Herivelto Pereira de Souza, Isadora Bernardo Prévide, Leandro Hollanda, Luciana Zaterka, Marcos Ferreira de Paula, Maria Jimena Solé, Mariana de Gainza, Mônica Loyola Stival, Patrícia Aranovich, Roberto Bolzani Filho, Rodrigo Hayasi Pinto, Sérgio Xavier Gomes de Araújo

DESIGN Henrique Piccinato Xavier

SUMÁRIO

ARTIGOS

QUAESTIO DE INFINITO. EL PROBLEMA DE LA TEMPORALIDAD EN LA CARTA 12 A MEYER 15
Guillermo Sibilia

VICO E ESPINOSA: SOBRE AS VICISSITUDES DAS LÍNGUAS 45
Fran de Oliveira Alavina

O CONCEITO DE JUSTIÇA EM MARILENA CHAUI 65
Fernando Dias Andrade

O PROBLEMA DO MONISMO EM ESPINOSA 107
Luis Marcelo Rusmando

ALGUNS ELEMENTOS DE ESPINOSA NAS FILOSOFIAS DE MARX E DELEUZE 125
Benito Maeso

O VULGO E A INTERPRETAÇÃO DA OBRA DE ESPINOSA 141
Antonio David

ÊTRE APTE CHEZ SPINOZA: ENTRE REFUS DE LA TÉLÉOLOGIE CLASSIQUE ET AUTO-ORGANISATION 163

SER APTO SEGUNDO ESPINOSA: ENTRE A RECUSA DA TELEOLOGIA CLÁSSICA E A AUTO-ORGANIZAÇÃO
Vincent Legeay

AS DOUTRINAS DO "HEN KAI PAN": GIORDANO BRUNO E ESPINOSA NA LEITURA DE F. H. JACOBI 215
Juliana Ferraci Martone

245 A ESPECIFICIDADE DOS AFETOS DIRECIONADOS A OUTROS SERES AFETIVOS NO LIVRO III DA ÉTICA DE ESPINOSA
Vinícius Xavier Hoste

273 TRACTATUS THEOLOGICO-POLITICUS: SPINOZA E SUAS HERESIAS
Ravena Olinda Teixeira

287 O DIREITO DE RESISTÊNCIA EM SPINOZA E A INSTITUCIONALIZAÇÃO DO DECRETO Nº 8243/14
Dorival Fagundes Cotrim Júnior

317 DO COMUM À COMUNIDADE: A VIDA EM SOCIEDADE NA ÉTICA IV
Ricardo Polidoro Mendes

339 MÚLTIPLOS QUE CONSTITUEM A UNIDADE: OS CONCEITOS LEIBNIZIANOS DE SUBSTÂNCIA – DA NOÇÃO COMPLETA À MÔNADA EXPRESSIVA
André Gomes Quirino

373 DO INDIVÍDUO AGENTE À UNIDADE DO MÚLTIPLO: A SUBSTÂNCIA EM LEIBNIZ
Vítor Beghini Barros

TRADUÇÃO
391 DA VERDADEIRA THEOLOGIA MYSTICA
Leibniz

425 NOTÍCIAS

APRESENTAÇÃO

O novo número dos Cadernos Espinosanos traz uma tradução inédita de *Da Verdadeira Theologia Mystica* de Leibniz, além de dois belos artigos sobre a noção de substância neste filósofo. Traz também mais um desdobramento das homenagens à professora Marilena Chaui, por ocasião da recepção do título de Professora Emérita da FFLCH-USP, agora abordando o conceito chauiano de Justiça. O núcleo desta edição, porém, é mesmo o pensamento do filósofo que dá nome a esta publicação. Há onze artigos sobre Espinosa, incluindo dois em língua estrangeira, que tratam dos mais variados aspectos da obra. Da querela sobre os atributos à discussão sobre o infinito; da discussão sobre o direito de resistência até o papel de Espinosa no debate biológico contemporâneo; além das pontes entre o pensamento de Espinosa e outros pensadores, como Vico, Jacobi, Marx e Deleuze.

Boa leitura!

Os Editores

Cadernos Espinosanos



ESTUDOS SOBRE O SÉCULO XVII

n. 39 jul-dez 2018 ISSN 1413-6651

IMAGEM Detalhe de *As ruelas de Delft* pintada por Johannes Vermeer em 1658.

QUAESTIO DE INFINITO: EL PROBLEMA DE LA TEMPORALIDAD EN LA CARTA 12 DE SPINOZA

Guillermo Sibilia

Professor, Universidad de Buenos Aires,
Buenos Aires, Argentina
guillermosibilia@gmail.com

RESUMO Na carta 12 de sua correspondência, Spinoza expõe sua concepção do infinito atual. Nesse contexto, ele desenvolve certos aspectos de sua ontologia de imanência, assim como o significado que para ele possuem os conceitos de eternidade, duração e tempo. Este texto torna-se então central para qualquer estudioso da questão da temporalidade em Spinoza. Nosso autor distancia-se da perspectiva cartesiana que, na mesma questão, expôs —não sem críticas— nos Princípios da Filosofia Cartesiana e nos Pensamentos Metafísicos, ambos publicados em 1663. Neste artigo nos propomos estudar a distinção entre duração e tempo, para sublinhar a perspectiva propriamente spinozista da carta 12, e assim mostrar o significado que para Spinoza esses conceitos possuem no contexto de uma discussão científica sobre o infinito atual.

PALAVRAS-CHAVE Ciência, Infinito, Duração, tempo, divisibilidade, descontinuidade

INTRODUCCIÓN

Para cualquier lector interesado en el problema que plantea la comprensión de los conceptos de eternidad, duración y tiempo en la obra de Spinoza, la carta que el filósofo holandés envió a su amigo Lodewijk Meyer el 20 de Abril de 1663 ocupa un papel central por diversos motivos. Por un lado, porque se refiere explícitamente a la cuestión de la temporalidad, vinculándola directamente con su ontología, y abriendo de esa forma el camino para la doctrina que expone de manera cabal en la *Ética*, es decir, en lo que podemos considerar su filosofía madura y por así decir "definitiva". Por otro lado, porque la perspectiva que caracteriza a la misiva manifiesta un desplazamiento importante en relación con la otra obra en donde Spinoza se dedica de manera explícita al problema de la temporalidad: los *Principios de filosofía de Descartes* y su Apéndice, los *Pensamientos metafísicos,* publicados también en 1663. Sin embargo, quien estudia la carta 12 sabe que, a pesar de ese desplazamiento, el tema de fondo en ambos escritos es el mismo: la naturaleza y los "tipos" de infinito, la divisibilidad temporal, lo continuo y discontinuo. De hecho, la distinción entre la duración y la eternidad que presenta la misiva se opera a partir de la misma distinción que exponía Spinoza como su fundamento en los *Pensamientos metafísicos*, a saber: existencia necesaria/existencia posible-actual. Precisamente por eso, la epístola "sobre el infinito" —tal como es conocida por los mismos corresponsales de Spinoza— es un texto de transición, cuyo discurso bisagra señala simultánea y paradójicamente un cambio de perspectiva y la continuación de una misma problemática.

En este artículo nos proponemos interrogar esa característica de la carta, prestando especial atención a la doctrina sobre la temporalidad que en ella expone Spinoza. Intentaremos dar una respuesta a las siguientes preguntas: ¿cuál es la innovación de la misiva en lo que respecta a las definiciones de eternidad, duración y tiempo? ¿En qué consiste el cambio de perspectiva que la caracteriza si tenemos en cuenta la filosofía posterior de Spinoza? ¿Qué agrega ese cambio de perspectiva a esa "misma" cuestión de fondo, tan importante en la obra publicada en 1663? Nuestro objetivo

es entonces mostrar que, si bien la duración y el tiempo mantienen el mismo estatus ontológico que en la publicación mencionada, el cambio de perspectiva modifica tanto la comprensión de la naturaleza de la divisibilidad de la primera, como también la función asignada al segundo en una filosofía como la de Spinoza, cuyo horizonte es el ético.

El precedente: la definición de la eternidad, la duración y el tiempo en los pensamientos metafísicos

Spinoza publicó sólo una obra con su nombre: los Principios de filosofía de Descartes, acompañados de un breve pero muy importante Apéndice, titulado Pensamientos metafísicos. Se trata de una obra paradójica, en la que nuestro autor sigue una estrategia particular que consiste en exponer el pensamiento de otro (Descartes) y, simultáneamente, en dar forma a través de ello a su propia filosofía. Como si la filosofía cartesiana fuera el puente que es necesario cruzar para alcanzar un terreno filosófico personal y adecuado. Dicho de otra forma, cuando estudiamos la obra publicada en 1663 observamos que la filosofía de Descartes se le aparece a Spinoza como una herencia que es necesario retomar para producir un sistema irreductible a aquella. No es pues la creación ex nihilo de un sistema de pensamiento lo que está en obra: es la progresiva demarcación conceptual, y la conquista de un espacio de reflexión correspondiente a la crítica inmanente que sostiene la escritura. En este sentido, los escritos que reúne la publicación de 1663 no son el ejemplo de una simple obra pedagógica: expresan al contrario una posición filosófica y una orientación personal, aunque en formación y escondida en los pliegues de una escritura aparentemente neutral. En este contexto, en el cuarto capítulo de la primera parte de los Pensamientos metafísicos, Spinoza define qué es la eternidad, qué es la duración y qué es el tiempo en los siguientes términos:

> *Qué es la eternidad*. De la eternidad hablaremos después más ampliamente. Aquí sólo decimos que es el atributo con el que concebimos la existencia infinita de Dios.
>
> *Qué es la duración*. Por su parte, la duración es el atributo con el que concebimos la existencia de las cosas creadas, en cuanto perseveran en su existencia real (*in sua actualitate perseverant*). De ahí se sigue que la duración no se distingue, más que por la razón, de la existencia total de una cosa. Ya que cuanto se detrae de la duración de una cosa se detrae necesariamente también de su existencia. Y para determinar esta última, la comparamos con la duración de otras cosas, que poseen un movimiento cierto y determinado, y esta comparación se llama tiempo.
>
> Qué es el tiempo. El tiempo no es, pues, una afección de las cosas, sino un simple modo de pensar o, como ya dijimos, un ente de razón; en efecto, es el modo de pensar (modus cogitandi) que sirve para explicar la duración (duratione explicandae inserviens). Acerca de la duración hay que señalar aquí algo de que haremos uso después, cuando hablemos de la eternidad, a saber, que se concibe como mayor o menor y como si constara de partes (& quasi ex partibus componi) y que, además, sólo es atributo de la existencia y no de la esencia (SPINOZA, 2006, p. 256)

En el marco del discurso de la ontología de la creación que adopta superficialmente Spinoza en la obra de 1663, y dada su aparente voluntad de mantenerse fiel al discurso cartesiano, los conceptos de eternidad, duración y tiempo tienen el mismo estatuto ontológico que en Descartes: la primera es remite en efecto a la existencia infinita de Dios, la duración es un "atributo" de la existencia de las cosas creadas, y el tiempo es un "modo de pensar", es decir una afección del pensamiento que sirve para "explicar" la duración[1]. Las concepciones siguen como vemos un esque-

1 Por supuesto, Spinoza no deja de criticar ciertos aspectos de la concepción cartesiana que no resuelven para él los problemas de las definiciones escolásticas. En los *Pensamientos metafísicos* podemos por ejemplo encontrar una crítica velada a la concepción cartesiana de la existencia divina, que Descartes a veces llama "duración

ma rígido que, sobre la base de la división del ser —en ser necesario y ser posible— reproduce la división fuerte entre la eternidad divina y la duración de las cosas creadas.

Señalemos entonces brevemente los aspectos más importantes de la concepción que expone el filósofo holandés en la obra de 1663, aquellos que nos servirán para comprender mejor la perspectiva singular de la carta 12. Para comenzar, observemos que, además de identificar la existencia actual de las cosas creadas con su duración, Spinoza sostiene —en la definición de tiempo— que aquella se concibe mayor o menor y "como si constara de partes". Esto significa que para nuestro autor no hay en la naturaleza instantes indivisibles: siempre puede concebirse una duración más corta. Lo mismo sucede con el tiempo, que es una cantidad homogénea, una magnitud que surge de la determinación de la duración y de la comparación con otras duraciones. Spinoza parece pues considerar que la divisibilidad de la duración (y la del tiempo que depende de aquella) es una característica que le pertenece, por así decir, intrínsecamente. Ahora bien, no debemos olvidar por otra parte que en estos escritos, fiel a la perspectiva cartesiana en que se inscribe la obra, el filósofo holandés no deja de poner el acento en la "posibilidad" de dividir la duración y el tiempo por motivos precisos, a saber: su voluntad de fundamentar en el entendimiento puro (esto es, independiente de la imaginación) la ciencia físico-matemática fundada por Descartes. En este contexto, entonces, además de sostener que la duración se concibe "como si" tuviera partes, afirma que el tempus es un "ente de razón" que permite "explicar" la duración, esto es, la cantidad de tiempo que dura el movimiento de los cuerpos (Spinoza, 2006). Sólo cuando lo concebimos de esa forma, como divisible al infinito en tanto cantidad abstracta, es el tiempo compatible con la física matemática de raíz cartesiana.

indefinida" y otras veces "eternidad".

LA ONTOLOGÍA DEL INFINITO, O LA ESPECIFICIDAD DE LA DISTINCIÓN ENTRE LA ETERNIDAD, LA DURACIÓN Y EL TIEMPO EN LA CARTA A MEYER DE 1663

Por lo que dice al principio Spinoza, es indudable que la cuestión del infinito ("*quaestio de infinito*") comprendía una serie de problemas que le había propuesto su amigo Meyer, quien por eso se revela como un corresponsal privilegiado en relación con los temas que tratamos aquí[2]. El autor de esta célebre carta, entonces, va a cumplir el deseo de su amigo y le va a expresar algunas de *sus* ideas sobre el infinito y sobre los malentendidos que se derivan de éste cuando no es correctamente analizado. Con mucha claridad y exhibiendo un espíritu si no pedagógico (como en la obra de 1663), sí por lo menos decididamente abierto y comunicativo de una perspectiva personal y hondamente meditada, Spinoza comienza declarando que las dificultades sobre el infinito se desprenden de tres confusiones frecuentes, que a su vez nacen del hecho de que no se distinguen cosas que deberían ser cuidadosamente distinguidas. En primer lugar, en efecto, las dificultades emergen porque no se diferencia aquello que es infinito por su propia naturaleza o definición y aquello que no tiene límites, no en virtud de su esencia, sino de su causa. En segundo lugar, porque no se diferencia entre aquello que se dice infinito (*quod infinitum dicitur*) porque carece de límites y aquello cuyas partes, aunque conocemos su máximo y su mínimo, no podemos representar mediante número alguno. Y finalmente, porque no se distingue aquello que sólo se puede entender y aquello que se puede entender pero también imaginar. Como señala Marilena Chaui (1999), la primera distinción (o confusión) alude al infini-

2 "Usted me pide que le comunique mis ideas sobre el infinito, y lo hago con muchísimo gusto" (SPINOZA, 1988, p. 130). Meyer es el autor del Prólogo que encabeza la publicación de 1663, en la que —como señalamos— Spinoza discute contra la escolástica y el cartesianismo ciertas cuestiones de la metafísica general y especial, entre las que se cuentan el problema de la existencia divina y la de las cosas creadas, importantes en la comprensión de la doctrina de la temporalidad spinoziana.

to concebido en función de la relación entre la esencia y la existencia por un lado (infinito *ut absolute*, que concierne a la sustancia y a los atributos que constituyen su esencia), y entre la esencia/existencia y la fuerza de su causa por el otro (infinito *ut respective*, que se refiere a lo que la *Ética* llamara "modos infinitos"). En cambio, la segunda distinción (o confusión) concierne al infinito como propiedad de la "cantidad"; distinción ésta que permite hablar de órdenes divergentes de infinitud sin referirlos al número, es decir, sin que ningún número pueda expresar ese infinito puesto que por definición el número es finito y discreto, y separa lo inseparable. Finalmente, la tercera confusión indica algo que el lector de la obra de 1663 ya conoce, a saber: las complicaciones surgidas de no distinguir rigurosamente el conocimiento imaginativo del intelectual. En síntesis, entonces, mientras que la primera distinción ontológica separa —o mejor, diferencia— la sustancia-atributos de sus modos infinitos (inmediatos y mediatos), la segunda separa —o, nuevamente, diferencia— la sustancia -atributos-modos infinitos (mediatos e inmediatos) de la infinidad de los modos finitos que necesariamente produce aquella autoproduciéndose en un movimiento eterno, y que son por eso las determinaciones concretas de la potencia infinita.

Spinoza agrega más adelante que estas dificultades pueden ser erradicadas si se evitan esas confusiones y se comprende la verdadera naturaleza del infinito en acto; es decir, en otras palabras, si se comprende por un lado cuál infinito no se puede dividir en partes y cuál puede serlo sin contradicción, y, por el otro, cuál infinito puede ser concebido como mayor que otro sin contradicción y cuál no puede ser equiparado a número alguno. Para ello hay que ser cauteloso tanto en relación con las *distinciones ontológicas* como con las *epistemológicas* y sus consecuencias. En efecto, el fundamento del razonamiento spinoziano en la carta consiste en el esclarecimiento de la verdadera diferencia que hay entre la sustancia y los modos por un lado, y entre la imaginación y el entendimiento por el otro. Spinoza obviamente era consciente de esto; y por eso, antes de resolver las

dificultades mencionadas, considera necesario exponer "brevemente" los conceptos de sustancia, modo, eternidad y duración. Allí escribe:

> Respecto a la sustancia, quisiera indicar lo siguiente: 1) A la esencia de la *sustancia* pertenece la existencia, es decir, que de su sola esencia o definición se sigue que existe; lo cual, si no me falla la memoria, le he demostrado antes, de viva voz y sin acudir a otras proposiciones. 2) Del primer punto se sigue que la sustancia no es múltiple, sino que sólo existe una de la misma naturaleza. 3) Ninguna sustancia puede ser entendida sino como infinita. A las afecciones de la sustancia las llamo *modos*, y su definición, por cuanto no es la misma definición de la sustancia, no puede implicar existencia alguna. De ahí que, aun cuando existan, podemos concebirlos como no existentes; de donde se sigue, además, que, mientras nos atengamos a la esencia de los modos y no prestemos atención al orden de toda la naturaleza, del hecho de que los modos ya existan no podemos concluir que existirán o no después ni que existieron antes o no. De donde se desprende claramente que nosotros concebimos la existencia de la sustancia como totalmente diversa de la existencia de los modos. De aquí se deriva la diferencia entre la *eternidad* y la *duración*. Pues por la duración sólo podemos explicar la existencia de los modos, mientras que la existencia de la sustancia se explica por la fruición de existir o, forzando el latín, de ser (SPINOZA 1988, pp. 130-131).

Un primer aspecto que podemos resaltar es que estas premisas ontológicas invalidan todo resquicio de cartesianismo, todavía presente en la publicación de 1663. Ahora *la sustancia es una y única* y a su esencia pertenece la existencia; y, más significativo aún, la sustancia sólo puede entenderse como *infinita*. Lo cual también podría expresarse diciendo que el infinito en acto únicamente puede entenderse a partir de la sustancia. Al mismo tiempo, los *modos son afecciones de la sustancia infinita*; esto es sumamente importante, ya que si bien su esencia o definición no implica la existencia necesaria[3], en el marco de esta ontología, la fuerza por la que se

3 Spinoza ya no dice como en los *Pensamientos metafísicos* (2006) que la esencia de las cosas creadas (ahora simplemente modos) implica sólo una existencia "posible". El

mantienen en la existencia no es más exterior sino que es interior. Esto significa que la *existencia modal* depende de algo infinito por su causa, que no es trascendente y mucho menos contingente. Es decir, en otras palabras, la diferencia ontológica entre Dios y las cosas creadas, si todavía podemos llamarlas así, no implica una relación causal de exterioridad, ni tampoco la necesidad de postular un Ser benevolente que actúa por libre voluntad.

Evidentemente, esto tiene consecuencias importantes en la comprensión del significado que adquieren los conceptos temporales (eternidad, duración y tiempo). Por eso el pasaje citado de la carta nos parece central para comprender la concepción propiamente spinozista de la temporalidad, pero sobre todo su evolución desde la obra de 1663 hasta —pero también más allá de— la carta sobre el infinito. A través de una lectura atenta, en efecto, descubrimos que los conceptos fundamentales de su ontología de la inmanencia (la sustancia y los modos) son traducibles en términos temporales: la existencia propia de la sustancia es la *eternidad* y la de los modos la *duración* (MORFINO, 2005).

Ahora bien, es forzoso notar asimismo que en el marco de la exposición de su propio pensamiento, los conceptos de eternidad y duración no serán más definidos como "atributos" con los cuales se conciben dos tipos de existencia absolutamente irreductibles, como sucedía en el cuarto capítulo de los *Pensamientos metafísicos*. Como sabemos, el término "atributo" tiene en la filosofía de Spinoza un significado técnico que impide su utilización en ese sentido. Si bien hay una evidente continuidad entre aquella obra y la carta 12, ahora la "eternidad" y la "duración" dejan de ser conceptos que indican "universos" irreductibles entre los cuales se re-

orden inmanente, eterno y necesario de la sustancia se afirma absolutamente. Según Deleuze (1996), en Spinoza las esencias de los modos nunca pueden ser "posibles" sino que tienen una existencia absolutamente actual, que sin embargo no se confunde con la existencia del modo, y que les corresponde en virtud de su causa, esto es, de Dios o la sustancia. Y agrega algo que revelará la carta 12, a saber, que la única manera de asimilar la esencia de modo con un "posible" es considerándola "abstractamente", es decir, separada de su causa.

parten los seres, Dios y las cosas creadas, e incluso, desde cierto aspecto, la sustancia y los modos. En este sentido, ellos devienen exclusivamente "modos de existencia" (MOREAU, 1994; JAQUET, 1996).

Esta es por lo tanto una transformación profunda de la doctrina de la temporalidad spinoziana. Ella nos dificulta aceptar la posición de Piero di Vona (1969), según la cual la duración y la eternidad, al derivarse (igual que en en los *Pensamientos metafísicos*) de la distinción entre ser necesario por sí y ser posible por otro, no hacen sino expresar *únicamente* la división del ser en sustancia y modos. Porque, si bien es cierto que la carta afirma explícitamente que la sustancia es eterna y los modos duran, al señalar la dependencia de la duración de la eternidad —por medio de las cosas infinitas por su causa—, Spinoza rompe en la carta 12 con el esquema más rígido de la división de los *Pensamientos metafísicos* y abre el camino para la consideración de los modos *sub specie aeternitatis.* Dicho en otros términos, en la medida en que para Spinoza la determinación de la relación entre la duración y la eternidad no se reduce en la *Ética* a un examen de la relación entre la sustancia y sus modos, aquélla sólo puede comprenderse a través de un análisis "integral" que articule ambas maneras de existir *en un mismo individuo*. Pero esto sólo será explícito en la obra póstuma[4].

Si avanzamos un poco más en la comprensión de la distinción ontológica presente en la misiva (sustancia/modos), veremos que de ella se desprende asimismo una característica importante de la infinitud y la eternidad spinozistas, a saber: la indivisibilidad, en el sentido de *ilimitación interna*. Como decíamos antes, es necesario según Spinoza distinguir aquello que es infinito por su propia naturaleza o definición y aquello que no tiene límites, no en virtud de su esencia, sino de su causa. Por un lado, la sustancia, en tanto existe necesariamente por su esencia (*per se*) no

4 Como sabemos, en efecto, las últimas proposiciones de la *Ética* (SPINOZA,2009) explican que el ser humano, individuo finito que tiene una existencia actual presente (duración), goza asimismo de una existencia actual eterna y puede concebir las cosas *sub specie aeternitatis.*

puede concebirse sino como infinita; y puesto que es infinita es absolutamente indivisible; cualquier fraccionamiento implica introducir en ella la finitud, lo condicionado. De hecho, como dirá luego en el escolio de la proposición 15 de la primera parte de la *Ética*, en la sustancia no hay *realmente* partes; la doctrina de la unicidad e indivisibilidad del ser, cuya característica distintiva es la de la inmanencia de la causa, hace de lo real un único "plano" o mejor una "red" continua e indivisible *en sí misma* (SPINOZA, 2009). De aquí se desprende una consecuencia importante. La eternidad, que es la modalidad de la existencia de la sustancia, es ella también indivisible: expresa la existencia necesaria de la sustancia y por eso excluye cualquier determinación temporal. En efecto, "en lo eterno no hay ni cuándo ni antes ni después" (SPINOZA 2009). Por otro lado, los modos son afecciones de la sustancia infinita y no sustancias finitas; de manera que, como mencionamos antes, no mantienen con aquélla una relación de exterioridad. Para dar un ejemplo: ni los cuerpos finitos son externos a la sustancia extensa, ni el movimiento-reposo es creado desde el exterior por Dios; al contrario, la causa por la que ambos son *producidos* es inmanente e infinita. No hay cuerpo que no sea una determinada configuración de movimiento y reposo; y no hay leyes del movimiento y reposo separadas de la extensión que modifican eternamente. En consecuencia, todo modo —pero sobre todo los modos que la *Ética* llamará "infinitos"— se concibe, *en relación con la causa que lo produce*, como ilimitado, no por su propia esencia sino gracias a la fuerza interna que lo afirma de manera necesaria en la existencia. Las leyes de la naturaleza expresan eternamente la potencia infinita que las produce *in se*.

Ahora bien, Spinoza también enseña en la carta que no hay que confundir lo ilimitado con lo indefinido. En las palabras iniciales de Spinoza: no hay que confundir aquello que se dice infinito porque no tiene límites (la sustancia-atributos, y los modos infinitos), y aquello cuyas partes no podemos igualar ni explicar mediante un número, aunque conocemos su máximo y su mínimo (la esencia de los modos finitos). En este sentido, la carta 12 se aleja de la doctrina de los *Pensamientos metafísicos,* en la

medida en que sostiene que la duración o existencia actual de los modos *finitos* es indivisible o *indefinida*.[5] En efecto, la duración del modo —expresiva de su esencia siempre determinada por causas finitas— carece de límite *interno*; cada momento de la existencia del modo, cuando éste no es separado de la manera en que depende de las cosas infinitas por su causa (modos infinitos, leyes de la naturaleza), expresa siempre absolutamente, la continuación de la potencia de la sustancia, y por eso un infinito en acto (GUEROULT, 1968). En palabras de Israël, podemos decir que la "esencia eterna e infinita de Dios se expresa bajo la forma de una potencia siempre en acto que constituye la existencia sin límite interno, la duración indefinida, del modo finito" (ISRAËL, 2001, p. 77). Pero eso, por supuesto, no significa que el modo dure para siempre y carezca de cualquier límite. En todo caso, hay que decir que esos límites son el resultado de encuentros más o menos fortuitos, esto es, de la relación intra-modal que caracteriza necesaria —y exclusivamente— la existencia finita.

En este esquema y de acuerdo con esta ontología, ¿qué sucede con el tiempo? De la distinción ontológica entre sustancia y modos que indicamos antes se sigue otra consecuencia importante. Si bien, como vimos, los modos finitos son afecciones *de la sustancia,* y por eso su duración sólo puede ser correctamente *entendida* a partir de aquella, son siempre "modos". Esto significa en la perspectiva spinoziana que su esencia o definición no implica —como la sustancia de la que dependen— la existencia necesaria. En el pasaje citado leíamos que, "mientras nos atengamos a la *esencia* de los modos *y no prestemos atención al orden de toda la naturaleza*, del hecho de que los modos ya existan no podemos concluir que existirán o no después ni que existieron antes o no" (SPINOZA, 1988, p. 131). Nada parecido puede sostenerse de la sustancia eterna e infinita. Por eso Spinoza

5 En la *Ética* (SPINOZA, 2009) Spinoza lo afirma explícitamente: "El conato con el que cada cosa se esfuerza en perseverar en su ser, no es nada más que la esencia actual de la misma" (E III, 7); "El conato con el que cada cosa se esfuerza en perseverar en su ser, no implica ningún tiempo finito, sino indefinido" (E III, 8).

afirma que su existencia se concibe de manera "totalmente diversa" de la de los modos. A diferencia de aquella, por lo tanto, la esencia de éstos no afirma, *en sí misma*, la existencia. ¿Qué significa eso? Por un lado, como mencionamos, que la *existencia* de los modos es extrínseca, es decir, es determinada desde el exterior por otra cosa finita, que a su vez es determinada por otra cosa finita, y así sucesivamente *ad infinitum*. De manera que, aunque la *esencia* de los modos existentes excluye límites, éstos no son extraños a su existencia en el orden total de la naturaleza: toda cosa singular, toda potencia cuyo *conatus* es indefinido, co-existe necesariamente con otras cosas singulares (con otras potencias) que pueden limitarla, destruirla, en cualquier momento. El carácter ilimitado de los modos se distingue así del infinito por su propia esencia, en la medida en que éste excluye *a priori* y *siempre* todo limite. Pero también significa, por otro lado, que justamente porque su existencia es "totalmente" distinta de la de la sustancia, y porque su esencia no implica la existencia necesaria, los modos pueden considerarse —sin contradicción— "contingentes", incluso en el marco de una ontología —como la de Spinoza— que postula un universo absolutamente determinado. Si abstraemos la cadena infinita de causas que necesariamente los producen (esto es, el orden común de la naturaleza), su duración presente o existencia actual no garantiza la existencia futura ni la pasada. Esta abstracción imaginativa separa pues las cosas singulares del orden eterno de la naturaleza; o, lo que es igual, de la serie infinita de causas que las vuelve necesarias *hic et nunc*.

Ahora bien, la carta 12 no se detiene allí. Porque de esta primera abstracción puede seguirse una segunda, profundamente vinculada con el tratamiento del tiempo en la obra de 1663:

> De todo lo anterior se desprende claramente que, si como sucede las más de las veces, consideramos únicamente la esencia de los modos y *no el orden de la naturaleza, podemos determinar a voluntad* (ad libitum) *su existencia y duración, sin destruir en absoluto el concepto que de ellos tenemos, así como concebirlos mayores y menores y dividirlos en partes* (Spinoza 1988, p. 131).

Esta segunda abstracción, de la que nace el tiempo como medida, no es "espontánea" como la primera; depende al contrario del arbitrio voluntario de dividir en partes aquello que se considera dividido y divisible en una perspectiva ya abstracta. La duración de una cosa puede dividirse mentalmente en partes; y precisamente esta divisibilidad permite su medición por el tiempo[6].

Sin embargo, hay algo en la carta 12 que trastoca la aparente continuidad con la obra de 1663: Spinoza ya no expone el pensamiento de Descartes sino el suyo propio. La teoría de la duración es por lo tanto profundamente modificada por medio de la sustitución explícita del discurso de la ontología de la creación (metafísica general y especial), por una ontología de la producción inmanente. Ciertamente, entonces, la división de la duración es todavía concebible sin contradicción; pero lo es únicamente en el marco de una *concepción abstracta de la existencia de la cosa que dura*. A eso alude Spinoza cuando dice que es posible considerar los modos al margen del orden de la naturaleza, esto es, más allá de la serie infinita (y continua) de causas finitas que necesariamente los producen en un lugar y momento determinados, *hic et nunc* (SPINOZA, 1988, p. 131). La división en partes o momentos, en oposición a la perspectiva cartesiana asumida en la obra prologada por Meyer, deja de ser presentada como una propiedad intrínseca de las cosas singulares (o "cosas creadas", según el vocabulario de los *Pensamientos metafísicos*) para convertirse en el producto de una operación de la imaginación[7]. La duración —o la existencia actual de las

6 En palabras de Spinoza: "[…] el tiempo y la medida surgen del hecho de que nosotros podemos determinar [esto es, delimitar, dividir] a nuestro arbitrio la duración y la cantidad…" (SPINOZA 1988, p. 132).

7 En los *Pensamientos metafísicos*, Spinoza define en estos términos la duración y el tiempo: "[…] la duración es el atributo con el que concebimos la existencia de las cosas creadas, en cuanto perseveran en su existencia real (*in sua actualitate perseverant*). De ahí se sigue que la duración no se distingue, más que por la razón, de la existencia total de una cosa. Ya que cuanto se detrae de la duración de una cosa se detrae necesariamente también de su existencia. Y para determinar esta última, la comparamos con la duración

cosas finitas— no se concibe, como decía la publicación de 1663, "como si" estuviera compuesta de partes; al contrario, es en sí misma indivisible, y su división se revela inmediatamente como el resultado de la percepción imaginativa.

Por cierto, no está de más agregar que Spinoza sostiene que esto concierne no sólo a la existencia actual o duración de los modos, sino también a la extensión, la cual deja de ser presentada como una sustancia creada. Si en la publicación de 1663 exponía —aunque con reservas y mostrando los problemas a que conduce— una concepción cartesiana de la materia como "indefinidamente" divisible, ahora la extensión deviene en sí misma, esto es, en tanto sustancia, una realidad absolutamente indivisible[8]. Es decir, aunque la sustancia es una "cosa extensa" y *constituye* la totalidad infinita de los cuerpos divisibles *modalmente*, ella misma no es (*realmente*) divisible. Pero eso no significa que haya dos géneros de extensión *a la Malebranche*. Según Spinoza, aunque se distinguen, las cosas finitas que tienen un existencia actual no están separadas de la sustancia infinita. Por el contrario, son aquello a través de lo cual la sustancia expresa actualmente su potencia infinita. Y justamente porque se distinguen sólo modalmente, Spinoza agrega en la carta 12 que, concebida de manera abstracta por la imaginación, la sustancia extensa aparece como dividida en partes realmente distintas, como compuesta de una multitud de cuerpos

de otras cosas, que poseen un movimiento cierto y determinado, y esta comparación se llama tiempo. El tiempo no es, pues, una afección de las cosas, sino un simple modo de pensar o, como ya dijimos, un ente de razón; en efecto, es el modo de pensar (*modus cogitandi*) que sirve para explicar la duración (*duratione explicandae inserviens*). *Acerca de la duración hay que señalar aquí algo de que haremos uso después, cuando hablemos de la eternidad, a saber, que se concibe como mayor o menor y como si constara de partes* (*& quasi ex partibus componi*) y que, además, sólo es atributo de la existencia y no de la esencia" (SPINOZA 2006, p. 256. Subrayado nuestro).

8 Dice Spinoza: "[…] aquellos que piensan que la sustancia extensa está formada por partes o cuerpos realmente distintos entre sí, hablan por hablar, por no decir que desvarían…" (SPINOZA 1988, p. 131).

separados e independientes unos de otros (SPINOZA 1988, p. 132)[9]. Lo que ilumina asimismo la advertencia con la que Spinoza abría la misiva, según la cual —como vimos— la filosofía no debe confundir aquello que sólo se puede entender (sustancia y sus atributos esenciales) y aquello que además puede imaginarse (los modos, infinitos y finitos).

EL TIEMPO COMO "AUXILIAR DE LA IMAGINACIÓN" Y LA CIENCIA FÍSICO-MATEMÁTICA

Teniendo presente la distinción de la duración y el tiempo, debemos preguntarnos si al afirmar que la división de la primera es el producto de una operación de la imaginación Spinoza se aleja completamente de la perspectiva de los *Pensamientos metafísicos,* en donde el tiempo aparece como un *ens rationis* capaz de "explicar" la duración de las cosas creadas (SPINOZA 2006). ¿Acaso está sugiriendo que el *tempus*, que nace de la posibilidad de determinar la duración *ad libitum*, es *ahora* el producto de la imaginación, mientras que *antes* era un modo de pensar o ente "de" la razón? No nos parece que eso sea así. Para mantener la coherencia de la terminología utilizada por Spinoza, y a la vez comprender mejor el cambio de perspectiva que asume en la carta dirigida a Meyer, es necesario tener en cuenta algo importante y constante relativo al *origen del tiempo*: más allá de que en la publicación de 1663 se presenta como un legítimo *ente de razón* —en la medida en que puede servir para explicar, por comparación

9 "Pero si usted me pregunta por qué tenemos una propensión natural a dividir la sustancia extensa, le respondo que la cantidad es concebida por nosotros de dos maneras: abstracta o superficialmente, tal como la tenemos en la imaginación gracias a los sentidos, y en cuanto sustancia, lo cual sólo se consigue mediante el entendimiento. Y así, si nos atenemos a la cantidad tal como está en la imaginación (lo cual sucede muy a menudo y con más facilidad), resultará ser divisible, finita, compuesta de partes y múltiple. Mas, si la consideramos tal como es realmente en sí (cosa sumamente difícil), entonces constataremos que es infinita, indivisible y única…" (SPINOZA 1988, p. 132).

con la duración de los movimientos más regulares, la duración del movimiento de los otros cuerpos—, el tiempo mantiene a lo largo de la obra de Spinoza el mismo estatus ontológico y encuentra su génesis *siempre* en la imaginación del hombre. En efecto, si observamos lo que el filósofo holandés dice antes, durante y después de la obra de 1663 advertimos que la imaginación está siempre en el origen del tiempo. En el *Tratado de la reforma del entendimiento*, por ejemplo, cuando define la memoria como la "sensación de las impresiones del cerebro, junto con el pensamiento dirigido a la duración determinada de esa sensación" (SPINOZA 2006, p. 116), agrega en una nota lo siguiente:

> […] aunque las mismas ideas poseen su propia duración en la mente, como estamos acostumbrados a determinar la duración con ayuda de alguna medida del movimiento [entiéndase, una duración abstraída del todo], *lo cual se realiza también por medio de la imaginación,* no observamos todavía ninguna memoria que pertenezca a la pura mente (SPINOZA, 2006, p. 116)[10].

En los *Pensamientos metafísicos*, asimismo, el tiempo nace de la determinación de la duración de una cosa creada a partir de su comparación con la duración de otras cosas, también creadas pero que poseen un movimiento cierto y determinado o regular (SPINOZA, 2006, p. 256). Ahora bien, aunque no se diga de manera explícita allí, la elección de esa duración real, que sirve para medir por comparación, es sin embargo *arbitraria* y supone por ello su abstracción del conjunto y conexión de las duraciones de la Naturaleza.

La carta 12 corrobora este mismo origen: el tiempo, dice Spinoza, surge del hecho de que podemos determinar la duración *pro libitu* al separarla, es decir, abstraerla, "del modo como se deriva de las cosas

10 Por otro lado, ya en este texto temprano Spinoza emplea el término "*auxilia*" para designar los instrumentos intelectuales necesarios para el conocimiento de las cosas singulares variables (SPINOZA 2006, p. 36-37).

eternas" (SPINOZA, 1988, p. 132). La imaginación es entonces el género de conocimiento que constituye al tiempo, esto es, a la duración concebida arbitrariamente como una especie de cantidad que puede aplicarse uniformemente al resto de las duraciones para su medición. En palabras de Spinoza: "la medida, el tiempo y el número no son otra cosa que simples modos de pensar o más bien de imaginar" (SPINOZA, 1988, p. 132)[11]. De esta manera, a pesar de las inflexiones perceptibles entre los *Pensamientos metafísicos* y la carta 12, el tiempo es siempre según Spinoza un *auxiliar de la imaginación*, esto es, un "ser" que no tiene una existencia fuera del pensamiento. Un auxiliar, entonces, que es "de" la imaginación porque su origen está siempre en la capacidad de abstracción que caracteriza a este género de conocimiento; pero también un auxiliar "de" la imaginación porque sirve para que "podamos imaginar [la duración de las cosas] lo más fácilmente posible" (SPINOZA, 1988, p. 132). Es decir, el tiempo es un auxiliar *para* la imaginación.

Pero entonces vuelve la pregunta: ¿cómo se relaciona esta denominación del tiempo como *auxilium imaginationis* con la afirmación explícita del tiempo como *ens rationis* en los *Pensamientos metafísicos* y, sobre todo, en los *Principios de filosofía de Descartes*? Es decir, si el estatus ontológico no cambia, ¿cómo comprender, y qué justifica, este desplazamiento ostensible entre la concepción de la obra de 1663 y la de la carta sobre el infinito?

Para responder a estas preguntas hay que prestar atención a lo que dice Spinoza luego de llamar a estos modos de pensar "auxiliares de la imaginación". Se trata de una advertencia que sin duda evoca tanto la figura de Descartes como a una advertencia similar, presente en el capítulo 1 de la primera parte de los *Pensamientos metafísicos*:

11 Nótese que Spinoza no dice, como en los *Pensamientos metafísicos*, que sirve para "explicar" la duración. Sin embargo, reiteremos, el estatus ontológico es el mismo, y su fuente es siempre la imaginación.

> Los mismos modos de la sustancia, si se los confunde con los entes de razón o auxiliares de la imaginación, nunca serán correctamente *entendidos*. Ya que, cuando lo hacemos así, los separamos de la sustancia y del modo como fluyen de la eternidad, sin los cuales, sin embargo, no pueden ser bien entendidos (SPINOZA, 1988, p. 132-133).

Dos cosas merecen nuestra atención. Por un lado, señalemos que desde la lectura que proponemos no hay contradicción entre la disyunción que separa en esa fórmula "entes de razón" y "auxiliares de la imaginación". Spinoza no se corrige: la referencia a la "imaginación" sólo refuerza el carácter arbitrario y abstractivo de la determinación que origina el auxiliar. Por otro lado, el filósofo holandés declara —tal como había hecho en la obra de 1663— que no hay que confundir los modos de la sustancia con los auxiliares de la imaginación porque si hacemos eso nunca serán correctamente entendidos. ¿Por qué? Esta "incomprensión" de los modos se debe a que su existencia, si bien es distinta de la existencia de la sustancia, no es sin embargo independiente de ella. Hay algo eterno en su duración. En la carta 12, como vimos, Spinoza excluye cualquier relación de exterioridad entre la sustancia y sus modos, que son *afecciones de la sustancia infinita*. En consecuencia, únicamente si abstraemos la existencia de los modos *por medio de la imaginación* de su causa inmanente productora es posible concebirlos mayores y menores y dividirlos en partes, y así medir su duración con un auxiliar (*tempus*).

De esta manera, comprendemos que la división de la duración de los *Pensamientos metafísicos* era el producto de considerar los modos (o como se decía allí, las "cosas creadas") abstraídos de la sustancia en que inhieren, en el marco de una ontología de la creación que era la de Descartes. Comprendemos asimismo que, más allá de que sea un legítimo *ente de razón*, el tiempo es siempre una *abstracción*, que supone un conocimiento representativo y abstracto de la Naturaleza. La carta 12 por eso se distancia y critica la perspectiva cartesiana adoptada en la publicación de 1663, textos en los que vimos primaba la búsqueda de una fundamentación rigurosa tanto de la ciencia físico-matemática de la Naturaleza como de

los principios metafísicos sobre los que ésta se apoya (o sobre los que *debe* apoyarse para estar *filosóficamente* fundamentada). El cambio de perspectiva o desplazamiento, entonces, no radica simplemente en el hecho de que Spinoza llame en la carta al tiempo "auxiliar de la imaginación", sino en la demostración directa, sin rodeos, de que es el producto de una (doble) abstracción[12]. Por eso Lécrivain sostiene que "[l]a principal enseñanza de la carta 12 consiste en hacernos comprender cómo la imaginación pervierte nuestro conocimiento de las cosas, al transformar los *signos operativos* —[que son sólo] relaciones de correspondencia o proporcionalidad que determinan las sucesivas posiciones de un objeto movible— en la *realidad actual del cuerpo* en movimiento" (LÉCRIVAIN, 1986, pp. 20-21. Subrayado nuestro). En este sentido, desde la perspectiva *spinoziana* que abre la carta 12, y que ilumina retrospectivamente la obra de 1663, al haber concebido la duración de las cosas creadas (movidas o no movidas) como discontinua, Descartes habría confundido según Spinoza la duración o existencia actual de las cosas con la manera en que ésta es imaginada o aprehendida espontáneamente, como limitada y determinada.

Una conclusión importante de la carta radica por lo tanto en la afirmación (o también podríamos decir: la advertencia) de Spinoza según la cual siempre que se divide la duración en partes, y se la confunde por lo tanto con el tiempo, con un signo operativo, se introduce la discontinuidad en la naturaleza. Es decir, se rompe el flujo de la continuidad que expresa necesariamente toda cosa que dura, al confundir una afección concreta, real y en sí misma continua de la sustancia, aprehendida abstractamente, con un simple modo de imaginarla. Lo cual produce una serie de incongruencias relativas a lo infinito y lo continuo, que Spinoza no deja de

12 Recordemos que en los *Pensamientos metafísicos*, Spinoza únicamente decía que la duración se concibe "como si" estuviera dividida y compuesta de partes; toda la obra, por otro lado, reivindicaba la función explicativa del tiempo que esa división permitía formar. Todos los comentadores destacan el cambio de perspectiva que supone la carta 12. Sin embargo no todos leen en continuidad los textos de la publicación de 1663 (*Principios de filosofía de Descartes / Pensamientos metafísicos*) y la carta 12.

subrayar en la carta. A continuación de la advertencia, en efecto, el filósofo holandés da un ejemplo para esclarecer *su* posición a Meyer. Allí dice:

> Para que usted vea esto con mayor claridad todavía, vea el ejemplo siguiente. Mientras uno conciba la duración en abstracto y, *confundiéndola con el tiempo, comience a dividirla en partes, jamás llegará a comprender cómo una hora, por ejemplo, puede pasar* (*transire possit*). Pues, para que pase la hora, es necesario que pase antes su mitad y, después, la mitad del resto y después la mitad que queda de este resto; y *si prosigue así sin fin*, quitando la mitad de lo que queda, *nunca podrá llegar al final de la hora*. De ahí que muchos que no están acostumbrados a distinguir los entes de razón de los seres reales se han atrevido a asegurar que la duración consta de momentos, con lo cual, queriendo evitar Caribdis, han caído en Escila; ya que es lo mismo formar la duración de momentos que el número de la simple adición de ceros (SPINOZA, 1988, p. 133).

¿Cuáles son los absurdos relativos al infinito y lo continuo? ¿A qué remite el ejemplo del paso de la hora? ¿Qué quiere decir Spinoza con las referencias a Caribdis y Escila? Por un lado, nuestro autor dice que si concebimos la duración real —continua e indivisible en sí misma— de manera abstracta, y por eso confundiéndola con el tiempo, nunca comprenderemos cómo una hora puede pasar (*transire possit*). Es decir, en otras palabras, no seremos capaces de *entender* cómo puede transcurrir una cantidad de tiempo determinada, esto es, finita. ¿Pero como podría esto no ser inteligible si, de hecho, percibimos que las horas pasan? ¿Cómo podríamos no comprender el paso de la hora, si, también efectivamente, experimentamos que la división que podemos hacer del tiempo (en y a través de nuestra mente) no implica que una cierta y determinada cantidad de tiempo no sea ilimitada o finita?

El ejemplo que Spinoza provee a Meyer para ilustrar la confusión remite a la paradoja de la dicotomía de Zenón y evoca por eso las inextricables dificultades de lo infinito y de la divisibilidad tal como ya aparecían trabajadas en el escolio de la proposición 6 de los *Principios de filosofía de Descartes*. Sin embargo, esta paradoja no es como las que aparecen allí. Ellas suponían como premisa para negar el movimiento la existencia de instan-

tes indivisibles; premisa que para Spinoza es en realidad un prejuicio falso, y por eso la rechazaba plenamente (Spinoza, 2006, pp. 198-204). ¿Cómo construye Zenón la paradoja de la dicotomía? Según la reconstrucción de Aristóteles del argumento (1995), el movimiento es imposible para Zenón porque si el espacio es divisible al infinito, un cuerpo que se mueve de un punto (A) hacia otro (B) tiene (o tendría) que recorrer antes la mitad de la trayectoria (A - B), y luego la mitad restante (A – [A – B]), y así al infinito (A – A – [A – B])…A-n). El cuerpo entonces nunca llegará al punto B; se requeriría un tiempo infinito para ello, y eso es justamente lo que Zenón niega. El argumento afirma, de esta manera, que el movimiento es imposible porque siempre hay una parte (es decir, una distancia) por recorrer en un tiempo finito.

Ahora bien, Spinoza puede con Descartes refutar sin problemas esa paradoja ya que ambos consideran posible que una distancia infinitamente divisible sea sin embargo finita (ISRAËL, 2001, p. 67). La referencia implícita al Eléata, sin embargo, no es para refutar su argumento; es decir, Spinoza retoma en la carta 12 el argumento de la dicotomía no para oponerlo, como Zenón, a la infinita divisibilidad del espacio y así negar el movimiento, sino más bien para demostrar una de las incongruencias que se sigue de la representación de una divisibilidad al infinito *de la duración* (JAQUET, 1996, p. 152; ISRAËL, 2001, p. 67). Este argumento, por lo tanto, se refiere al tiempo concebido por el entendimiento en el marco de la ciencia físico-matemática; un tiempo cuyo origen vimos está en la imaginación, pero que "en su verdadero sentido" (nuevamente, concebido por el entendimiento) es divisible al infinito (SPINOZA 2006, p. 203). Para Spinoza el argumento supone la división en acto de las partes del tiempo; al igual que sucede con el infinito sincategoremático, que es en potencia indefinidamente divisible pero cuyas partes están en acto, los momentos son partes finitas (ISRAËL, 2001, p. 69).

Confundir la duración con ese tiempo, esto es, tomar a la duración como divisible en partes siempre divisibles, representándose con ello una divisibilidad de la hora en mitades al infinito, supone en efecto

que el paso (*transitum*) de aquella deviene incomprensible: "jamás llegará a comprender cómo una hora puede pasar" (SPINOZA, 1988, p. 133). Caemos entonces en Caribdis, en una regresión "*ad infinitum*", típica del tiempo en su verdadero sentido, pero extraña a la duración correctamente entendida, esto es, en tanto existencia (de los modos finitos) inseparable de la sustancia eterna que los produce. Por eso Israël (2001) dice que en la carta 12 el paso del tiempo (de la hora) se vuelve imposible por la conjunción de la infinidad de partes por recorrer y la discontinuidad de su sucesión. En el ámbito propio de la ciencia físico-matemática esto no es un problema porque el tiempo, en tanto medida del movimiento, cumple de todas formas su función explicativa al asignar a cada posición del cuerpo móvil un momento siempre divisible. No sucede lo mismo sin embargo cuando, *desde otra perspectiva*, lo que está en juego es la confusión de un ente de razón con una afección real de la existencia como es la *continuación* de la duración de una cosa o modo.

En el pasaje que citamos Spinoza se refiere a otra incongruencia en la que es posible incurrir mientras no se distinguen rigurosamente los entes de razón y los seres reales: "queriendo evitar Caribdis", es decir, buscando llegar al final de la hora por medio de la consumación de aquella divisibilidad al infinito, "muchos (…) han caído en Escila" (SPINOZA, 1988, p. 133). En este caso, se afirma que la duración está compuesta de instantes indivisibles, que también se suceden sin conexión, esto es, de forma discontinua. Para exhibir esta incongruencia, Spinoza no recurre como en la publicación de 1663 a un análisis de los argumentos finitistas de Zenón, sino que establece su paralelo con otro absurdo: el de formar el número a partir de la suma de ceros. En la carta, entonces, el filósofo holandés rechaza esta segunda confusión de la duración con el tiempo porque pretender formar la primera con nadas-de-duración es afirmar un absurdo; si el instante no transcurre, es imposible componer la duración (la continuación indefinida de la existencia) con aquello que la niega. Por lo tanto, la continuidad es negada aquí porque el paso de un instante a otro, siendo en sí mismos segmentos no-durativos, deviene incomprensible.

De esta manera, comprendemos mejor la advertencia de Spinoza a Meyer, según la cual siempre que no se distinguen seriamente las afecciones reales de la sustancia de los simples modos que podemos formar para imaginarlas, caemos en dos confusiones posibles de la duración con el tiempo que nos imposibilitan *entender* el infinito actual y lo continuo: una la representa como divisible al infinito; la otra como compuesta de instantes indivisibles. Pero ambas, Caribdis y Escila, implican la negación de la continuidad constitutiva y real de la duración concreta, tal como fluye de manera necesaria de las cosas eternas[13]. Si bien el tiempo "explica" la duración, lo hace con la condición de introducir en ella límites. En otras palabras, podríamos decir que, desde la perspectiva de la carta 12, la duración no se reduce a una cantidad medible sino con la condición de operar (mentalmente) una cierta abstracción por la cual la existencia actual de una cosa singular se *sintetiza* (y se simplifica) en una *cantidad* discontinua de esfuerzos, que ocultan así la *cualidad* continua (de la potencia) que expresa *siempre* toda transición afectiva.

Esto permite, en definitiva, comprender mejor el lugar de Spinoza en relación con Descartes. Según el filósofo francés, el tiempo o duración concreta se reduce a la repetición de instantes indivisibles creados de manera contingente por Dios. La conciencia de la continuidad de la duración es la consecuencia de un defecto de la mente humana. En Spinoza este cuadro se invierte: la duración concreta y real es indivisible y continua, y es su fraccionamiento el que deviene producto de una percepción mutilada y

13 Gueroult parece llegar a la misma conclusión cuando, al comparar las proposiciones 30 y 31 de la segunda parte de la *Ética* con la carta 12, sostiene: "Spinoza n'utilise pas ici [en E II, 30 y 31] —ni ailleurs la brève analyse par laquelle, dans sa Lettre sur l'Infini, il caractérisait et expliquait la connaissance inadéquate de notre durée à partir de la connaissance imaginative des choses singulières perçues succesivement comme des réalités discontinues et nombrables, discontinuité qui, fragmentant notre propre durée, en elle-même indivisible et continue, soit en morceaux séparés, soit en instants indivisibles, nous rend incapables de comprendre comment cette durée s'écoule, par example comment une heure peut passer" (GUEROULT, 1968, p. 290).

abstracta. La concepción de la duración de Descartes (discontinuidad discreta) coincide pues con la percepción puramente imaginativa del tiempo según Spinoza.

CONCLUSIÓN

Si relacionamos las advertencias de Spinoza en la carta 12 relativas al "infinito" y a su (in)divisibilidad con su análisis del tiempo en los *Principios de filosofía de Descartes* y los *Pensamientos metafísicos*, constatamos en primer lugar la solidaridad que vincula a estos escritos. En efecto, en todos estos textos la cuestión de fondo es la de la naturaleza del infinito, la divisibilidad de la duración/tiempo, y la de la necesidad del continuo. La misiva enviada a Meyer, que aborda exactamente esas mismas cuestiones, se revela sin embargo como el reverso *propiamente spinozista* de la aproximación de la publicación de 1663: el objetivo es ahora criticar los errores de la imaginación en relación con el infinito y la divisibilidad, por un lado, y por el otro, analizar sus causas a partir de una ontología de la inmanencia. Es decir, si antes el objetivo de Spinoza era, en el marco de una ciencia físico-matemática, expulsar cualquier representación del tiempo como divisible en instantes indivisibles según la divisibilidad de la materia (cartesiana), ahora demuestra que la "imagen" contraria y rectificada (divisibilidad indefinida), aunque necesaria para tornar al tiempo un legítimo ente de razón, jamás podrá expresar la verdadera naturaleza del infinito (i.e. positivo, actual y derivando ya sea de su propia esencia o por obra de su causa).

La carta tiene por lo tanto un carácter deliberadamente refutatorio y polémico. Más allá de la continuidad entre la obra publicada en 1663 y la misiva a Meyer del mismo año, hay entre ambos textos un cambio de perspectiva indudable, que se relaciona con el estatus que tiene para Spinoza la ciencia físico-matemática y con la imposibilidad, para el conocimiento sobre el que ésta se constituye, de conocer el infinito en acto y la verdadera continuidad a que da lugar. Hemos visto, en efecto, que una de

las enseñanzas más importantes de la carta 12 consiste en demostrar que la naturaleza forma un todo dinámico e infinito que sólo es comprensible por medio del entendimiento. Penetrar verdaderamente esa realidad y su fuerza productiva inmanente pertenece únicamente a esa facultad, o mejor, a ese género de conocimiento. Por eso la exhortación spinoziana de no confundir el entendimiento con la imaginación: no porque se refieran a realidades diferentes, sino justamente al contrario porque conciernen a una única realidad que "a menudo y con más facilidad" concebimos confusa y mutiladamente, esto es, imaginativamente. De hecho, como vimos, de eso depende en gran medida el uso de los auxiliares *de* la imaginación. Ahora bien, si en la publicación de 1663 Spinoza mostraba, a través de la exposición del pensamiento de Descartes, que el tiempo —cuando es indefinidamente divisible y adaptado a la duración dividida— es un legítimo ente de razón, la carta 12 viene a legitimar, a partir de la determinación del estatus de la ciencia físico-matemática, el *uso* y significado de ese "auxiliar" en el marco de un conocimiento que no se limita a una inteligibilidad representativa y simbólica de lo real sino que pretende, al contrario, una inteligibilidad integral de la Naturaleza. En este sentido, si se quiere conquistar dicha inteligibilidad — que la *Ética* muestra que es absolutamente posible — es necesario que la naturaleza sea primero considerada como una realidad única e infinita, cuyo movimiento productivo intrínseco se produce incesantemente sin fracturas y de un modo dinámicamente "abierto".

Spinoza quiere restaurar para la Naturaleza el poder y fuerza que Descartes colocaba fuera de ella. A partir de entonces deviene posible el reconocimiento de que la introducción del "tiempo" —y de la medida y el número— no corresponden sino a la aplicación de instrumentos abstractos por medio de los cuales el físico-matemático puede aprehender de una manera determinada el movimiento indivisible e infinito que estudia. El proceso de abstracción constitutivo de la imaginación se encuentra de esta manera "reinvestido" (es decir, legitimado) en el conocimiento de la Naturaleza, pero a título de simple momento operatorio en la elaboraci-

ón de las leyes físico-matemáticas (LÉCRIVAIN, 1986). Spinoza no deja de señalar que es un momento necesario para la constitución de una ciencia de lo sensible bajo la forma de una ciencia físico-matemática: si bien el tiempo geométrico es para él una abstracción, es sin embargo útil para la nueva ciencia de la naturaleza galileo-cartesiana. Pero para que esta ciencia sea a su vez legítima en relación con la filosofía, no se debe confundir el dominio abstracto (la extensión geometrizada y dividida de Descartes, identificada con la materia) con el dominio real y concreto (la única sustancia infinita cuyo movimiento es infinito e indivisible). En otras palabras, hay que evitar el prejuicio de una geometrización total de la Naturaleza, que pervierte su esencia misma al sustituirla con los instrumentos que sólo pueden dar un acceso determinado, esto es limitado, a ella.

De lo cual se deriva una enseñanza fundamental del spinozismo: en la Naturaleza no sólo hay cuerpos en movimiento —que incluso pueden formar un torbellino cartesiano— sino individuos vivientes y complejos, que no pervierten el "orden" natural sino, al contrario, lo componen. Por eso, si bien Spinoza admite la fecundidad de la ciencia físico-matemática, y comparte ciertos dogmas físicos del cartesianismo, lo hace cuando (y sólo cuando) aquélla deviene una ciencia bien fundada y cuando reconoce, por lo tanto, sus propios límites y la necesidad de trascenderlos. Porque como dice sugerentemente Lécrivain, "sin duda esta física [esto es, la física cartesiana rectificada o *enmendada* de los *Principios de filosofía de Descartes* / *Pensamientos metafísicos* y de la carta 12] puede proporcionarnos el conocimiento de los movimientos elementales de los cuerpos más simples; sin embargo, el *conatus* no se reduce al principio de inercia, sobre todo cuando se trata de un individuo algo más complejo [como el hombre]" (LÉCRIVAIN, 1986, p. 264)[14]. Dicho de otra forma, para comprender cómo la filosofía

14 El *conatus* spinozista no se reduce al principio de inercia. En la ontología de Spinoza, en efecto, designa la esencia actual de los individuos. Desde los más simples, los *corpora simplicissima*, en los cuales se reduce al simple esfuerzo por conservar un movimiento rectilíneo, esto es, al principio de inercia. Hasta los individuos más

deviene una ética, es preciso avanzar en el conocimiento. En definitiva, la física matemática no puede ser simplemente más que un momento de la reflexión spinoziana sobre la Naturaleza. Lo cual explica asimismo el lugar que ocupa Descartes en esta etapa de formación del pensamiento de Spinoza, pero simultáneamente deja entrever los límites que encierran al filósofo francés en una posición que nuestro autor no puede compartir. En cierto sentido, entonces, podría decirse que Descartes es una figura necesaria en la elaboración de la teoría del *conatus:* no porque haya formulado de manera sutil una doctrina similar o al menos germinal de aquella, sino más bien por los obstáculos que su metafísica impone al pleno desarrollo de la "lógica" del *conatus* spinozista. Pero para comprender mejor esto, es necesario adentrarnos de lleno en la *Ética.*

complejos y compuestos, los cuales tienen una esencia que expresa la potencia de la Naturaleza a través de un grado de integración y complejidad mayor. Su *conatus* se afirma como potencia de afectar y ser afectado de muchas maneras.

QUAESTIO DE INFINITO: THE PROBLEM OF TEMPORALITY IN SPINOZA'S LETTER 12

ABSTRACT: In the 12th letter of his Correspondence, Spinoza exposes his singular conception of the infinite *in actu*. In this context, he develops certain aspects of his immanentist ontology, as well as the meaning that the concepts of Eternity, Duration and Time have to him. This text then becomes central to any scholar of the question of temporality in Spinoza. There, our author distances himself from the Cartesian perspective that, on the same issue, he had exposed -not without criticism- in the *Principles of Cartesian philosophy* and in the *Metaphysical Thoughts*, both published in 1663. It is the aim of this article to study the distinction of duration and time, to underline that proper Spinozist perspective and thus show the meaning that for Spinoza these concepts have within the framework of a scientific discussion on the infinite.

KEY WORDS: Science, Infinite, Duration, Time, Divisibility, Discontinuity

BIBLIOGRAFÍA

ARISTÓTELES (1995), *Física*, Barcelona, Grados.

CHAUI, M. (1999), *A Nervura do real. Imanência e liberdade em Espinosa*. São Paulo, Companhia das Letras.

DELEUZE, G. (1996), *Spinoza y el problema de la expresión*, Barcelona, Muchnik Editores.

DESCARTES, R. (1977), *Meditaciones acerca de la filosofía primera, en las cuales se demuestra la existencia de Dios, así como la distinción real entre el alma y el cuerpo del hombre (con Objeciones y respuestas),* Madrid, Alfaguara.

DI VONA, P. (1969), *Studi sull'ontologia di Spinoza. Parte I. L'ordinamento delle scienze filosofiche. La ratio. Il concetto di ente*, La Nuova Italia Editrice, Firenze.

GUEROULT, M. (1968), *Spinoza, t. I. Dieu*, París, Aubier Montaigne.

———— (1974), *Spinoza, t. II. L'Ame*, París, Aubier Montaigne.

ISRAËL, N. (2001), *Le temps de la vigilance*. Paris: Payot.
JAQUET, C. (1996), *Sub specie aeternitatis: étude des concepts de temps, durée et éternité chez Spinoza*. París, Kimé.
LÉCRIVAIN, A, (1986), "Spinoza and cartesian mechanics", en: GREENE M., DEBRA NAILS, D. (org.), *Spinoza and the sciences*, Dordrecht/Boston/Lancaster/Tokyo, Reidel Publishing Company.
MOREAU, P.-F. (1994), *Spinoza, l'expérience et l'éternité*. París, PUF.
MORFINO, V. (2005), *Il tempo e l'occasione: l'incontro Spinoza Machiavelli*. Milano: LED.
PRELORENZOS, Y. (1996), *Temps, durée et éternité dans les* Principes de la philosophie de Descartes *de Spinoza*, Paris: PUF.
SPINOZA, B. (1988), *Correspondencia*, Madrid, Alianza.
——— (2006), *Tratado de la reforma del entendimiento*, *Principios de filosofía de Descartes, Pensamientos metafísicos*, Madrid, Alianza.
——— (2009), *Ética demostrada según el orden geométrico*, Madrid, Trotta.

VICO E ESPINOSA: SOBRE AS VICISSITUDES DAS LÍNGUAS[1]

Fran de Oliveira Alavina

Professor, Universidade Federal dos Vales
do Jequitinhonha e Mucuri,

Teófilo Otoni, Brasil

fran.alavina@ufvjm.edu.br

RESUMO: Não obstante as críticas de Giambattista Vico ao pensamento de Espinosa, é possível estabelecer uma relação de proximidade entre os dois. Se as críticas distanciam, o interesse histórico-filológico aproxima. Com efeito, para o estabelecimento de certa convergência entre os propósitos filosóficos dos dois autores, elencam-se os seguintes pressupostos: *i)* tanto na *Ciência Nova*, quanto no *Tratado Teológico-Político*, a *filologia* não é apenas conhecimento textual das línguas, porém via de acesso à história de um povo, pois guarda as mutações temporais da vida civil e a memória do mundo de sentido no qual se gesta; *ii)* a língua não é uma criação do rigor do entendimento, isto é, não é criação dos filósofos, mas da imaginação, portanto do *vulgo*. Desse modo, toda via de acesso ao conhecimento do passado passa inevitavelmente pela potência da *imaginação-fantasia*: questão que interpela Espinosa na *história dos hebreus* e Vico na *natureza comum das nações*.

PALAVRAS-CHAVE: Filologia. História. Filosofia. Língua. Imaginação. Vulgo.

1 Uma primeira versão deste trabalho foi apresentada no VIII Colóquio Nacional de Filosofia da História, ocorrido na Universidade Federal de Sergipe e na Universidade de São Paulo, em homenagem à Professora Maria das Graças de Souza no ano de 2015.

Para Liliane Severiano Silva,
com amizade eterna.

Em homenagem a
Professora Maria das Graças,
com estima, admiração e
agradecimento sincero.

"*Coisas essas que parecem todas mais razoáveis do que aquilo que Giulio Cesare Scaligero e Francisco Sánchez nos disseram a propósito da língua latina. Como se os povos que descobriram as suas línguas tivessem primeiro que ir à Escola de Aristóteles, com cujos princípios ambos raciocinaram*!" (Vico, *Ciência Nova*).

"(…) e como o vulgo encontra primeiro as palavras que os filósofos empregam depois, cabe àquele que procura a significação primeira de uma palavra perguntar o que esta significou primeiro para o vulgo, sobretudo na ausência de outras causas que poderiam ser tiradas da própria natureza da linguagem para fazer tal investigação" (Espinosa, *Pensamentos Metafísicos*).

1. BREVE TOPOLOGIA DA QUESTÃO: VICO, LEITOR E CRÍTICO DE ESPINOSA

A relação entre o pensamento de Vico e Espinosa não é uma tópica recente, nem se trata apenas de uma relação forjada pelos estudiosos dos dois autores modernos. Em outros termos, não é algo artificial. A relação com o *espinosismo* é um elemento que se integra, pode-se afirmar, à formação do pensamento viquiano. Como leitor, mas também como crítico de Espinosa, Vico o torna um dos alvos que a *nuova scienza* busca emendar. Daí a filosofia de Espinosa apresentar-se como objeto de refutação, de forma nominal, no começo e no fim da *Scienza Nuova*, de 1744[2]. Assim, no âmbito dos estudos sobre a relação entre os dois autores, prevalece o caráter opositivo, embora se conceda a existência de pontos de aproximação[3]. Prevalecendo, todavia, o primado opositivo, ressalta-se, quase sempre, a tópica de um Vico crítico de Espinosa. Pensadores de ideias contrastantes, separados pela distância que divisa a figura do *ateu de sistema* e aquela do defensor da ideia de *providência*, herdeiro direto da tradição dos *studia humanitatis* renascentista e crítico da *mathesis universalis* de orientação cartesiana.

Contudo, a hipótese aqui adotada opera em registro oposto. Reconhece-se a crítica, porém sem localizar os dois autores em polos completamente antagônicos. Trata-se de conduzir-se para fora do registro simplista

2 Com efeito, Espinosa não está citado nominalmente na primeira edição da *Scienza Nuova*, aquela de 1725, embora os argumentos que são movimentados contra o pensamento espinosano nas edições de 1730 e 1744 já estejam contidos nesta primeira edição, uma vez que o cerne das críticas de Vico contra Espinosa está na negação da ideia de *providência*. Tal se expressa na conclusão da primeira edição da *Ciência Nova*, ao afirmar que: "(...) sem um Deus providente, não existiria no mundo outro estado do que errância, bestialidade, torpeza, violência, podridão e sangue; e, talvez e sem talvez, pela grande selva da terra horrenda e muda não existiria hoje gênero humano" (VICO, 2007, p. 329).

3 É o caso, por exemplo, dos estudiosos Paolo Cristofolini (2001); Leonardo Amoroso (2004) e Vincenzo Vitiello (2008).

da influência acrítica, ou da crítica como renúncia total. Por conseguinte, é preciso considerar os lugares da *Ciência Nova* (considera-se aqui a última versão da obra, aquela de 1744) em que Espinosa é criticado. Reconhecendo-se os elementos constitutivos da crítica, torna-se possível construir a aproximação.

Ora, o primeiro lugar de crítica a Espinosa na *Scienza Nuova* encontra-se logo na apresentação dos princípios e justificação metódica. Recai sobre Espinosa a acusação de negar a ideia de *providência*, aliando-se assim aos *estoicos* e *epicuristas*. Todos estes em suas filosofias adotam um princípio, segundo Vico, demasiadamente utilitarista e materialista[4]. *Deixando-se arrastar pelo destino* ou *abandonando-se ao acaso* (VICO, 2005, p. 108)[5], a negação da *providência* não se restringe ao âmbito teorético, pois seu alcance vai de encontro aos princípios que constituem a *natureza comum das nações*. Donde a ironia de Vico: "Bento de Espinosa fala de república como se fosse de uma sociedade de mercadores" (VICO, 2005, p. 175).

Ao associar Espinosa com *estoicos* e *epicuristas*[6], a crítica de Vico não se centra apenas em uma questão de erro metódico, ou lacuna na constituição teórica dos respectivos sistemas. Nesse sentido, sua crítica não se restringe às querelas filosóficas. Afastando-se desses aspectos, a crítica repousa no universo prático do qual a *nova ciência* se nutre e que é seu objeto de justificação e exposição, isto é, o *mundo civil das nações*. Trata-se, portanto,

4 Saliente-se o caráter de demasia, pois é próprio da *nuova scienza* não desconsiderar as condições materiais de cada época. Todavia, isto não significa deter-se apenas na materialidade e condições objetivas da existência. Donde, o esforço viquiano de constituir uma *história ideal eterna* regida pela *providência*.

5 Para as citações diretas da obra de Vico, se utiliza a tradução para o português da Fundação Calouste Gulbenkian. Com efeito, embora já existem outras traduções da *Ciência Nova* para a nossa língua, esta nos parece ser a mais fiel ao estilo e ao pensamento de Vico.

6 Na Conclusão da *Ciência Nova* esta associação é mantida, reafirmando-se a oposição com os filósofos políticos.

dos possíveis danos que pode acarretar à vida civil a moral dos *filósofos monásticos* e *solitários* (VICO, 2005, p. 108)[7]. Dessa maneira, a crítica de Vico a Espinosa se insere em um quadro mais amplo: não é dirigida somente ao pensamento espinosano, embora em relação a este guarde certa especificidade[8]. Trata-se de uma crítica à própria tradição filosófica[9], naquilo que faltou em seu âmbito para uma correta compreensão do âmbito prático.

Desse modo, não sendo uma oposição meramente teórica, a crítica supõe algo do aspecto prático que, segundo Vico, foi desconsiderado pelos filósofos. Trata-se daqueles elementos constituidores da vida comum, do *vivere civile*, sem os quais não há saída possível da barbárie à civilização[10]. É justamente o não reconhecimento de tais elementos que possibilita o apa-

7 Em sua autobiografia, Vico usa o termo *morale de solitari*, para caracterizar a ética estoica e epicurista, (conforme *Vita di Giambattista Vico Scrita Da Se Medesimo*. In: VICO, 2007, p. 15).

8 Vico, ao associar o espinosismo aos estoicos e epicuristas, parece desconsiderar a crítica feita, principalmente aos primeiros, no *prefácio da parte da V* da *Ética*. Com efeito, neste prefácio, Espinosa relaciona estoicismo e cartesianismo. Por esta via, poder-se-ia considerar outro filão de aproximação entre Vico e Espinosa: a crítica de ambos ao cartesianismo, ainda que por motivos bem diferentes.

9 Dessa maneira, Vico não considera o pensamento espinosano como "um ponto fora da curva" da tradição filosófica, embora reconheça a radicalidade da filosofia espinosana. Espinosa, segundo Vico, compartilha com a tradição filosófica uma mesma unilateralidade: não certificar suas razões com as certezas filológicas. Ora, em que medida esta afirmação se sustenta se consideradas as questões filológicas do *Tratado Teológico-Político*? Na via aberta por esta indagação, segue o desenvolvimento deste trabalho.

10 Com efeito, quando os elementos que constituem a vida comum dos homens não são apenas desvalorizados pelos diferentes modos de pensar, bem como pelas mais diversas práticas hodiernas, mas também se somam à defesa da solidão e do individualismo, e ao exercício unilateral da razão em detrimento das capacidades inventivas da imaginação e da fantasia, portanto, *suprema solidão de ânimos e de vontades*, tem-se então um tipo de barbárie mais *feroz* que aquela dos sentidos, mais devastadora que aquela dita *retornada*: trata-se da *barbárie da reflexão*. Tal se configura como alerta de Vico ante certo modelo moderno de *razão*, uma razão unilateral.

recimento de sistemas de pensamentos insuficientes para pensar o âmbito prático do viver humano. Não como mera ação individual, restrita ao arbítrio racional do sujeito, mas enquanto esfera mais ampla da vida comum. Ou seja, do fazer criativo das nações, dos costumes comuns, religiões e línguas que garantem não apenas a unidade identitária de um povo, mas a perpetuidade e manutenção da convivência humana. Não se trata tanto da formulação de um arcabouço filosófico ético-moral entre outros, porém da identificação dos princípios mesmos da *eticidade* humana, sem os quais qualquer sistema do direito, da política ou da ética, se não ficam completamente errôneos, permanecem insuficientes. Nesse sentido, é possível falar de uma *natureza comum das nações* (*comune natura delle nazione*) isto é, das *coisas de todo gênero humano*.

Assevera Vico:

> A filosofia contempla a razão, donde provém a ciência do verdadeiro; a filologia observa a autoridade do arbítrio humano, donde provém a consciência do certo. [Daí] (...) terem ficado a meio caminho tanto os filósofos, que não acertaram as suas razões com a autoridade dos filólogos, como os filólogos, que não cuidaram de certificar sua autoridade com a razão dos filósofos; o que, se o tivessem feito, teria sido mais útil às repúblicas e ter-nos-ia prevenido o meditar desta Ciência, (VICO, 2005, p. 110).

No acordo entre *Filosofia* e *Filologia*, funda-se a *nova ciência*, que justamente por considerar a concomitância entre a autoridade filológica do feito e aquela filosófica do verdadeiro, união entre *verum* e *certum*, pode-se apresentar como um saber da vida civil, ou seja, uma *scienza civile*. Guardiã não apenas daquilo que é legado pela tradição[11], mas que ao penetrar na

11 Sobre o aspecto da *Ciência Nova* como guardiã da memória deve-se considerar não apenas a relação entre *fantasia* e *memória*, bem como a própria compreensão da obra como exercício da memória (aspectos identificados já na *Dipintura*, figura na qual estão condensados os elementos mais determinantes da obra), mas também o posicionamento de Vico ante a querela entre *antigos* e *modernos*. Ademais, veja-se

densa noite de trevas que é o mundo de sentido dos grosseiros princípios da humanidade compreende a constituição das coisas humanas segundo o princípio que afirma que o mundo civil foi feito pelos homens. Certeza indubitável sob a qual se assentam os princípios da *Ciência Nova*.

Desse modo, em virtude da abrangência, ineditismo, princípios e finalidades da nova ciência pensada por Vico, tornam-se expressivas as diferenças em relação ao pensamento espinosano. Todavia, em meio a tais contrastes, observa-se um ponto comum nas pretensões filosóficas dos dois autores: a questão filológica.

Segundo a indicação das epígrafes aqui propostas, ao problematizar a constituição das línguas, seu caráter fortemente imaginativo, uma vez que nascidas das construções do *vulgo*, a *Ciência Nova* e o *Tratado Teológico-Político* se encontram, ainda que seus autores se distanciem. Nestas duas obras, não é possível compreender a natureza das línguas apenas segundo a lógica refinada dos filósofos. Conforme ressalta Vico, os povos não consultaram nem a poética, nem a retórica aristotélica para estruturarem suas línguas; com o que concorda Espinosa, ao afirmar que os filósofos devem consultar primeiro o *vulgo* acerca do significado das palavras, pois foi o próprio *vulgo* que as forjou. Assim, para o estabelecimento de uma aproximação entre Vico e Espinosa, ressaltem-se estes três elementos: o *vulgo*, os *filósofos* e a *língua*. Também a defesa da *tópica* feita por Vico no *De Nostri temporis studiorum ratione*. Neles se sustenta a aproximação filológica entre o procedimento espinosano aplicado à *Escritura* e o procedimento de Vico na *Ciência Nova*.

II. O MOMENTO FILOLÓGICO DA FILOSOFIA: EM BUSCA DE UMA HISTÓRIA DAS PALAVRAS

Espinosa: o delírio dos teólogos

No *Capítulo VII* do *Tratado Teológico-Político*, Espinosa justifica seu método de interpretação da *Escritura*. Tal método busca compreender a *Escritura* por ela mesma [*ex solâ Scriptura*], sem acréscimos, explicando-a e definindo-a por aquilo que ela é, e não por exterioridades ilegítimas. Ou seja, evitando uma compreensão que parta de um sentido estranhado (CHAUI, 1999)[12], explicando-se o desconhecido pelo mais desconhecido. Trata-se, pois, de compreender a *Escritura* de modo imanente. Ora, entre as várias definições da *Escritura*, a máxima concorde é que ela é a própria palavra de Deus: *verbum Dei*.

Espinosa não nega que a *Escritura* possa conter o *verbo divino* (objeto de análise do *capítulo XII*) (ESPINOSA, 2008, p. 196) [13], no entanto, deve-se ter claro que: "(...) ela compõe-se em boa parte de histórias e revelações; (...) as histórias contêm principalmente milagres, isto é, descrições de fatos insólitos da natureza adaptados às opiniões e à mentalidade dos historiadores que a escreveram" (ESPINOSA, 2008, p.116). Estes aspectos, contudo, passaram a ser desconsiderados em favor do dogma da pureza e inviolabilidade do texto: nisto residiria sua sacralidade, pois a revelação permaneceria intacta, não se conformando às vicissitudes dos tempos, mas dirigida segundo a infalibilidade do governo divino. Assim, originando-se de uma fonte transcendente que é o próprio Deus, o conteúdo do texto também seria transcendente. Todavia, não é sob o ponto de vista da *transcendência*, mas da *imanência*, que se explica o texto.

Dessa maneira, faz-se de narrativa composta de *história* e *profecia* um texto que excederia a compreensão humana, pois procedente de ins-

12 Veja-se ainda: CHAUI, 2003.

13 Para as citações do *Tratado Teólogo-Político* usa-se a tradução de Diogo Pires Aurélio.

piração divina. Sendo a palavra de Deus dirigida aos homens, seu sentido último é impenetrável, uma vez que os desígnios da vontade divina são imperscrutáveis[14]. Compreendida dessa forma, a *Escritura* torna-se um texto cuja inteligibilidade depende de uma casta de homens autorizados ao papel da interpretação: os teólogos. Assim, cria-se uma relação de poder a partir de uma cisão entre os destinatários da *Escritura* e seus intérpretes. Os teólogos passam a mediar a relação entre quem fala, Deus, e os que ouvem, o povo. Tornam-se os únicos capazes de perscrutar algo dos insondáveis mistérios divinos. Portanto, nesse registro faz-se necessária uma luz sobrenatural, em detrimento daquela natural da razão. Uma sobreposição entre aquilo que pode a razão e aquilo que pode a "ciência divina", fazendo da filosofia uma serva da teologia [*philosophia ancilla theologiae*], uma vez que a legitimidade do saber é dada em última instância pelo sentido do texto sacro, e este sentido só pode ser "desvendado" pela autoridade teológica.

Logo, afirma Espinosa, "introduziram na religião tantas matérias de especulação filosófica que a Igreja até parece uma academia e a religião uma ciência" (ESPINOSA, 2008, p. 208). Da religião à filosofia, se tece um novo sentido para a *Escritura*, em que os fios entrelaçados formam uma trama dificilmente desfeita. A *Escritura* passa a não ser mais apenas a palavra de Deus (*verbum Dei*) dirigida aos homens, mas o texto que guarda

14 Neste caso, supõe-se a separação entre o *intelecto* de Deus e sua *vontade*. Assim, Deus se comunica aos homens, tornando-se inteligível a eles, mas, enquanto sujeito de vontade, permanece ininteligível. Pode-se interpretar o que foi dito, porém não o porquê do dizer. Ora, na filosofia espinosana, *Intelecto de Deus* e *Vontade de Deus* não se separam nem se hierarquizam. Tal separação entre intelecto e vontade de Deus relaciona-se com um preconceito (aquele do *finalismo*), que, conforme explicita o *apêndice* da *parte 1* da *Ética*, torna-se *superstição*. No caso da história da *Escritura*, uma superstição que não apenas concebe Deus como um governante da Natureza (um déspota absoluto que age segundo o beneplácito de sua vontade), mas um déspota cuja vontade deve ser interpretada, pois não expressa claramente, logo a suposta necessidade dos intérpretes: os *teólogos*. Por conseguinte, configura-se que, se Deus é o governante, os sacerdotes e teólogos são os seus ministros.

todo conhecimento possível. Vai-se do *verbo de Deus* como mandato, isto é, como *Lei*, ao *verbo de Deus* como *filosofia arcana*, desfazendo-se a diferença entre *obediência* e *conhecimento*[15]. Trata-se de ma confusão entre *obedecer* e *conhecer*, na qual este último é subsumido no linguajar teológico. Forma-se, pois, um estranhamento em relação ao texto escriturístico ainda maior: o afastamento em relação ao sentido original aumenta, pois se explica os pontos obscuros e aparentemente ininteligíveis do texto através de termos próprios da Filosofia, como se a *Escritura* se desenvolvesse por deduções e axiomas. É a usurpação do verdadeiro sentido escriturístico e usurpação dos termos filosóficos. O teólogo manejando os termos filosóficos retira do texto aquilo que o texto não diz, ou seja, compreende o texto por meio de um sentido estranhado.

Daí a cáustica consideração de Espinosa em relação à teologia:

> confesso, porém, que, apesar da sua insuperável admiração pelos profundíssimos mistérios da Escritura, nunca os vi ensinar senão as especulações dos aristotélicos ou dos platônicos, a que adaptaram aquela, para que não parecessem pagãos. Já não bastava delirar com os gregos, quiseram também que os profetas delirassem com eles, (ESPINOSA, 2008, p. 10).

O delírio teológico cria uma contaminação na qual não é mais possível distinguir o que diz a *Escritura* e aquilo que os teólogos dizem que diz a *Escritura*, pois o sentido do texto é obliterado por termos metafísicos estranhos ao texto escriturístico. São estranhos quer na medida em que o

15 A crítica a este modelo é o escopo de toda articulação do Capítulo XIII do *Tratado Teológico-Político*. Por um lado, trata-se de desautorizar os teólogos sobre assuntos filosóficos; por outro, demonstrar que mesmo no campo religioso a autoridade dos teólogos é nula, pois a religião ensina uma regra de vida muito simples. Logo, não há necessidade da Teologia como discurso especulativo-metafísico capaz de decifrar o texto sacro. A consequência da argumentação espinosana é radical para a Teologia: delírio, enquanto tentativa de submissão da Filosofia; usurpação, enquanto falseamento da simplicidade da regra de vida dada pela Religião.

escopo da *Escritura* não é constituir uma metafísica; quer medida em que os termos metafísicos utilizados para a explicação provêm de uma língua que não é aquela da *Escritura*: o grego. Ainda que existam textos canônicos escritos em grego, como é o caso do *Novo Testamento*, seu sentido não pode ser completamente atingido sem o conhecimento do Hebraico[16]. Mesmo que os relatos estejam em grego, o mundo de sentido dos autores é hebraico. O *engenho singular*, isto é, o modo coletivo de expressão e compreensão de um povo se realiza na própria construção da língua, não desaparecendo do horizonte de sentido do falante, mesmo quando este se expressa em outra língua que não a sua língua nativa[17].

Com efeito, isto habitualmente não é considerado na compreensão do sentido da *Escritura*, de modo que vale a máxima: *autor transcendente, mensagem transcendente*. Ademais, não importaria o *destinatário* do texto, porém tão somente o *autor* e o *conteúdo*. Trata-se, pois, de uma concepção unilateral da constituição da *Escritura*. Ao contrário, para Espinosa é preciso considerar quem são os destinatários do texto, uma vez que um texto não se constitui apenas pelas intenções do autor, e a intencionalidade do texto nunca está separada do seu destinatário. A língua do texto elabora-se por meio de um determinado estilo, de tal modo que esteja adequada ao destinatário. Mas, afinal, a quem o texto escriturístico se dirige?

A *Escritura* destina-se ao homem comum; seu objetivo não é tornar os homens mais sábios, porém obedientes. Ela condena a desobediência, não a ignorância. Logo, o texto não pode ser lido como um tratado metafísico, cujo sentido repousaria sobre uma antiquíssima *prisca sabedoria*. Na

16 Sobre a consideração da língua como parte constitutiva de uma determinada compreensão de mundo e expressão da singularidade de um povo, veja-se a carta LXXV de Espinosa a Oldenburg. Esta temática é explicitada em (SANTIAGO, 2009). Sobre tal questão ressalte-se ainda os estudos de Homero Santiago em SANTIAGO, 2014.

17 Ressalta Espinosa na carta LXXV: "(...) mesmo que João tenha escrito seu evangelho em grego, não deixa de usar um estilo hebreu" (SPINOZA, 1974, p. 296). Em outros termos, por ser judeu, João escreve em outra língua "judaizando".

Escritura não há uma *philosphiae arcana*, pois sua linguagem estilística não se vale de deduções axiomáticas e definições (ESPINOSA, 2008, p. 209-213). A estilística textual foi feita intencionalmente para emocionar o vulgo. Mistura do encontro entre *história* e *revelação*; junção de trabalhos de historiadores e profetas, a *história da Escritura*, a *história da língua hebraica* e a *história dos hebreus* se confundem em uma imbricação mútua. Com efeito, as narrativas orais do povo hebreu constituem o cerne da *Escritura*, e esta mesma Escritura, na medida em que se torna um texto canônico, modifica e molda a própria língua na passagem da oralidade à escrita. Mesmo que a imbricação seja mútua, cumpre considerar que a *história da língua hebraica* detém certa primazia, pois sem ela não há *Escritura* e sem *Escritura* o acesso à história civil dos hebreus torna-se quase impossível, já que, dada a singularidade do povo hebreu, o *texto político da lei* e o *texto religioso* são o mesmo: teológico e político não se separam. Ora, mas como ter acesso à história hebraica por meio da *Escritura*, se esta apresenta-se como um texto sob o qual se sobrepõem múltiplas camadas de interpretações, e cuja guarda da suposta verdadeira interpretação está sob a autoridade teológica? Em suma, é possível alcançar o sentido original do texto escriturístico, garantindo um correto conhecimento da história do povo hebreu enquanto destinatário do texto?

A resposta espinosana é afirmativa e constitui o fundamento principal de toda argumentação do *Tratado Teológico-Político*. A garantia de acesso ao verdadeiro sentido da *Escritura* não está nos eruditos livros exegéticos, mas no *vulgo*. Sendo este o criador da linguagem que os filósofos e teólogos usam posteriormente, logo é na compreensão vulgar que está o sentido primeiro das palavras:

> (...) de fato, é impossível que alguma vez tenha havido alguém que achasse utilidade em alterar o significado de uma palavra, embora seja frequente isso acontecer com os sentidos das frases. Depois, a língua é tanto do vulgo quanto dos sábios, enquanto o sentido dos textos e os livros só os sábios os possuem. É fácil, portanto, entender que os sábios podiam alterar ou corromper o significado de uma frase de um livro

> qualquer raríssimo que estivesse em seu poder, mas não o significado das palavras, (ESPINOSA, 2008, p. 124).

Desse modo, é o vulgo, enquanto agente primeiro de constituição da língua, que guarda o determinante sentido da *Escritura*. Embora o sentido possa ser alterado pelos sábios, o vulgo, aqui sendo uma comunidade de falantes de uma mesma língua, guarda o sentido das palavras nas práticas hodiernas, nos usos de expressões que, saídas da oralidade, interferem diretamente no modo como se substancializa a escrita. Assim, não é tanto a *Escritura* que se apresenta como lugar da memória do povo hebreu, ou seja, não é tanto o texto escrito, mas a própria língua na qual o texto está escrito que conserva a memória de um determinado mundo de sentido, pois a própria língua já é expressão de uma determinada compreensão do mundo.

Dessa maneira, no *capítulo VI*, Espinosa observa que:

> (...) importa, finalmente, para entender os milagres tal como aconteceram, conhecer as expressões e as figuras de retórica utilizadas pelos hebreus, (pois) há nos livros sagrados inúmeras expressões (...) que são simples modos de dizer dos judeus e que é escusado referir aqui todas um por um. Quero apenas fazer notar que os hebreus não usam tais expressões apenas como ornamentos literários, mas também e sobretudo para falarem com devoção (ESPINOSA, 2008, p. 217).

Assim, poder-se-ia afirmar que há na *Escritura* certa *estilística da devoção* que, conforme ressalta Espinosa, não é uma artificialidade estilística fruto apenas da inventividade dos autores bíblicos, porém, antes de ser algo meramente retórico, revela o próprio *ingenium* do povo hebreu. Por conseguinte, inviabiliza-se a tese segundo a qual o autor da *Escritura* teria feito uso de um estilo não filosófico de modo proposital, a fim de esconder sob o véu da fábula uma arcana sabedoria (*philosophia arcana*). A argumentação espinosana demonstra que por trás do estilo não se esconde nada, o estilo escriturístico não é, portanto, uma linguagem cifrada. Pelo contrário, a

atribuição de algo escondido por meio da estilística adotada é uma compreensão incompleta e incorreta do próprio estilo. Aquilo que o estilo da *Escritura* expressa é o modo de ser do povo hebreu, uma compreensão de mundo envolta na devoção da piedade religiosa.

Nesta perspectiva, a língua não se confunde com as artificialidades dos ornamentos literários. Isto é, não se trata de compreender a língua como algo fossilizado, como objeto de um passado remoto, sempre completamente estranho aos que se põem a desvendá-lo, mas como algo vivo. Com efeito, a língua, uma vez criada pelo vulgo, é tanto *uma* operação que expressa uma compreensão comum de mundo, visto que a língua é âmbito vivo da coletividade de um povo, como também retroage sobre o próprio falante. Ora, isto não estaria em concordância com as afirmações de Vico na *Ciência Nova,* de 1744, particularmente na crítica feita à concepção de uma sabedoria recôndita [*sapienza risposta*] a qual suspostamente estaria escondida nos mitos e formas de linguagem dos antigos[18]?

Vico: a vaidade dos doutos

Com efeito, ao propor um novo saber que compreende a *natureza comum das nações*, Vico lança seu olhar sobre dois principais textos antigos que guardam os começos das nações gentílicas: os *poemas homéricos* e as *leis das XII Tábuas*. Tem-se, pois, um procedimento filológico que se depara com duas línguas distintas (o *grego* e o *latim*) e que se propõe não ser apenas história etimológica dos termos, mas *história das palavras* e *história das coisas*. O âmbito da Filologia é mais amplo que a simples concepção da

18 De fato, Vico fará da tentativa de Bacon de interpretação das fábulas antigas, realizada na obra *A sabedoria dos Antigos*, o exemplo mais acabado da ingenuidade moderna, que sendo incapaz de compreender os antigos por eles mesmos, enxergam nos primórdios algo que lá não está, imaginando um tipo de sabedoria que os antigos teriam escondido de nós, seus pósteros.

historicidade das palavras (VICO, 2005, p. 110), pois estas não estão apenas circunscritas a representarem os objetos aos quais se referem, mas são índice de determinação do mundo de sentido histórico onde se originam. Em outras palavras, o que está em jogo não são apenas as palavras, mas a compreensão que os falantes de uma língua têm de si mesmos e do mundo que os cerca. Sem a língua, no seu sentido mais amplo, não pode haver a passagem do mundo da natureza para o mundo civil, isto é, para o mundo da cultura. É a invenção da língua que, tornando possível esta passagem, abre também o horizonte da historicidade.

Desse modo, enquanto história das coisas, a Filologia investiga a materialidade originária de toda língua como produto do fazer humano. Todavia, como é possível falar de uma natureza comum das nações, e, por conseguinte, de um processo uniforme de formação das línguas em meio às particularidades de cada povo?

A resposta de Vico funda-se em três elementos basilares da *Ciência Nova*. Todas as nações tiveram os mesmos princípios: *i) acreditaram em uma divindade providente*, *ii) celebraram matrimônios solenes* e *iii) enterram seus mortos*. *Religião*, *matrimônio* e *sepultura* são considerados princípios verdadeiros não apenas em virtude de serem aferidos por um método correto e adequado, mas enquanto confirmados filologicamente. Ou seja, enquanto princípios retirados da *história das palavras e das coisas*, não se configuram como simples entes de razão, ou conceitos hipotéticos que serviriam a um heurística da história.

Logo, segundo Vico, deve-se considerar que: "ideias uniformes, nascidas no seio de povos inteiros, desconhecidos entre si, devem possuir um fundamento comum de verdade" (VICO, 2005, p. 111). Daí ser possível falar de uma *língua mental comum* a todas as nações, que não obstante a variabilidade e modificações das coisas civis, por serem realizações do arbítrio humano, apreende a substância da humana vida social (VICO, 2005, p. 118). Não obstante ser este um dos propósitos mais singulares da *Ciência Nova*, e que assegura o ineditismo da mesma, Vico e Espinosa realizam

seus procedimentos filológicos de forma semelhante, uma vez que se deve "proceder como se não houvesse livros no mundo" (VICO, 2005, p. 171-172).

Assim como não era possível compreender o real sentido da *Escritura* valendo-se dos livros dos teólogos, também para a compreensão dos *poemas homéricos* e das *Leis das XII Tábuas* é preciso não se valer de elementos estranhos ao mundo de sentido das nações gentílicas, porém fiar-se na certeza indubitável de que o mundo civil foi feito pelos homens, e de que as modificações das coisas humanas e vicissitudes das línguas devem ser buscadas nas modificações da própria mente humana. Ademais,

> outra propriedade da mente humana é que, quando os homens não podem fazer qualquer ideia sobre as coisas longínquas e desconhecidas, avaliam-nas a partir das coisas que lhes são conhecidas e presentes. (VICO, 2005, p. 110)

Desta propriedade da mente humana decorrem dois tipos de vaidade [*boria*]: uma das *nações*, outra dos *doutos*. Esta última pretende que a sabedoria das mentes agudas e refinadas é tão antiga quanto o mundo. Ou seja, que por detrás dos mitos e fábulas antigas existe uma sabedoria recôndita concorde com a filosofia. Ora, isto não é possível, porque os doutos só apareceram tardiamente no horizonte de sentido das coisas humanas. Os princípios das coisas humanas foram grosseiros, preponderando não uma razão aguda, porém imaginação e corpulentíssima fantasia[19].

Vico, desse modo, destaca:

19 "(...) a sabedoria poética que foi a primeira sabedoria, deve ter começado de uma metafísica, não refletida e abstrata como é esta agora dos instruídos, mas sentida e imaginada como deve ter sido a desses primeiros homens, pois que eram de nenhum raciocínio e com todos os sentidos robustos e com vigorosíssimas fantasias", (VICO, 2005, p. 212).

> a ordem das coisas humanas procedeu assim: primeiro existiram as selvas, depois os tugúrios, logo as aldeias, em seguida as cidades, finalmente as academias. Esta dignidade é um grande princípio de etimologia: pois segundo esta série de coisas humanas se devem referir as histórias das palavras das línguas nativas, como observamos na língua latina ter origens selvagens e camponesas quase todo o corpo das suas palavras, (VICO, 2005, p. 140).

Aparecendo tardiamente, os sábios, em suas tentativas de compreensão dos princípios das coisas humanas, usurpam com vaidade o mundo de sentido das fábulas e mitos antigos. Ora, enquanto em Espinosa esta usurpação se dá pelo *delírio dos teólogos* em relação à *Escritura*, Vico aponta um tipo de usurpação mais abrangente, pois se trata da vaidade dos doutos. Neste erro estão incluídos também os *filósofos* e os *filólogos* que fazem de si mesmos a régua com a qual se mede todas as invenções do arbítrio humano. Tais invenções, no entanto, se constituem por meio de um *senso comum* pré-reflexivo: a sabedoria vulgar [*sapienza volgare*]. Isto é, a sabedoria do vulgo, que sentindo antes de refletir é capaz de criar um mundo de sentido no qual é possível a sociável vida humana. Tal não se constitui sem a formação das línguas, que pertencem às invenções do vulgo. Por conseguinte, os doutos devem reconhecer sua posterioridade em relação ao conjunto de invenções que operam segundo uma lógica mais imaginativa do que racional. Se, conforme apontara Espinosa, deve-se desconsiderar as elucubrações delirantes dos teólogos, para Vico se deve desconsiderar as formulações prepotentes dos doutos.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Quer na filosofia de Espinosa, quer no pensamento de Vico, não se pode compreender as vicissitudes das línguas sem uma compreensão do comportamento do comum dos homens, ou seja, é preciso remontar inevitavelmente ao *vulgo*. Isto significa desconsiderar um falso saber, a teo-

logia, e uma falsa erudição. Ambos usurpam o sentido e o destinatário dos textos sobre os quais se voltam. O teólogo vê no texto escriturístico um conhecimento que lá não está, por isso, quanto mais vê mistérios insondáveis por trás do estilo do texto, mais cria um conjunto de conhecimentos, uma pretensa erudição sem a qual é impossível ler os textos proféticos. Daí que, numa operação de falseabilidade, os comentários dos textos escriturístico valem tanto ou mais que a própria Escritura.

Idêntico mecanismo de falseabilidade Vico desmonta já no princípio da *Ciência Nova*. Não se trata, neste caso, dos teólogos, mas dos doutos vaidosos que são incapazes de compreender um mundo de sentido passado. Seu saber vaidoso impede que reconheçam suas limitações e incapacidade de compreender os inícios das gentilidades. Como medem o passado pela régua do presente, falsificam os mitos e as fábulas antigas, enxergando neles sua própria sabedoria. O que é desmontado como um falso conhecimento transcendente no *Tratado Teológico-Político*, na *Ciência Nova* refuta-se como sendo a falsa sabedoria recôndita. Nos dois casos, tal operação só e possível de ser feita por meio da Filologia, que nos dois autores nos mostra que os elementos de compreensão dos textos do passado devem ser buscados no próprio texto e não fora dele. Em outras palavras, os procedimentos filológicos de Vico e Espinosa primam pela imanência e recusam qualquer diletantismo erudito. Contra a falsa erudição e pretensos intelectualismos, a sinceridade das invenções do vulgo.

Desse modo, na afirmação da imanência dos textos e da criação vulgar das línguas parecem se equiparar as figuras do *profeta* no *Tratado Teológico-Político* e dos *poetas* na *Ciência Nova*: ambos movidos pela imaginação e pela fantasia. Desta equiparação se abre um novo percurso de afinidade entre os pensamentos de Vico e Espinosa: algo que excede os escopos do presente texto, mas que implica a continuidade daquilo que aqui foi proposto.

VICO AND SPINOZA: ON THE VICISSITUDE OF LANGUAGES

ABSTRACT: In spite of Giambattista Vico's criticisms of Spinoza's thought, it is possible to establish a close relationship between both of them. If criticism distances the philosophers from each other, historical-philological interest approaches them. In fact, for the establishment of a certain convergence between the philosophical purposes of the two authors, the following presuppositions are made: i) on Vico's *New Science*, as on Spinoza's *Theological-Political Treatise*, philology is not only textual knowledge of languages, but access to the history of a people, for it keeps the temporal changes of civil life and the memory of the world of sense in which it is born; ii) language is not a creation of the rigor of the understanding, that is, it is not the creation of the philosophers, but of the imagination, therefore, of the vulgus. Thus, all access to the knowledge of the past inevitably passes through the power of fantasy-imagination: a question adressed by Spinoza in the 'history of the Hebrews' and by Vico in 'the common nature of the nations'.

KEY WORDS: Philology. History. Philosophy. Language. Imagination. Vulgus.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AMOROSO, L. (2004) *Scintille Ebraiche. Spinoza, Vico, Benamozegh*. Pisa: Edizioni ETS.

CHAUI, M. (1999) *A nervura do real: Imanência e liberdade em Espinosa*, São Paulo: Companhia das Letras.

_____ (2003) *Política em Espinosa*. São Paulo: Companhia das Letras.

CRISTOFOLINI, P. (2001) *Vico, pagano e barbaro*. Pisa: Edizioni ETS.

ESPINOSA, B. (1974). *Epistolario*. A cura di Antonio Droetto. Torino: Einaudi Editore.

ESPINOSA, B. (2008) *Tratado Teológico-Político*. Trad. Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Martins Fontes.

ESPINOSA, B. (2015) *Ética*. Tradução Grupo de Estudos Espinosanos. Coord. Marilena Chaui. São Paulo: Edusp.
ESPINOSA, B. (2015) *Princípios de Filosofia Cartesiana e Pensamentos Metafísicos*. Trad. Homero Santiago e Luís César Guimarães Oliva. Belo Horizonte: Autêntica Editora.
SANTIAGO, H. (2009) *Gramática da língua e gramática da Escritura: Necessidade e contingência na Gramática hebraica espinosana*, *In*: OLIVA, L.C. (org.), *Necessidade e contingência na modernidade*, São Paulo: Barcarolla.
SANTIAGO, H. (2014) *Geometria do Instituído: estudo sobre a gramática hebraica espinosana*. Fortaleza: EdUECE.
VICO, G. (1977) *La scienza nuova*. Con una introduzione e note di Paolo Rossi, Milano: Rizzoli.
VICO, G. (2005) *Ciência Nova*. Trad. Jorge Vaz de Carvalho. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
VICO, G. (2007) *Opere*. A cura de Andrea Battistini. Milano: Mondadori, 2007.
VITIELLO, V. (2008) *Vico. Storia, Linguaggio, Natura*. Studi Vichiani. Milanio: Edizioni di Storia e Letteratura.

O CONCEITO DE JUSTIÇA EM MARILENA CHAUI [1]

Fernando Dias Andrade

Professor, Universidade Federal de São Paulo,

São Paulo, Brasil

f.d.andrade@outlook.com

RESUMO: Marilena Chaui, entre 1977 e 1982, produziu uma série de textos de Filosofia Política que podem ser considerados marco inicial para uma longa e ainda ativa carreira de investigações socialistas acerca da democracia, da liberdade e, não menos importante, da justiça. Sua filosofia promove uma crítica às teorias liberais do Estado, ao nosso autoritarismo genuinamente brasileiro, aos inimigos da classe trabalhadora então dedicada a se autoafirmar politicamente. Ao lado da crítica chauiana à justiça liberal, porém, penso ser o caso de identificar um conceito próprio de Justiça na obra de Chaui.

PALAVRAS-CHAVE: Justiça liberal; Injustiça; Cultura popular; Marxismo e espinosismo; Democracia e Justiça; Justiça segundo Marilena Chaui.

1 O presente texto retoma minha comunicação "Carta a Marilena Chaui sobre seu conceito de justiça", apresentada no departamento de Filosofia da FFLCH-USP a 28 de setembro de 2016, no 2º dia das "Jornadas de estudo em homenagem a Marilena Chaui".

I

Em sua *Introdução à história da Filosofia,* Marilena Chaui explica, na parte dedicada aos pré-socráticos, que a data do nascimento daqueles pensadores quase nunca era registrada e que por isso os cronologistas praticavam uma maneira um tanto arbitrária de supor a época de nascimento: cerca de quarenta anos antes da *akhmé* – ou "florescimento" – do filósofo (CHAUI, 2002). Ora, basta observar a trajetória pessoal de Chaui para evidenciar quão precária é essa estratégia, pois no seu caso a *akhmé* foi bem mais precoce e já se fez presente no final dos anos 1960. É verdade que dali até 1977 – período exato e concentradíssimo de apenas dez anos – Chaui esteve dedicada tanto à docência no departamento de Filosofia da USP como à chamada produtividade em pesquisa, de que vieram seu mestrado sobre Merleau-Ponty em 1967, seu doutorado sobre Espinosa em 1971 – já uma densa *Introdução à leitura de Espinosa* –, sua livre-docência também sobre Espinosa em 1977 – já uma *Nervura do real* –, o que implica que trata-se um "florescimento" de expressão acadêmica, a evidenciar que Chaui desde o final dos anos 1960 despontava como uma autoridade em Espinosa, Voltaire e Merleau-Ponty e não apenas estes. Até 1977, a propósito, só por esse belo percurso acadêmico, Chaui já teria se estabelecido como historiadora, professora, orientadora e escritora, cedo reconhecida como modelo entre seus engajados colegas, seus sortudos alunos e seus sempre inteligentes leitores.

Mas é em 1977 que, finalizada a tese de livre-docência e também essa década inicial, sua obra escrita passa por uma virada temática rumo à Filosofia política, que só não é uma virada filosófica porque o que ela escreve a partir daí é consequência do que já se vinha construindo como reflexão desde o início do seu percurso, de maneira que mesmo os seus primeiros textos, implicitamente ou não, também podem ser considerados textos políticos (assim como a *Ética* de Espinosa, segundo a própria Chaui dos anos 1970, já era um texto político). Em 1977, pois, Chaui inicia uma série de textos sobre política, cultura, autoritarismo, democracia, que mos-

tram o que viria desde então a ser a sua marca maior – tanto para quem a seguia de perto na universidade quanto para quem também a acompanhava de fora dos edifícios da universidade: a atuação intelectual politicamente engajada, a militância política corajosa e deflagradora, a combatividade pública tanto no plano das instituições políticas ou sociais quanto no plano das instituições acadêmicas.

É correto dizer que essa sequência de textos políticos nunca chegou ao fim: Chaui segue uma de nossas intelectuais mais ativas e engajadas no plano da política (além de outros planos do saber, que sob Chaui se tornam preenchidos também de reflexão política). Aqui, porém, ao tratar do tema que me interessa – a justiça ou, mais precisamente, o conceito de justiça –, não pretendo referir-me à obra toda de Chaui, mesmo porque ela segue em desenvolvimento. Quero, aqui, concentrar-me no período que vai de 1977 a 1982, uma segunda fase de sua obra, que considero seus anos de "explosão política" em lugar de mera virada à política – pois, repito, seus textos acadêmicos, suas aulas na universidade e suas falas públicas sempre foram também políticos –, não só por conta dos temas abordados como por conta de seu caráter fundador: tais textos são apenas os primeiros de uma longa e ainda ativa carreira de reflexão sobre a política. A escolha de 1982 como limite temporal para meu foco é, assim, algo arbitrária – pois que tal atuação não se interrompe nem mesmo se enfraquece ali –, mas também é justificável dado que por essa altura Chaui já escreve plenamente envolvida com a militância político-partidária, que em certo sentido é não só consequência como já uma reformulação sistemática desse percurso intelectual e político ate aí desenvolvido. Finalmente – e agora com referência ao nosso tema específico –, quero me concentrar nesse período de 1977 a 1982 também porque, naqueles textos, Chaui também não deixou de tratar – criticamente – da *justiça* em meio às questões políticas teóricas ou históricas ou práticas que considerou mais relevantes em sua reflexão.

Nos textos e falas que Chaui produziu naqueles cinco anos, ela tratou de enfrentar o que ainda restava de autoritarismo no nosso cenário político e social dentro e fora da universidade, denunciou com absoluta clareza os inimigos da reconstrução democrática num Brasil ainda enfraquecido em função dos piores anos do regime militar, tomou frente na criação de um partido não para trabalhadores, mas de trabalhadores, apontou para uma necessidade incessante de dar voz a quem tivesse a voz oprimida pela perseguição autoritária. Tudo isto, sem deixar de lado sua inigualável atuação como professora, orientadora e historiadora da Filosofia, uma vida-obra que por motivos óbvios tem como lugar natural a universidade. É como *filósofa,* porém, que Chaui sempre fundamentou tanto sua atuação como intelectual acadêmica em defesa da universidade quanto sua atuação como força política em defesa da democracia, confirmando em ambos os espaços a aplicação prática de um pensamento materialista referido principalmente a Espinosa, a Marx e a Claude Lefort. Dessa forma, é uma filosofia política própria que alimentará tanto suas detalhadas e instigantes análises quanto seu ativismo político e partidário.

Assim, tivéramos a *akhmé* de Chaui por volta de 1967, em seguida uma década (1967-1977) de construção de sua primeira produção acadêmica (sobre Espinosa principalmente), e enfim o quinquênio (1977-1982) do que aqui chamo de "explosão política" (onde, ao lado da produção acadêmica – que se intensifica em lugar de se amorrinhar –, surgem os primeiros textos de aberto engajamento político). Em algum desses momentos, tematiza-se a justiça? Sim: expressamente, em vários dos textos da "explosão política", dos quais tratarei mais a seguir. Ou seja, a justiça aparecerá, como tema na obra de Chaui, a partir dos textos do final dos anos 1970. Tal informação desde logo pode dar a entender, ao leitor familiarizado com Filosofia do Direito, que o tema da justiça aparece algo tardiamente na reflexão filosófico-política de Chaui, particularmente se atentarmos às discussões desenvolvidas acerca do assunto no mundo anglo-saxão desde o início da década de 1970, notadamente a partir de *Uma teoria da Justiça* de John Rawls, de 1971. Se o tema da justiça aparece na

obra de Chaui, qual sua relevância no interior da obra? Se aparece ao final dos anos 1970, teria alguma conexão com a discussão do assunto no mundo anglo-saxão?

Certamente têm um impacto considerável sobre a produtividade acadêmica de Chaui, na década de 1970, os escritos de seu colega Claude Lefort, cujo monumental livro *Le travail de l'œuvre* [*O trabalho da obra*], sobre Maquiavel, de 1972, inspira uma investigação ampla sobre os efeitos políticos do materialismo filosófico inclusive em Espinosa, mas que por seu turno também repercute as questões trazidas pela própria pesquisa inicial de Chaui acerca da filosofia espinosana, já expostas em sua tese de doutorado de 1970, *Introdução à leitura de Espinosa*. Lefort é um exemplo próximo e profícuo dos intelectuais com quem Chaui se põe a interagir desde o final dos anos 1960: intelectuais engajados de esquerda que se dedicam também ao desenvolvimento da historiografia da Filosofia, sem perder a oportunidade de se manifestarem publicamente contra quaisquer formas de autoritarismo. Ou seja, ainda que sejam intelectuais dedicados ao desenvolvimento de um trabalho rigoroso como historiadores da Filosofia – formados na melhor tradição inaugurada por Martial Gueroult e continuada por Victor Goldschmidt –, são testemunhas dos acontecimentos históricos dos anos 1960 – marcadamente socialistas, antiliberais ou mesmo revolucionários – e desde o final dos anos 1960 não vêm como fazer história da Filosofia sem também atentar para as demandas políticas do contexto histórico seja do filósofo estudado seja do filósofo a estudá-lo, e cujos integrantes mais experimentados também não pretendem fazer filosofia política sem a devida referência – seja pela continuidade, seja pela ruptura – à História da Filosofia. A *akhmé* de Chaui já traz a marca dessa atuação intelectual em História da Filosofia preenchida pela inquietação ou indignação política, e as suas obras acadêmicas da primeira década como pesquisadora e professora (do mestrado à livre-docência) igualmente bem evidenciam esse cuidado em ir da História da Filosofia a uma filosofia política de engajamento. Após 1977, os textos de Chaui que mais serão repercutidos são já textos fundamentalmente políticos (embora,

repita-se, nunca se tenha enfraquecido o seu trabalho como historiadora da Filosofia e como especialista de ponta na filosofia de Espinosa, então coisa para bem poucos, ainda pioneiros em tantas questões do espinosismo).

Já do lado "liberal" em atuação por aqueles anos, temos uma ruptura interna notável a aparecer em 1971, quando John Rawls publica *A theory of Justice* [*Uma teoria da Justiça*]. De fato, até 1970 havia, no cenário anglo-saxão da Filosofia política e a despeito dos eventos históricos que atravessaram os anos 1960, uma considerável letargia. A discussão anglófona sobre a democracia, por exemplo, tendia a se resumir a uma investigação científico-política ou econômica sobre interesses de governo, com jornalistas e animadores assumindo o espaço visível do questionamento político enquanto a intelectualidade universitária confundia a si mesma com teorias da linguagem. Surgido o livro de Rawls em 1971, de imediato a Filosofia política anglófona reencontrou-se simultaneamente com a reflexão sobre os fundamentos da democracia, com a História da Filosofia – até então sempre deixada de fora pelos teóricos políticos anglo-saxões, em especial os cientistas políticos e os economistas – e, suprema ousadia, com a Filosofia Moderna clássica, ou seja, a Filosofia dos séculos XVII e XVIII – absurdamente boicotada, até então, também pela quase totalidade dos filósofos políticos em geral, fossem americanos ou europeus, anglo-saxões ou continentais, conservadores ou liberais ou socialistas; por fim, *Uma teoria da Justiça* trouxe também a Filosofia ética como base obrigatória para a Filosofia política; e, à altura de seu título, pôs a justiça como tema obrigatório tanto da Filosofia ética quanto da Filosofia política – com o detalhe não menos impressionante, e também indicado em seu título (*uma* teoria, e não teoria *geral*), de que não pretendeu encerrar o assunto. Por causa de *Uma teoria da Justiça,* o tema da justiça tornou-se absolutamente recorrente na discussão política, ética, jurídica ou econômica em todos os ambientes "liberais", ou seja, não socialistas (pois que o termo 'liberal' é multívoco, podendo significar "conservador" para uma mente de extrema esquerda, "socialista" para uma mente de extrema direita, mas "liberal" somente para

quem não seja nem de extrema esquerda nem de extrema direita e desde que sua definição, se dada, seja reconhecida pelo definido).

Considerados esses dois livros – *Uma teoria da Justiça* de Rawls e *O trabalho da obra* de Lefort –, ambos terão uma influência impressionante no campo da história do pensamento político. Porém, cada um tem influência sobre uma seção distinta dentro do universo da Filosofia política. O livro de Lefort, sobre Maquiavel e sobre Marx – sobre, portanto, a "única tradição materialista", a que o próprio Espinosa pertence segundo Louis Althusser (ALTHUSSER, 1993) –, tem influência, ou recepção, diretamente sobre os leitores de esquerda, ao passo que o livro de Rawls, uma solução liberal a um dilema liberal (a supercentenária oposição entre utilitaristas e intuicionistas), embora não seja uma obra socialista e seja uma obra liberal e embora tenha tido grande influência também sobre leitores de direita, provocou uma certa revisão do próprio liberalismo ou, ao menos, da grande tradição liberal. Prova disso, lembremos, é o fato de surgir em 1974 uma importante refutação da *Teoria da justiça:* o livro do conservador ou "libertariano" Robert Nozick, *Anarchy, State, Utopia* [*Anarquia, Estado, Utopia*]. Consideremos John Rawls um liberal, no sentido de alguém que argumenta em favor do reconhecimento de direitos individuais independentemente do reconhecimento dos direitos sociais e dos direitos difusos (ou seja: sem exigir, mas também sem impedir, a subordinação dos direitos sociais aos direitos individuais). A discussão durante a década de 1970 em torno de Rawls, liberal, será ela mesma amplamente liberal (da direita à esquerda, desde que com lugar para a proteção aos direitos individuais), mas indicadora das cisões a que esta corrente se inclina. Ainda no caso de Rawls e seus debatedores, o centro do que se discute é, como se sabe, a justiça, seja enquanto noção ética seja enquanto noção política ou jurídica. Apesar dos resultados diferenciados do tratamento da justiça pelos debatedores da filosofia rawlsiana, a partir daí o tema da justiça tornou-se central em toda filosofia política de perspectiva liberal.

A despeito de ter se consagrado como um tema predileto dos pensadores liberais no último meio século, a justiça, por sua própria força, não pertence exclusivamente a corrente alguma e exige ser pensada por todas, inclusive as correntes que se opõem ao liberalismo. Seria de se esperar, portanto, que numa perspectiva materialista – como é a de qualquer socialista, e como é a de Chaui – a justiça também se fizesse presente como tema. Não por acaso, o tema da justiça faz muito bem em ser colocado nos textos do que chamei aqui de "explosão política" de Chaui, pois ele está lá às vezes posto discretamente e às vezes analisado com mais detalhe, já apto a mostrar o que é, para Chaui, a justiça – e o que se deve fazer com ela ou a partir dela. Porém, o que leva o tema da justiça a ser tratado por Chaui não é qualquer influência de Rawls ou da discussão que a partir dele se trava, porque a perspectiva chauiana é simultaneamente espinosana e marxista, ou seja, "materialista", ou seja, apta tanto a incorporar adequadamente o marxismo quanto a desdobrar-se num pensamento e num engajamento políticos de esquerda. A sequência de teses acadêmicas que ocupa Chaui desde meados dos anos 1960 já é compromissada com essa causa espinosano-marxista e, se for o caso de em tais teses tratar de um tema como o da justiça, não será, a princípio, por mera reação a uma revolução intelectual provocada por Rawls no interior das tantas faces do liberalismo e já paralelamente à parcela final da primeira fase da obra de Chaui. O livro de Lefort, desconhecido para o leitor inculto (de direita ou de esquerda) e justificadamente desinteressado daquele embate intraliberal que preocupa a Rawls, é bem mais representativo do que, para Chaui, merece ser visto como prioridade teórica no início dos anos 1970 para o tratamento não só da questão da justiça como de qualquer grande tema ético-político: trata-se de mostrar, numa perspectiva materialista, como tanto o pensamento político original quanto a apropriação ideológica de tal pensamento ocultam do indivíduo singular e do indivíduo coletivo o conhecimento do seu desejo de liberdade. Para o materialismo, a liberdade política é anterior à justiça liberal, no sentido de que é anterior à proteção de direitos individuais; já para o liberalismo, ocorre exatamente o inver-

so. Para os intelectuais materialistas (sejam maquiavelistas, espinosistas ou marxistas) interessados em identificar as fontes autênticas do materialismo, ainda que uma obra como a de Rawls seja notável como instrumento de revisão intelectual tanto do pensamento ético-político anglo-saxão (utilitarista ou intuicionista) quanto do pensamento ético-político continental (hegeliano, kantiano, neohegeliano ou neokantiano), ela não alcança todas as fontes relevantes, ou certamente não alcança as imprescindíveis fontes primordiais dentre as que são relevantes, para a definição do que possa ser, segundo o marxismo, uma justiça democrática moderna. O livro de Rawls não o faz, em resumo, porque não se põe a si mesmo dentro do debate da tradição materialista, ainda que tivesse condições de fazê-lo e ainda que não haja incompatibilidade entre a filosofia de Rawls tal como é dada na *Teoria da Justiça* e a filosofia, por exemplo, de Espinosa.

Assim, como pensadora materialista – e, portanto, antiliberal –, Chaui não tem nenhuma dependência, mas também nenhum elogio, à noção liberal de justiça não apenas em suas teses acadêmicas – desenvolvidas paralelamente à obra inicial de Rawls e à discussão imediata, em geral de alto nível, em torno daquela – como também nos textos a partir de 1977, seus textos abertamente concentrados na reflexão política. Bem ao contrário! Já desde 1977 a abordagem chauiana do tema da justiça – e de tantos outros grandes temas da política – é expressamente fundada na crítica marxista ao Direito e ao Estado, de maneira que a justiça enquanto instituição, submetida a uma tal leitura – seja a de Marx, filosófica, seja a dos marxismos, ideológicos, a que se adira –, é quase sempre retratada ou pressuposta como instrumento de violência de Estado, porque também a justiça institucional é, segundo Marx e segundo os marxistas, instrumento de exclusão da classe oprimida e alienada pela classe opressora, que é quem instaura e define as instituições jurídicas.

Porque a filosofia política de Chaui é uma filosofia espinosano-marxista, caberia recuperarmos o que é a justiça tanto para Espinosa quanto para Marx. Em vez, porém, de elencar-se aqui um rol de definições

ou considerações espinosanas ou marxianas acerca da justiça, é particularmente enriquecedor indicar a maneira como tais noções são vistas àquele momento pelos historiadores do materialismo. O motivo para isso é o fato de os anos 1977-1982, iniciados em pleno tricentenário da morte de Espinosa, corresponderem a um período de surgimento de várias obras sobre Marx, em função também de se aproximar o centenário de sua morte.

Dentre os historiadores do pensamento espinosano que escrevem sobre a filosofia política de Espinosa desde meados dos anos 1960 até nosso marco de 1977, não há, curiosamente, maior atenção ao tema da justiça na obra de Espinosa. Independentemente do que seja a justiça para o filósofo dos filósofos (em resumo: um valor moral sem realidade), tal desinteresse por parte de autores do porte de Althusser, Mathéron e Negri mostra que para eles não havia ainda como investir plenamente na riqueza do conceito de justiça, bastando-lhes indicar que em Espinosa a justiça é, como seria depois num filósofo como Nietzsche, um valor a ser objeto de nossa desconfiança. Nem o impacto conceitual da filosofia de John Rawls foi suficiente para mover o relativo desinteresse dos estudiosos de Espinosa, ao menos no meio da década de 1970, para um tratamento direto e enfático do conceito de justiça. Estudos dirigidos especificamente à filosofia política e a filosofia do direito de Espinosa que tenham sido realizados na década de 1970 (a exemplo de Gail Belaief e de Lucien Mugnier-Pollet), dão a entender que para o espinosismo o tema da justiça (é ou parece ser) menos relevante do que outros temas políticos clássicos, especialmente a liberdade e a democracia. No que respeita a Espinosa, porém, embora ele realmente explique por que a justiça, considerada enquanto valor, é um ente meramente imaginativo, que portanto nada exprime da essência daquilo avaliado como justo, para além de tal crítica há uma noção espinosana de justiça que, como ocorre com tantos termos clássicos por ele livrados da superstição, exprime adequadamente a utilidade do *conatus* ético e político: a justiça espinosana é uma justiça democrática. Tal noção, porém, não é trazida à luz pelos espinosistas na década de 1970, seja porque tendem a adaptar Espinosa ao marxismo (revolucionário) seja porque tendem a associá-lo

ao liberalismo (representativo). Consequentemente, embora haja em Espinosa uma noção espinosana adequada de justiça, tal noção estritamente espinosana de justiça costuma ser menos aproveitada, nos textos políticos de pensadores marxistas ou de pensadores liberais nos anos 1970, do que noções externas ao próprio Espinosa. Numa autora tão espinosana quanto marxista como é Marilena Chaui, qual é sua posição, já por 1977, acerca da justiça em Espinosa? Em suas teses, voltadas à apresentação da filosofia de Espinosa justamente como uma filosofia da liberdade democrática, a justiça é, como é explicitamente em Espinosa, um termo moral do qual se deve desconfiar, dado que, como mostra Espinosa, algo é justo só para quem o considera justo. A justiça, noção moral, não vale como medida da essência de nada, e sua validade depende de se associar ao que realmente é atividade política da multidão que põe a democracia. Noutras palavras, a denúncia espinosana à total variabilidade da justiça enquanto valor moral desobriga de conceituar a justiça como essência atual, dado que a atividade essencial da multidão política é a realização atual da própria liberdade. Nestes termos, cabe à reflexão materialista sobre a filosofia de Espinosa não sua adaptação a um discurso liberal – hobbesiano ou hegeliano, por exemplo – da justiça, mas é viável apontar para sua expressão ou desdobramento em termos socialistas ou marxistas, pois que no pensamento socialista a justiça encontra uma relevância prática considerável e, não por acaso, ao espinosano marxista será o marxismo a principal via para se pensar a justiça.

Se os historiadores do espinosismo têm seus motivos conceituais para desconfiar do tema da justiça, os do marxismo, de fato, não têm tanto como ignorá-lo, pois que para eles a justiça aparece, assim como aparecia a Marx, como um desejo profundo do intelectual e do revolucionário socialista. Isso é evidenciado não só pelo próprio Marx, mas em geral por cada marxista, como se percebe, por 1977, dos historiadores do marxismo. Um exemplo relevante é Isaiah Berlin, que naquele ano finaliza edição revista de seu *Karl Marx* (de 1939), misto de biografia e história do pensamento que, embora seja insuficiente para conceituar o que é a justiça para Marx, não deixa de ilustrar o lugar que o tema da justiça ocupa no pensamento

de Marx e daqueles com quem ou contra quem lidou. O livro de Isaiah (BERLIN, 1991) é rico em descrições de como o tema da justiça é frequente nas preocupações e reivindicações de socialistas, anarquistas, comunistas – marxistas ou não – e, enfim, na própria obra de Marx e de Engels. Por que a justiça interessa ao socialismo, ao comunismo, a Marx e ao marxismo? E o que é a justiça para Marx? Como o livro de Berlin mostra em várias passagens, o tema da justiça é relevante para socialistas desde antes de Marx por conta de estes se indignarem com o seu oposto: a injustiça. O pensamento socialista (ou de esquerda se aceitarmos uma acepção mais ampla) do século XIX, a despeito de tantas distinções internas e de sua própria e rica história, tem talvez como maior ponto comum *a indignação contra a injustiça,* e como corolário desta indignação *a luta contra a injustiça*. Ou seja, no vocabulário, no imaginário e no pensamento socialista – não importa de que corrente específica, e não importa se já marxista ou não, ou se marxiano inclusive –, a "justiça" verdadeira é nada mais que uma reação à "injustiça" que é sofrida pela classe social defendida pelos socialistas, a classe trabalhadora ou proletária ou popular. Que é a injustiça para os socialistas? Não é, como seria para os liberais ou para os conservadores, um dano a um direito pessoal, seja esta pessoa um indivíduo ou um grupo, natural ou artificial. É um dano concreto, na forma de exploração física e de expropriação dos meios para a própria liberdade, sentido por cada membro da dita classe trabalhadora, cuja causa necessariamente vem de cima, da classe que a oprime diretamente por meio da apropriação exclusiva do Estado ou – o que é mais efetivo em termos históricos – por meio do controle dos meios materiais de produção. Tal opressão não tem como não ser injustiça, porque é efetivamente dor infligida a toda uma classe, e não há o que justifique esse abuso nem em termos morais (segundo alguns socialistas) nem em termos políticos ou sociais ou materiais (segundo todos os socialistas). Nem é preciso incitar ninguém a indignar-se contra essa injustiça em forma de exploração, pois que é contra a natureza humana apreciá-la. Cabe, portanto, reagir a ela, lutar contra ela: trata-se de luta porque, contra o que promoveria uma visão liberal, não se trata de negociar com a

classe exploradora, mas de reagir, violentamente inclusive, a ela, com vistas tanto a acabar com o sistema de opressão e exploração quanto, para Marx, a acabar com a própria distinção entre classes sociais. Para os socialistas, e especialmente para Marx e os marxistas, a justiça é ou justiça liberal (que deve ser denunciada como noção e prática ideológica com vistas a manter o poder da classe explorada sobre a classe explorada, e que portanto deve ser superada) ou justiça socialista (que é projetada como reação, violenta inclusive pois que preferencialmente revolucionária, à injustiça sofrida na forma de exploração). Porque o socialismo do século XIX costuma se organizar intelectualmente a partir de uma reação à filosofia hegeliana, esta mesma talvez o ápice do processo de concepção liberal-conservadora de Estado, é plenamente compreensível que para todos eles o próprio termo 'justiça' tenha se tornado um elemento pernicioso. Ela é, para os socialistas utópicos, para Marx-Engels e para os marxistas clássicos, uma noção simultaneamente moral, liberal e artificial, instrumentalizada ideologicamente para a justificação de práticas estatais de alijamento da classe popular de qualquer forma de exercício de poder político e material. Sua conversão ao vocabulário revolucionário não poderia, de maneira alguma, levar à sua substituição por uma nova noção moralizante ou artificializada. Donde o que une os vários socialismos está longe de ser uma comum preocupação em recuperar conceitualmente a justiça, mas já é uma mesma revolta contra o que cada membro da classe trabalhadora sabe muito bem o que é, por cada um e por todos, sentido na forma de injustiça: a injustiça é uma sensação de expropriação daquilo que é necessário à sobrevivência digna, e não há nada que possa justificar um tal alijamento. Donde, rebelemo-nos todos contra a injustiça, membros da classe trabalhadora. Quanto à justiça, sua eventual conceituação dependerá indiretamente do lugar que ocupa como consequência dessa recusa da injustiça que é marca fundadora de todos os socialismos.

É no interior dessa tradição socialista que Marilena Chaui se coloca também como pensadora da justiça: ela se põe como denunciadora da injustiça e pensadora marxista dos meios de superá-la.

II

Exploremos, enfim, os textos de Marilena do período de 1977-1982, em busca de seu conceito de justiça. Os textos que nos interessam como representativo recorte inicial de sua longa obra dedicada à Filosofia política estão, em sua maior parte, reunidos no volume *Cultura e democracia* (CHAUI, 1997), uma primeira coletânea importante de seus textos políticos. Temos, nos textos ali coligidos, também a justiça como preocupação presente de ponta a ponta, já que em todos os textos Chaui ou expõe uma reflexão marxista ou recorda as inovações de Marx no tocante à crítica do Direito e do Estado. No mencionado volume, a ordem dos textos nem sempre corresponde à ordem da escrita original, mas, se levarmos em consideração a ordem de publicação das primeiras versões, temos que o primeiro texto em que ali a justiça aparece é "Cultura do povo e autoritarismo das elites", originalmente de 1977. Neste e em outros textos – reunidos ou não nas várias edições de *Cultura e democracia* –, penso que há elementos para buscar-se compreender o que é, para a Chaui do final dos anos 1970, a justiça.

Em "Cultura do povo e autoritarismo das elites", Chaui não trata diretamente da justiça, mas esta fica no ar como o contrário daquilo que a autora denuncia e que não tem como ser ignorado por qualquer autor socialista: a realidade da injustiça. Nesse texto em que Chaui longamente analisa a maneira como as elites se põem no poder, se perpetuam neste e principalmente se justificam ideologicamente em tal posição, ela mostra que o próprio povo dominado pela elite reproduz em seu discurso um eco dessa representação ideológica, pois que o pobre se refere ao rico como aquele que tem "leitura" ou "cultura". Diz Chaui:

> A elite está no poder, acredita-se, não só porque detém a propriedade dos meios de produção e o aparelho do Estado, mas porque tem competência para detê-los, isto é, porque detém o saber. Se, enquanto "maior", o dominante é representado como um senhor, enquanto

> detentor do saber tende a ser representado como "melhor". Nessa medida, a expressão autoritarismo das elites, embora em si mesma seja redundante e evasiva, contudo nos ensina alguma coisa: deixa mais nítido o lugar por onde passa a representação da diferença entre cultura do povo e a do não-povo. Essa diferença já é visível na fala do dominado, pois embora continue a estabelecer uma distinção cujo corte é dado pela separação entre pobres e ricos, entretanto é frequente ouvi-lo referir-se ao "rico" como aquele que tem "leitura". Essa representação é extremamente ambígua, como sempre acontece com as representações dominadas, pois indica consciência de uma exclusão e, ao mesmo tempo, a legitimação da diferença entre os membros da mesma sociedade, como se a representação que o dominante possui de si fosse reproduzida pelo dominado, mas não sem a percepção difusa de que sob a diferença esconde-se, pelo menos, a injustiça. (CHAUI, 1997, p. 49)

O texto não diz o que é tal injustiça, mas deixa claro que ela é real. Do contexto, sabe-se que a injustiça se identifica à própria opressão. Do texto, temos a denúncia da injustiça, mas ainda não uma definição da justiça, ainda que se possa supor que esta envolva a eliminação ou ausência de opressão material e ideológica. É, já, expressamente uma análise de teor marxista, resultante no caso também de o texto dedicar-se a uma denúncia da ideologia, que do estamento opressor impõe ao estamento oprimido uma noção – não criada, mas reproduzida, pelo oprimido – de que o oprimido é inculto por não ter leitura, e é pior por ser inculto. O artigo, sem refutar a validade própria da cultura erudita – que, todavia, é meio e não fim em si mesmo –, trata de denunciar a irracional invalidação das formas não eruditas de cultura cuja formação é autenticamente popular, e cujo valor intrínseco é ocultado de seus próprios autores por aqueles que, usando da ideologia, querem fazer valer a idéia de que só uma cultura validada por uma classe educada é válida como cultura. A questão é, à época, particularmente relevante no cenário brasileiro ao qual a autora se volta, porque segundo Chaui é imprescindível para a construção de uma vida política democrática, o reconhecimento, pelos próprios cidadãos da

classe popular, do valor de sua cultura, que é popular. Ainda que essa classe se sinta ilegitimada a valorizar publicamente sua identidade cultural e que isso seja resultado de uma ensinada subordinação a padrões que lhes são exteriores e antitéticos, a tristonha adesão à noção de que sua cultura é de pouco valor não apaga a dor da própria tristeza nem a realidade, portanto, da injustiça sofrida. Esta injustiça, porém – e aqui pensamos mais uma vez com Espinosa –, é relevante não por ser causa de tristeza, mas porque é provocada como uma violência contra o *ethos* do povo e da própria cultura popular, numa inversão do que seja, de fato, a própria atividade cultural. Poder-se-ia pensar como uma forma de justiça a reação a essa injustiça, mas o texto não aponta nesse sentido porque não se trata de, propositivamente, programar uma reação na forma de revolução cultural. Trata-se, e isso já é conquista suficiente, de evidenciar a realidade da injustiça, pois que o seu próprio reconhecimento é talvez o maior desafio que ao povo cabe enfrentar dada sua condição de classe oprimida. Justiça e injustiça não são relevantes, no cenário da ideologia e da história, como meros conceitos: são relevantes acima de tudo como práticas, sendo que de ambas é a injustiça que detém sempre alguma realidade, dado que não há como não reconhecer a violência da opressão ideológica da cultura ali onde a expressão cultural popular, autêntica e criadora, é destratada como se fosse selvageria. Tal cenário é útil, talvez, para evidenciar o quanto a injustiça é fundamental para que se conceba, se é o caso de concebê-la, a justiça; mas ele já é válido por mostrar o quanto a injustiça é sentida como uma prática concreta, e não apenas uma ofensa na ordem do espírito ou da moral. Assim, sem que seja preciso qualquer trabalho conceitual, a denúncia de uma violência ideológica como a desqualificação da cultura popular pelas elites é exemplo claro de como não se pode separar a discussão da injustiça da sensação da injustiça, a qual é inocultável do povo quando é a própria expressão cultural deste que se busca oprimir.

Em "Ideologia e mobilização popular" (CHAUI, 1985), longo ensaio integrante de uma série de textos desse ano já tão devotado à militância intelectual e política que é 1978, Chaui apresenta uma análise do integra-

lismo (a forma tipicamente brasileira de fascismo, relevante em especial nos anos 1930 mas cujos princípios de ação deixariam marcas nas décadas posteriores) e mostra como este é expressão ideológica a articular o autoritarismo político ainda vigente nos anos 1970. Para tanto, Chaui analisa detalhadamente textos doutrinários e panfletários dos líderes intelectuais do integralismo (em especial seu criador, Plínio Salgado), deparando-se também, nos textos dos integralistas, com uma expressão por eles ideologicamente apropriada e que nos será cara: "justiça social". Em linhas gerais, o integralismo é bastante inspirado no fascismo italiano de Mussolini, tanto em suas intenções políticas nacionalistas (que visam a instauração social de uma ideologia que legitime a adesão a certa estrutura social rigidamente hierárquica) quanto em sua indisposição frente ao liberalismo econômico (que ao integralismo parece livrar o indivíduo da sua obrigação de prosélito nacionalista). No que respeita à "justiça social", trata-se da imposição institucional de um conjunto fixo de valores e deveres aos cidadãos de maneira a promover uma sociedade profundamente nacionalista organizada segundo uma hierarquização rígida, onde a expressão militar é sempre uma referência constante para a vida civil. Chaui mostra que aquilo que os integralistas chamam de justiça social nada mais é do que uma forma de distribuição de funções familiares, profissionais e sociais determinadas por um sistema de doutrinação moral necessariamente conservadora. Além da própria violência contida na noção em si mesma, há mesmo abuso por parte do integralismo em usurpar a expressão "justiça social" para uma finalidade tão alienante. É preciso denunciar que a "justiça social" integralista não é nem social nem justa, ou seja, não é ética – ainda que faça plenamente sentido num panorama jurídico formal e seja ícone de uma sociedade tradicionalista autoritária. Donde, e em direta comunicação com o texto anteriormente citado, a crítica da razão integralista é também denúncia das fundações instituições do presente nacionalismo cultural dos anos 1970, plenamente ativo a despeito de já se caminhar para a "abertura" no regime militar brasileiro. A análise do integralismo reitera o fato de que é preciso adotar um programa artificioso e violento se se pretende ocultar

da população sua autêntica identidade cultural. Por extensão dessa crítica, Chaui alcança enfim a noção liberal ampla de Direito e de Estado e, dentro dela, a noção liberal de justiça. Embora haja no integralismo brasileiro uma indisposição para com o liberalismo econômico, ainda o integralismo é uma expressão de liberalismo jurídico, no sentido de que sua concepção de vida cívica decorre da adoção de um plano idealista de Estado, externo à expressão viva da cultura de seu próprio povo. Também aqui, são denunciadas tanto uma injustiça (nacionalista) quanto uma justiça (liberal), numa crítica que se concentrará no que pode ser identificado como o formalismo hegeliano, ainda que seu motor seja já a crítica marxista. Ainda não é neste ensaio poderoso, porém, que encontraremos uma noção chauiana de justiça.

"Democracia e socialismo: participando do debate", de setembro de 1978, é outro longo ensaio, no qual Chaui trata de analisar a discussão política atual no Brasil, agora para além da crítica ao integralismo e já no mérito das condições para a implementação no Brasil de um projeto socialista, ou seja, de instauração de um sistema de igualdade política e de reconhecimento e compensação de desigualdades materiais. Nesse texto, a justiça aparece conceituada, mas só aparece pelo meio do percurso e de forma crítica, quando a certa altura Chaui mostra a maneira como Aristóteles, quando trata da justiça também em seus textos sobre política, atrela sua noção de justiça à concepção das formas de governo. Em sua doutrina política, ele apresenta uma tipologia das formas de governo que identifica três formas puras (monarquia, aristocracia e politéia) e três formas respectivamente corrompidas (tirania, oligarquia e democracia). Analisa as instituições de cada uma, em separado ou comparando-as. Dado que Aristóteles é ele mesmo um membro da classe dirigente, é esperado que tenha uma visão negativa das classes populares, e que na democracia veja, continuando uma tradição já estabelecida entre os pensadores gregos, a pior forma de governo. Tal noção, porém, revela da parte de Aristóteles mais uma preferência ideológica do que uma exigência da natureza, e o Filósofo não ignora certa origem democrática do próprio poder político. No

que respeita, porém, ao quadro das várias formas de governo, Aristóteles permite atribuir a cada forma uma justiça própria, o que não deixa de ser uma peça de ficção política. Chaui analisa o quadro aristotélico das formas de governo, levando em consideração também como a justiça é vista em cada uma. Não por acaso, a questão da democracia na democracia segundo Aristóteles merece especial atenção:

> Resta o exame da idéia de democracia, cuja longevidade não diminui, mas aumenta seu significado simbólico, quando não prático. Na origem, democracia significa "poder do *demos",* este sendo uma unidade territorial que se configura como unidade política quando definido como "comunidade de homens livres" *(Koinônia tôn eleutherôn)*. Duas são, pois, as determinações básicas do conceito: a idéia de comunidade *(koinônia)* e de liberdade *(eleuthêria)*. Seguindo a trilha de Platão, Aristóteles procura definir a origem do poder legítimo encontrando sua medida *(metron),* isto é, o valor a partir do qual todas as relações sócio-políticas possam ser medidas, em particular o valor a partir do qual se possa definir a justiça como "aquilo pelo que a cidade permanece unida e coesa". A justiça, cimento da sociabilidade porque encarregada de "igualar os desiguais através das leis", precisa de uma medida ou do valor dos valores pelo qual possa instaurar a igualdade, ou seja, um valor a partir do qual se estabeleça a equivalência dos desiguais. A igualdade é um valor necessário a toda e qualquer cidade, pois sem a igualação dos desiguais não há sociedade ou política, mas, ao mesmo tempo, é um valor derivado ou subordinado, isto é, sua definição depende da determinação do valor dos valores, pelo qual a natureza da sociedade e a da política se definem. Na democracia, o valor dos valores é a liberdade e é ela quem determinará a natureza da igualdade ou da realização da justiça. O que caracteriza a igualdade democrática e a diferencia das demais em outras sociedades (como as aristocráticas e as monárquicas) é a afirmação de que todos os membros do *demos* são *absolutamente* iguais porque todos são livres. É esta igualdade absoluta (que não é econômica, mas social e política) que permite a democracia, isto é, o poder do *demos.* (CHAUI, 1997, p. 201)

A descrição que Chaui, em seu ensaio, apresenta da conceituação da justiça na doutrina política de Aristóteles não tem caráter elogioso nem mesmo nesse momento em que se descreve a noção aristotélica de que a democracia é regime da liberdade entre cidadãos politicamente iguais, dado que essa igualdade não impede que sejam considerados politicamente iguais somente aqueles que, por determinação hierárquica, alcançam a condição de cidadãos. Donde a postura pessoal do filósofo grego em favor de uma justiça que, na prática, favorece a organização aristocrática. Ou seja, ainda que a justiça democrática seja conceituada como justiça da pólis em que a igualdade é politicamente dada, a justiça conceitualmente democrática não é uma justiça concretamente igualitária nem mesmo libertária, dado que não é da classe popular culturalmente autodeterminada, mas de uma classe demótica determinada pela pólis, que a justiça aí vem a ser concebida. Feita essa análise da justiça enquanto conceito e enquanto prática na doutrina das formas de governo de Aristóteles, Chaui afasta-se do assunto e a ele não retorna. Portanto ainda não é aqui, também, que seu próprio conceito de justiça aparecerá.

Em "A questão da democracia", de outubro de 1978 (que seria renomeado como "A questão democrática"), Chaui retoma Aristóteles, mas transcende a abordagem da democracia a partir de certo recorte da história da Filosofia e nos mostra três expressões diferentes da democracia enquanto questão: questão sociológica, questão filosófica, questão histórica. Partindo da questão sociológica, Chaui nos apresenta uma crítica marxista – sua e de outros – à concepção liberal da democracia, com o que localiza sua abordagem mais uma vez como marxista, mas concede às ciências sociais – às quais o marxismo é tão caro – uma precedência frente à Filosofia para se tratar da democracia. Na parte dedicada à questão filosófica, enfim o tema da justiça reaparece, tratado por Chaui tomando-se por referência sucessivamente Aristóteles, Espinosa e Marx, escolhidos não por serem os únicos a tratar da justiça mas porque o tema principal do artigo é a democracia e não há como tratar desta numa perspectiva marxista sem partir de Aristóteles e passar por Espinosa. A escolha de Aristóteles como ponto de

partida, de fato, é feita também para de certa forma superá-lo pela tradição materialista que, além de Espinosa e Marx, também pressupõe as figuras de Maquiavel e de Hobbes. É um movimento, portanto, de superação da tradição antiga – e mesmo de sua sucessão medieval – pela inovação filosófico-histórica trazida pela modernidade, uma inovação cuja força é ainda mais visível sempre que voltamos a Aristóteles, que a despeito de pretender descrever a experiência observada não deixou de procurar adaptá-la a certas preferências ideológicas. A citação seguinte, sobre Aristóteles, apesar de longa merece ser reproduzida não só por explicar a condição política que Aristóteles atribui aos seus tipos de justiça (comutativa e distributiva), como pela ênfase que dá a uma função libertária que a justiça democrática tem:

> Para Aristóteles, o problema da fundação política é um problema de justiça. Por quê? Porque, por natureza, o homem é *zoon politikon* e, portanto, a Cidade também é "por natureza". O que distingue, portanto, uma cidade de outra não é a natureza, mas a lei. E a questão da lei é a da justiça como fundação política, na medida em que o justo é o que igualiza os desiguais. A desigualdade é um fato (tanto natural quanto social – desde a diferença física à diferença profissional e de classe), enquanto a justiça é um valor *(axia)*. Seu papel é permitir a relação equitativa entre os desiguais. Ora, Aristóteles distingue entre o partilhável e o participável. O partilhável diz respeito aos bens materiais necessários à sobrevivência individual e coletiva. O participável concerne ao que não pode ser repartido nem partilhado mas apenas participado – trata-se do poder. A justiça que concerne ao partilhável é aquela nascida de um cálculo de equivalência, isto é, da proporção geométrica entre as necessidades de cada um e os bens que deve receber da Cidade. A justiça equitativa é distributiva segundo um princípio geométrico de proporcionalidade, havendo injustiça se o cálculo for apenas aritmético: A igualdade (econômica) não visa, portanto, igualar os desiguais, mas igualar seus direitos à partilha dos bens materiais. Ao contrário, no que diz respeito à justiça do participável, problema por excelência da política, o ponto de partida não é a desigualdade, mas a igualdade: somente os iguais participam do poder. Toda a questão que se coloca neste plano, portanto, é a de saber qual o valor que

> permite estabelecer o próprio valor da justiça, isto é, qual o valor que cria o politicamente justo? Em outras palavras, qual o valor pelo qual há iguais na participação do poder? É na resposta a esta questão que Aristóteles define os diferentes tipos de Cidade: numa aristocracia, o valor será a nobreza, numa oligarquia, a riqueza, numa democracia, a liberdade. § Não cabe aqui discutir as preferências políticas de Aristóteles, mas apenas suscitar, através de seu pensamento, aquilo que se oferece como questão filosófica da democracia: o fato de a cidade democrática não se definir pela igualdade (isto deve definir *toda* cidade justa no partilhável), mas pela liberdade, isto é, os homens da cidade democrática são tidos como iguais (para participar do poder) porque são livres. Também é de extrema importância na reflexão aristotélica o fato de que a medida do partilhável depende daquilo "que a cidade requer para permanecer coesa, porque o partilhável concerne aos que participam da cidade". Isto significa que a forma da justiça social (o que a cidade requer para permanecer coesa) depende, em última instância, da forma de justiça política (os que participam da cidade), de sorte que, numa democracia, a liberdade é o valor que definirá a igualdade social. Embora o econômico (a coesão exigida pela cidade) determine o político (a participação no poder), o político também determina o econômico. (CHAUI, 1997, p. 151-152)

A teoria aristotélica acerca da justiça é inovadora, minuciosa e cheia de questões – filosóficas – postas pelo Filósofo a partir de sua extensa pesquisa das formas políticas gregas e não gregas. Agora que o foco é a democracia, porém, certos elementos do cálculo da justiça merecem ser privilegiados. A questão que Marilena Chaui enfatiza neste sentido é a distinção entre obtenção de igualdade pela partilha (dividir em partes, receber passivamente certa parte) e obtenção de igualdade pela participação (ter parte, tomar parte, tornar-se parte ativa do todo) na democracia. Dado que a democracia é um regime político fundado na construção coletiva da liberdade, a clássica distinção aristotélica entre justiça comutativa (que mantém desigualdades) e justiça distributiva (que compensa desigualdades) é, diante das exigências da democracia, critério insuficiente para a consumação de justiça democrática. É preciso qualificar democraticamente ambas as formas de justiça, de maneira a verificar qual delas alcança a demanda de-

mocrática por liberdade. O critério para tal não é externo, e sim interno, à coletividade de cidadãos considerados iguais: se desejam partilhar a coisa pública, pretendem dividi-la, e assim dispõem-se a acabar com ela, pois que na partilha ela pode ser seccionada em partes desconexas direcionadas aos interessados particulares, sem preservação de seu elo comum; se, ao invés, desejam manter unida a coisa pública, necessariamente têm de identificar-se com ela, participando dela e nela, com o que não se trata de compensar o desejo de fruição da coisa pública pelo acesso exclusivo e excludente a uma parte adaptada ou não à peculiaridade do fruidor, mas trata-se de, para além da questão da partilha (que só vale para bens econômicos), colocar-se como cidadão participante da produção da liberdade (que é necessariamente um bem político, o da participação no poder). A preferência pessoal de Aristóteles, que Chaui afirma não vir ao caso, como se sabe vai para uma direção diversa, a da aristocracia; mas sua definição filosófica da democracia mostra que, por indesejável que seja para uma visão elitista, não tem como não pressupor participação dos cidadãos no poder, com subordinação do interesse econômico a esse desejo de liberdade que se realiza exclusivamente mediante participação. Em suma: justiça na democracia é uma questão de acesso à igual ou equânime participação no poder político, no governo da pólis.

Dito isto, Chaui chega a Espinosa, o filósofo que determina seu percurso filosófico mais intensamente do que Marx (ainda que este talvez determine seu percurso político mais do que Espinosa). É um momento precioso, pois que aqui Marilena Chaui, no interior de seus textos políticos – e declaradamente marxistas – trata da justiça em Espinosa, no contexto de uma discussão decisiva sobre a democracia, para ela então ameaçada, no caso brasileiro, por forças conservadoras e tradicionalistas. Espinosa é escolhido como filósofo maximamente significativo no interior de certa tradição materialista (a única, segundo Althusser) que começa com Maquiavel (já o notara também Claude Lefort) e para a qual, contra Aristóteles, a justiça é um valor moral a ser denunciado, bem como o próprio lugar ocupado tradicionalmente pela justiça no interior do pensa-

mento político merece ser ocupado doravante pelo *imperium:*

> [...] o pensamento moderno transforma a questão antiga da política passando da questão do justo (a boa-cidade) para a questão direta acerca do *Imperium*. Para que essa transformação ganhe uma certa concreticidade, basta resumirmos a posição espinosana, cujo interesse advém não apenas do fato de que se trata de uma defesa da democracia, mas, no caso em pauta, do fato de que Espinosa, em outro contexto, conserva a referência aristotélica à proporcionalidade. [...] A questão de Espinosa não é a de saber quando uma forma política é mais justa do que outra (isto depende da decisão coletiva quanto à distribuição da potência), mas quando uma forma política é mais livre do que outra. Assim, fazendo da liberdade a pedra de toque das diferenças políticas, Espinosa faz da democracia a pedra de toque de interpretação dos regimes políticos. A Cidade é tanto mais livre quanto mais a potência soberana for incomensurável à potência de seus cidadãos e quanto mais impossível for que um cidadão, um grupo ou uma classe possa identificar-se com a soberania. A Cidade é tanto mais potente e tanto mais livre quanto mais o poder, sendo de todos, não possa ser de ninguém. Donde a distribuição do poder no interior da sociedade tornar-se a medida para diferenciar os regimes políticos e, sobretudo, a medida para discernir no interior da sociedade quem é seu inimigo: o particular ou grupos de particulares que pretendam identificar-se com a soberania. (CHAUI, 1997, p. 152-153).

Como sabemos pelos capítulos II e III do *Tratado político* de Espinosa, o *imperium,* ou império, é uma potência que a multidão, causadora da vida política livre, cria para a concepção da vida civil e das instituições civis. E como mostra Chaui, a Espinosa não se trata mais de definir o caminho para que a *civitas,* ou cidade, seja justa, mas que seja livre, ou seja, efetivamente determinada pelo império, que é império da multidão e não vontade privado de um soberano. A justiça continua a existir como valoração moral e como cálculo ético, político e jurídico, mas não assume mais a importância de uma referência transcendente à qual tenham de se adaptar os desejos e a natureza. A filosofia espinosana, filosofia da liberdade e

da democracia, é bem avara nas menções ao conceito de justiça, mas isto não em função de a justiça não ter lugar em Espinosa – ou, mais relevantemente, na democracia espinosana –, e sim por conta de toda a carga moralista que recebe da tradição. Antes de se falar em justiça, é preciso, em Espinosa, fazer a crítica das concepções irracionalistas da justiça, e também endossar a necessidade natural da própria democracia, única forma política conforme ao desejo presente em cada um de governar e não ser governado. O tratamento da justiça, assim, é secundário em Espinosa, ao menos diante do tema da liberdade, que é definidor do que é o horizonte da política e, mais estritamente, da democracia. À luz de Espinosa, só a vida democrática é vida política livre, uma forma política em que a liberdade é efetivamente alcançada desde que buscada pelos cidadãos. Assim, ainda que mantenhamos, para a democracia, a noção aristotélica de que a democracia é o lugar político resultante de o conjunto de cidadãos – em Maquiavel e em Espinosa, a *multitudo,* ou multidão – desejar instaurar para si mesmo sua liberdade política, ainda nesse panorama, à luz de Espinosa, a justiça não tem lugar como índice moral. A justiça democrática aristotélica é, à luz do espinosismo, uma equânime participação na liberdade, mas para tal não há modelo fixo. Cada cidade pode ser, ou não, resultado da consumação dessa participação da multidão na construção da liberdade política; se o for, estamos numa democracia, e só porque estamos numa democracia é que se poderá afirmar, depois de estar ela consumada, que é justa e democraticamente justa, pois que a justiça democrática é uma medida para a participação política, que nasce por meio da própria participação e não como requisito abstrato para ela. Não seria, então, inútil a justiça nestes termos? Não é impossível dizer que sim. Mas não é preciso. Importa muito mais, porque é a inovação operada pelo materialismo sobre a tradição aristotélica, mostrar que a validade da justiça depende da existência da liberdade como construção coletiva, sendo irrelevantes ou inválidas, para o espinosismo, formas de justiça que sejam incompatíveis com a democracia. É um passo valioso para os analistas marxistas da justiça, pois que baseia numa filosofia potentíssima a superação de uma concepção universal ou

transcendente de justiça por uma concepção de justiça compatível com uma prática libertária e democrática da vida política.

Com o que Marilena chega mais uma vez a Marx, agora para, num momento igualmente precioso de seu percurso reflexivo, indicar-nos não o que é, mas qual o lugar que ocupa, em Marx, a justiça:

> Essas breves incursões pelo pensamento de Aristóteles e de Espinosa visaram apenas dar relevo à questão da proporcionalidade como ato da fundação política e social, bem como enfatizar os dois conceitos que balizam a questão filosófica da democracia: liberdade e igualdade. A referência à proporcionalidade tem por fim, aqui, dar um lugar filosófico à *Crítica* do *programa* de *Gotha* [de Marx], no qual a questão do partilhável e do participável é a questão da fundação socialista. [...] A referência à *Crítica* do *programa* de *Gotha* visa indagar qual é a transformação operada pelo socialismo quando os temas da justiça, da igualdade e da liberdade encontram como medida (isto é, como valor a partir do qual os demais valores são avaliados) o *trabalho.* Ao contrário de Aristóteles, para quem a justiça depende da lei da Cidade quanto ao partilhável/participável, para Marx o suporte da medida não é mais a sociedade ("o que a Cidade requer para permanecer coesa"), mas o indivíduo ("de cada um segundo suas capacidades, a cada um segundo suas necessidades"). Ao contrário de Espinosa, para quem a igualdade decorre da liberdade coletiva como medida da liberdade individual, para Marx, a igualdade engendra a liberdade. O suporte dessas inovações da fundação socialista consiste em colocar a medida dos valores – o trabalho – como forma atual da servidão e forma futura da liberação, de sorte que o *mesmo motor,* operando uma reflexão prática, engendre o novo na agonia do velho. § A referência ao dilema dos contemporâneos pretende sobretudo questionar a validade *teórica* de separar a discussão acerca da democracia de uma discussão sobre o socialismo. (CHAUI, 1997, p. 154-155).

Gigantesca inovação, contra Aristóteles e até contra Espinosa: é o trabalho, diz Marx, a medida tanto da servidão quanto da liberdade. A democracia continua como a matéria desejada pela multidão para a construção da vida

política, e a igualdade entre todos os cidadãos que desejam a democracia segue sendo um instrumento sem o qual não se alcança nem a democracia nem a liberdade. Mas o que determina a liberdade? Não é mais a lei – pois que essa é uma noção que vem sendo denunciada como estratégia ideológica liberal – nem pode ser um coletivo de vontades individuais – se se quiser atribuir a Espinosa essa possibilidade, que a mim parece inviável ao menos no que pertine à democracia –, mas é a própria condição proletária que identifica igualmente cada trabalhador. É facilmente compreensível por que, para Marx, estamos longe de Aristóteles, mas a superação da noção espinosana é questionável, dado que a igualdade que é relevante para Marx é demonstrável a partir de Espinosa. Sem que Espinosa seja – por motivos óbvios – um marxista, não é impossível, a partir de Espinosa, conceber a igualdade entre cidadãos na democracia como uma igualdade determinada pela sua condição atual de trabalhadores: se a atividade que os define é a do proletário, o desejo comum de liberdade da parte de todos os proletários exprime essa condição. Quanto à afirmação chauiana de que, se para Espinosa a liberdade engendra a igualdade mas para Marx a igualdade engendra a liberdade, e embora por igualdade engendrada pela liberdade Espinosa queira significar tanto igualdade democrática (desejo de democracia) quanto liberdade democrática (criação da democracia), também em Marx a liberdade (democrática) que decorre da igualdade (proletária) é ela mesma causa de igualdade (novamente democrática). Donde, também em Marx, há um momento a partir do qual opera a causalidade espinosana entre liberdade e igualdade, desde que não se reconheça incompatibilidade entre o programa marxista e a ontologia espinosana. No que respeita ao tema da justiça mais uma vez, importa aqui notar como Chaui deixa claro que, também para Marx, a justiça é tema adverso ao que interessa a essa multidão democrática, a classe trabalhadora socialista e revolucionária. Não era o caso de se aprofundar aqui neste aspecto, pois que o que está em questão é a democracia e não a justiça nem mesmo a justiça democrática, que tende a sair de cena dado que até ela é denunciada como uma noção liberal. Porém, qualifica-se mais um pouco a reflexão a respeito dela: se

é o caso de conceber a justiça ou o lugar para isso que costumeiramente nos é proposto como justiça, tal lugar deve se adaptar aos pressupostos da perspectiva socialista revolucionária. Nenhuma noção de justiça que não seja operação desse programa teria valor, pois, respeitadas as exigências de Marx. Com isto certamente se ultrapassa qualquer medida que teria sido tolerada no aristotelismo, acrescenta-se um projeto que não está nas intenções do espinosismo, mas não sobram dúvidas quanto à violência a que pretende se adaptar a noção marxiana de justiça. Importa combater as injustiças sofridas pela classe trabalhadora, que Marx considera a única classe democrática. Para tal combate, nem é preciso qualquer noção de justiça a guiar o caminho (sendo pouco relevantes para os rumos da história os valores de justiça reconhecidos em cada Estado ou na vida de certa sociedade), mas é possível conceber uma justiça marxista na forma de violência revolucionária. Confirmam-no as seguintes palavras de Chaui, ainda sobre a democracia segundo Marx – e ainda o lugar que nela tem a justiça –, já na parte do artigo dedicada à questão histórica:

> Por que essa questão, aparentemente apenas filosófica (ser/aparecer; real/ilusório; criação/repetição; temporalidade/inércia), ganha relevância prática? Por um lado, porque se tomarmos a *Crítica do programa de Gotha* veremos que a categoria-chave na fundação política socialista é o trabalho e, mais ainda, a busca da justiça numa sociedade que está nascendo "no interior dos escombros da velha ordem". Ora, se o capitalismo *cria* a abstração do trabalho, então a fundação socialista é uma revolução no sentido pleno do termo. Porém, se o capitalismo *manifesta* a abstração do trabalho que sempre esteve lá como mola propulsora da economia, então o socialismo é mais do que uma revolução, é a negação absoluta de todo o passado da humanidade. Todavia, se o capitalismo apenas *esconde* a heterogeneidade e individualidade reais que estão apenas soterradas para que haja produção de mercadorias, o socialismo pode ser só uma reforma nas condições e no processo de trabalho. No primeiro caso, o socialismo é transição; no segundo, ruptura absoluta; no terceiro, continuação. Não será difícil percebermos nessas três possibilidades *teóricas,* a tríplice herança *política* de Marx: leninismo, luxemburguismo, social-democracia. (CHAUI, 1980a, p. 157-158)

Neste artigo, há da parte de Chaui uma nova crítica à noção de justiça, mas é expressamente a crítica desenvolvida por Marx à justiça – liberal – como instrumento novamente violento de opressão e inversão ou falsificação de valores. Como tal, a justiça liberal aplicada pelo Estado é avessa à demanda material de cada indivíduo e de toda uma classe proletária, e segue aqui descrita como um artifício de dominação política e ocultamento do valor ético e material da força de trabalho de cada pessoa e de toda a classe. Por tal razão, em lugar de dedicar-se a expandir a crítica à noção – ideológica – de justiça, Chaui concentra-se na evidenciação da busca por igualdade definida pela figura do trabalho e do trabalhador. A denúncia da injustiça real se avoluma, a crítica filosófica à ideologia da justiça tem sua autoria identificada, mas ainda não chegamos a uma formulação chauiana da justiça. Nem é, ainda, preciso: o percurso por Chaui seguido até aqui acompanha o projeto de esclarecimento público das causas do autoritarismo e da demanda por uma articulação partidária socialista, democrática e autônoma. Ainda é momento de denúncia e crítica. Nem se vislumbra qualquer interesse por uma formulação positiva do conceito de justiça, que está nos últimos anos a ocupar e talvez definir os círculos liberais.

Com isto, chega Marilena Chaui ao final da década de 1970 – a década em que o tema da justiça ressuscitou no cenário político-jurídico liberal – firme no propósito de continuar a prática materialista de tratar da justiça como objeto de crítica, denúncia e superação. Pensadora espinosana e marxista, concentra-se na democracia – uma realidade ética, política e histórica – e não na justiça – uma abstração a serviço da ideologia – sempre que vem ao caso, no correr dos anos 1970, tratar do que mereça ser concebido por democracia justa ou justiça democrática. É por uma necessidade interna da própria reflexão espinosano-marxista, pois, que não há, até aqui, um conceito propriamente chauiano de justiça, mas há uma bem dirigida crítica às articulações ideológicas da justiça da parte de poderes ou grupos ou indivíduos cujo interesse é promover não a liberdade mas a servidão política. Dado o panorama político brasileiro dos anos 1970, a retomada e aprofundamento – dirigido ao Brasil – de tal crítica era de

uma urgência e de uma relevância gigantescas, como o prova a enorme e imediata repercussão pública que cada fala de Marilena Chaui mereceu à época.

Mas a nova década traria um relevante acréscimo, ao lado de aprofundar o ambicioso percurso já realizado.

Em "Notas sobre cultura popular", de 1980 – ano em que é fundado o Partido dos Trabalhadores, do qual ela será e continua sendo uma das principais lideranças intelectuais –, Marilena Chaui desdobra sua análise do autoritarismo das elites empreendida desde três anos antes. O texto novamente explicará – agora com mais detalhe – a idéia de que a imagem negativa que o popular tem de si mesmo é fruto da elite que a oprime e engana, mas também investigará, ao lado do enfraquecimento ideológico que marca a auto-imagem do povo oprimido, o que evidencia a sua força e a sua diferença própria frente aos formatos delimitados pelas elites: a classe popular é, ainda que massacrada ideologicamente, dotada de uma certa revolta, um desejo de "realização de justiça". *Finalmente aparece a justiça com acepção positiva*. Diz Chaui:

> Abordando em outro trabalho um tema que me fora proposto – "Cultura do povo e autoritarismo das elites" – procurei, inicialmente, indagar qual o sentido da conjunção "e" que vinculava os dois termos, perguntando se se tratava de uma diferenciação tipológica entre povo e elite ou se se tratava de uma oposição entre os dominantes e seu outro, o que implicaria designar a cultura do povo como não-autoritária. Todavia, o contato com o material empírico trazido pelas ciências sociais tendia a desmentir essa hipótese, visto revelar que o autoritarismo se encontra presente tanto nas manifestações culturais dominantes quanto nas dominadas. Assim sendo, se houvesse interesse em desvendar a oposição e mesmo a contradição entre ambas, pelo menos duas atitudes seriam desejáveis: por um lado, adotar a posição do historiador e do antropólogo e evitar essencialismos ao indagar se as práticas e idéias populares são efetivamente autoritárias, tentando ouvir como os próprios sujeitos interpretam suas vidas; por outro lado,

> indagar se o autoritarismo possui sentido unívoco para dominantes e dominados. Sugeria, com isto, uma investigação que tentasse discernir quais as manifestações populares que reafirmam a cultura dominante e quais aquelas que a recusam e negam. Procurava sugerir uma certa modificação de perspectiva tal que nos fosse possível perceber como conservador algo que, à primeira vista, nos parecera libertário, e vice-versa. Uma terceira direção, enfim, sugeria que a política pode ser a esfera privilegiada para avaliar a oposição e mesmo a contradição entre povo e elite, visto ser possível perceber, nas mais diversas circunstâncias (greves, revoltas, eleições), que os dominados jamais se enganam na identificação de seus inimigos de classe. Esta constatação, se por um lado esclarecia por que os dominantes têm interesse em fazer com que a noção de popular deslize para a de nacional e por que se empenham, nos momentos de conflito, em propor "frentes populares", no entanto, por outro lado, exigia que compreendêssemos por que a clara identificação do inimigo de classe não elimina uma visão idealizada do "bom" Estado. A hipótese levantada naquela ocasião (e que mantenho) é a de que *essa visão implica muito menos um desejo de exercer o poder do Estado e muito mais uma exigência, sempre postergada e longínqua, de realização da justiça. Nessa exigência-esperança de justiça, acredito, manifesta-se de modo mais nítido a natureza da diferença entre cultura do povo e ideologia dominante.* (CHAUI, 1997, p. 62-63; grifo nosso.)

Salvo engano, é a primeira vez que Marilena Chaui dá à noção de justiça uma acepção expressamente positiva. Aqui, em lugar de ser criticada ou denunciada diretamente como justiça liberal, a justiça é concebida como objeto coletivo – e democrático – de desejo, identificada a uma situação de reconhecimento da própria identidade da coletividade democrática e do próprio valor enquanto povo, para fora das classificações liberais determinadas pelo capital, pelo Estado, pelo controle externo das condições de trabalho e de vida. O Estado liberal, por definição sob a ótica marxista, jamais pode ser "bom", no sentido de que jamais pode ser instrumento de realização da felicidade de seus cidadãos. Pois a classe popular, mesmo sem conhecer a forma como funciona o Estado, ao desejar que ele passe de opressor para "bom" Estado ou "bom governo", manifesta neste seu desejo uma esperança de melhor vida, de vida sem injustiça, de justiça enfim. Se

a injustiça é materialmente real, a justiça real porém somente como objeto de esperança, praticamente uma expressão de angústia, pois que a classe popular não parece vislumbrar, enquanto enfraquecida e oprimida, o caminho para a realização dessa justiça que deseja. No resto do texto, a justiça não retorna. Reconhecida inicialmente como desejo da classe popular, não encontra, até o fim do texto, uma proposta de concretização. Não é criticada como construção liberal – porque já não se trata disto – mas não é, ainda, marca de uma força da classe popular que promova uma teoria socialista da justiça afirmativa. Não se deve menosprezar, porém, a importância dessa alteração aparentemente sutil na referência à justiça. Numa autora como Marilena Chaui, ferrenhamente dedicada à causa da emancipação política e cultural do proletariado, a crítica à justiça liberal é uma tarefa a ser sempre executada, donde a inclusão de uma noção positiva de justiça, entendida como atividade já livre da multidão, indica uma grande ampliação de perspectiva para o tratamento da justiça. Tal ampliação é valiosa também porque é dada não como concepção meramente filosófica ou conceitual, mas como constatação de uma vivência coletiva e atual de esperança. Agora, a justiça, em lugar de ser tratada como frio conceito, é uma prática viva de esperança, exercitada agora por uma comunidade política democrática que se reconhece como desejante e esperançosa, e que é ela mesma a autora dessa noção de justiça que se espera alcançar. Qual a novidade à volta? Não há como não pensarmos na criação do Partido dos Trabalhadores, que desde o início contou com o protagonismo de Marilena Chaui e de tentos de seus colegas intelectuais, muitos deles também seus ex-alunos ou alunos em atividade. Uma auto-imagem do partido, proclamada desde o início por tantos meios, é a de que ele mesmo era um sonho de liberdade que se realizava já na origem, por ser não um partido imposto aos trabalhadores ou usurpador das carências dessa classe, mas um partido organizado diretamente por trabalhadores com a colaboração horizontalizada e igualitária da intelectualidade de esquerda. Ou seja, Marilena Chaui, em 1980, participa da produção de uma experiência política coletiva – e, no caso, partidária e socialista – de construção da justiça en-

quanto esperança. Entra aqui o vocabulário espinosano: a justiça, concebida como uma afirmação do indivíduo ou da multidão, é tanto um bem fruído agora quanto esperado para o porvir. Fruído agora, é expressão de uma alegria coletiva resultante já da conquista da liberdade, em que a sensação de injustiça já foi superada pela sensação de participação no poder, nem que este poder seja uma imagem da concreta concepção dos próprios direitos, ou seja, da própria potência. Mas ainda assim uma tal fruição não pode se limitar ao presente: porque é da natureza da razão conceber a continuação indefinida da potência atual, é da natureza da multidão desejar que continue indefinidamente essa potência, agora fruída ou percebida, da justiça, ou seja, dessa livre autoafirmação como conquista da participação no poder. Mais: quanto ao futuro, não há como ter segurança a respeito da continuidade dessa potência, mas há como, agora, afetar-se de esperança com relação ao que futuro, doravante, pode vir a ser como espaço para a criação de direitos e produção da liberdade democrática. É, então, um momento de otimismo, que proporciona já a concepção positiva da justiça sob a perspectiva da coletividade democrática. Ou, o que leva ao mesmo, impossibilita não reconhecer a atual auto-afirmação dessa liberdade política, que se permite agora também se apresentar como justiça na terra.

Não é, ainda, o conceito chauiano de justiça. Mas é uma noção positiva de justiça a partir da qual é valido projetar tal conceito.

Em seu livro *O que é ideologia,* de 1980, Chaui já apresenta uma consumação da sua análise sobre a ideologia e da centralidade da noção marxiana de ideologia para a discussão do assunto. Nessa obra de caráter historiográfico, são retomados os elementos da crítica de Marx à concepção liberal de direito, Estado e justiça. É uma exposição minuciosa das bases do conceito marxiano – e também dos conceitos marxistas clássicos – de ideologia, após ter-se explicado a origem do termo junto aos ideólogos franceses e sua reformulação na ideologia alemã que será objeto da crítica de Marx e Engels. Obra de encomenda, foi muito bem-vinda entre os leitores de Chaui, ao explicitar-lhes a sustentação teórica que as criticas

produzidas pelos textos anteriores tinham por pressuposta. Por conta desse tratamento historiográfico, que também se contém nos limites temporais e conceituais do marxismo, a obra não endossa uma expressão positiva da justiça. Seja como for, é lembrete de que, mesmo em tempos de otimismo diante da própria aptidão para causar a própria liberdade política, não se deve perder de vista o que é a justiça liberal:

> A divisão social do trabalho, ao separar os homens em proprietários e não-proprietários, dá aos primeiros poder sobre os segundos. Estes são explorados economicamente e dominados politicamente. Estamos diante de classes sociais e da dominação de uma classe por outra. Ora, a classe que explora economicamente só poderá manter seus privilégios se dominar politicamente e, portanto, se dispuser de instrumentos para essa dominação. Esses instrumentos são dois: o Estado e a ideologia. § Através do Estado, a classe dominante monta um aparelho de coerção e de repressão social que lhe permite exercer o poder sobre toda a sociedade, fazendo-a submeter-se às regras políticas. O grande instrumento do Estado é o Direito, isto é, o estabelecimento das leis que regulam as relações sociais em proveito dos dominantes. Através do Direito, o Estado aparece como legal, ou seja, como "Estado de direito". O papel do Direito ou das leis é o de fazer com que a dominação não seja tida como uma violência, mas como legal, e por ser legal e não-violenta deve ser aceita. A lei é direito para o dominante e dever para o dominado. Ora, se o Estado e o Direito fossem percebidos nessa realidade real, isto é, como instrumentos para o exercício consentido da violência, evidentemente ambos não seriam respeitados, e os dominados se revoltariam. A função da ideologia consiste em impedir essa revolta fazendo com que *o legal apareço para os homens como legítimo,* isto é, como justo e bom. Assim, a ideologia substitui a realidade do Estado pela *idéia* do *Estado* – ou seja, a dominação de uma classe é substituída pela idéia de interesse geral encarnado pelo Estado. E substitui a realidade do Direito pela *idéia* do *Direito* – ou seja, a dominação de uma classe por meio das leis é substituída pela representação ou idéias dessas leis como legítimas, justas, boas e válidas para todos. (CHAUI, 2001, p. 82-83)

Essa noção radicalmente crítica diante da justiça como instrumento de um Estado violento e enganador faz sentido exclusivamente numa perspectiva socialista – que é, como Chaui nunca esconde de seu leitor, a perspectiva que lhe interessa, e que lhe interessa porque a considera a única acertada para tratar da política, do Direito e, consequentemente, também da justiça. Ademais, de todos os seus textos deste período de que fizemos um recorte talvez *O que é ideologia* seja o texto mais marxista de sua autora, o que também explica a maior intensidade nesse livro do tom tipicamente agressivo e irônico do próprio Karl Marx na descrição de seus objetos e na produção de sua análise. Ainda em *O que é ideologia,* há uma passagem em que Chaui tem oportunidade de indicar outra referência importante para a sua própria obra, esse autor que por sua vez também fora influenciado pela própria Chaui, mediante a troca de tantas reflexões e inquietações bem encontradas:

> Em um ensaio intitulado "A gênese da ideologia na sociedade moderna", o filósofo francês Claude Lefort observa que houve uma mudança no modo de operação da ideologia, desde meados do século XX. § De fato, escreve ele, a ideologia burguesa era um pensamento e um discurso de caráter legislador, ético e pedagógico, que definia para toda a sociedade o verdadeiro e o falso, o bom e o mau, o lícito e o ilícito, o justo e o injusto, o normal e o patológico, o belo e o feio, a civilização e a barbárie. Punha ordem no mundo, afirmando o valor positivo e universal de algumas instituições como a família, a pátria, a empresa, a escola e o Estado, e, com isso, designava os detentores legítimos do poder e da autoridade: o pai, o patrão, o professor, o cientista, o governante. (CHAUI, 2001, p. 102)

A experiência de participação na fundação do Partido dos Trabalhadores em 1980, combinada com o trabalho sempre continuado de exploração dos recursos da filosofia espinosana para além dos programas favorecidos pelo pensamento marxista, parece ter motivado Marilena Chaui a um reencontro mais intenso com Espinosa no que respeita a produção

dos seus textos políticos seguintes. De fato, já em 1982, em seu ensaio "Representação ou participação?", Marilena Chaui vai bem além de tudo o que já havia feito em todos os textos já mencionados. Aqui, como consumação da apresentação e endosso dessa crítica marxiana, Chaui, dando continuidade à constatação da justiça como objeto de desejo da classe popular, afirma a validade ética de uma concepção de justiça: *justiça enquanto justiça social,* agora numa apresentação digna dos termos, em nada aparentada com a aberração articulada havia décadas pelo integralismo ou por qualquer formulação populista de ocasião. Agora, a *justiça enquanto justiça social* pode ser filosoficamente estabelecida como corolário de uma longa crítica do autoritarismo brasileiro, da ideologia capitalista, das categorizações liberais vinculadas a projetos políticos violentos ou alienantes, do perigo atual (1982) de retorno ao autoritarismo e regressão à ditadura dos anos mais duros do regime militar. Em "Representação ou participação?", temos um texto profundamente espinosano a explicar a história das noções de representação política, em que Chaui mais uma vez vai dos antigos a Marx, temos uma defesa da imanência do desejo popular de ter parte na vida política a despeito de todo o cerco promovido pelos institutos de representação. Estes seguem como exemplos irrecusáveis da atuação ideológica do Estado, seguem como equipamentos aptos a separar o cidadão do comando da vida política – corpo presente da injustiça, mais uma vez. Pois, numa reflexão socialista acerca desse quadro, a noção de *justiça social* é apontada por Chaui como *a única noção de justiça que materialmente se pode até aqui reconhecer como válida para a democracia*. Num momento crucial do texto, Chaui identifica os três níveis em que vinham se dando os debates sobre a representação no Brasil:

> 1. Como exigência do estabelecimento de uma ordem legal de tipo democrático na qual os cidadãos participam da vida política através dos partidos e do voto, implicando uma diminuição do poder executivo em benefício do legislativo – aqui, cidadania está referida ao direito de representação política;

> 2. como exigência do estabelecimento das garantias individuais, sociais e econômicas, políticas e culturais, cujas linhas gerais definem o Estado de Direito como Estado no qual vigoram pactos a serem conservados e vigora o direito à oposição de direito – neste nível, além da defesa do fortalecimento dos legislativos, coloca-se sobretudo a defesa da autonomia do poder judiciário, estando a cidadania referida à questão dos direitos e das liberdades civis;
> 3. como exigência do estabelecimento de um novo modelo econômico destinado à redistribuição mais justa da renda nacional, de tal modo que não só diminua a excessiva concentração da riqueza e o Estado desenvolva uma política social que beneficie prioritariamente as classes populares, mas ainda implica o direito dessas classes de defenderem seus interesses tanto através de movimentos sociais, sindicais e de opinião pública, quanto pela participação direta nas decisões concernentes às condições de vida e de trabalho – nesse nível, a questão da cidadania é de justiça social e econômica. (CHAUI, 1997, p. 296-297)

"Representação ou participação?" é um texto que, simultaneamente fundado numa reflexão espinosana e realista da democracia e orientado para uma utopia socialista sempre centrada em Marx, assim como vinculado historicamente ao engajamento político-partidário da própria autora, desmonta as noções clássicas da expressão democrática exclusivamente nos limites da representação política e apresenta a identidade entre participação política e expressão democrática. Não se trata mais, mostra Chaui, de meramente acrescentar um novo perfil para a representação política que, ao definir o povo como a pessoa coletiva de onde emana o poder, faz com que por isso mesmo o povo não exerça o poder. Na democracia, necessariamente socialista segundo Chaui e preferencialmente explicada segundo as categorias do marxismo, não há como preservar modelos de democracia incompatíveis com o socialismo revolucionário. Mesmo sem aqui adotar expressamente, à maneira do próprio Marx, esse vocabulário programático que não tarda a indicar a urgência do engajamento revolucionário, Chaui recusa qualquer possibilidade de êxito ao liberalismo para a consumação de uma vida democrática autêntica, porque o Estado liberal, ou melhor, qualquer forma não socialista de Estado ou de comunidade política or-

ganizada, é incapaz de projetar-se ou impor-se sem partir da exclusão da classe trabalhadora – ou da classe democrática, segundo os socialistas e segundo Chaui – do poder político de Estado. Em consonância com todas as críticas até aqui produzidas por seus textos, Chaui demonstra ser impossível realizar o desejo de liberdade democrática socialista já ativo no Brasil mantendo-se os critérios tradicionalmente delineados pelos grupos autoritários ou liberais. Trata-se de adotar uma nova forma de Estado e uma nova forma de organização política e social no Brasil, à qual corresponde a proposta indicada no 3º item referido acima. A chave para a instauração, em termos institucionais, de um Estado democrático conforme a uma sociedade política livre passa pela adoção de um novo modelo econômico cujo centro seja a distribuição mais justa de renda nacional. Noutras palavras, trata-se de reconhecer oficialmente como válida a distinção entre classe exploradora dos meios de produção e classe explorada no trabalho – ou, o que nessa leitura é quase o mesmo, entre "ricos" e "pobres" – e, em favor da classe explorada, diminuir maximamente a injustiça percebida por essa exploração, para tal utilizando como meio concreto uma forma concreta de justiça, a "justiça social" social executada principalmente como redistribuição de renda. Não se trata de eliminar a distinção de classes – o projeto não chega a ousar tão alto quanto a pretensão do próprio Marx –, mas trata-se de obter uma forma concreta de justiça social atualmente viável e que é mesmo condição para qualquer aprimoramento posterior na eliminação de diferenças – objetivamente materiais e econômicas – entre ricos e pobres.

Por ser uma concepção marxista, essa proposta de Marilena Chaui não tem como não apostar na diminuição dessa distância material entre classe rica e classe pobre, nem como não apostar no âmbito econômico como aquele em que se deve promover esse ajustamento. Porém, cabe lembrar que a peculiaridade dessa proposta é apresentada como vinculada à realidade histórica e política do Brasil. Não se trata de uma abordagem de caráter abstrato, nem conceituação filosófica válida para qualquer tempo ou lugar. Apesar da aplicação de conceitos e críticas da tradição socialista –

que, portanto, podem ser postos à prova em qualquer lugar –, não há provavelmente texto de Marilena Chaui que não parta do Brasil ou leve em conta de maneira expressa a realidade histórica, política e social brasileira. Trata-se, portanto, de uma concepção de justiça enquanto justiça social carregada dos desafios da experiência brasileira tanto para o bem quanto para o mal: trata-se de uma concepção de justiça social em que a injustiça contra a qual ela se volta é historicamente eivada por um autoritarismo de Estado que insiste em naturalizar hierarquizações violentas, silenciar vozes contrárias, ignorar a expressão da cultura popular e do desejo de democracia direta. A injustiça contra a qual se volta tal projeto de justiça social é uma injustiça efetivamente sentida por uma coletividade explorada, que se põe na realidade histórica brasileira desde o início através da identidade que constrói espontaneamente como cultura popular. O povo brasileiro é um povo espontaneamente cultivado, cuja miscigenação espiritual e social não tem como ser apagada da alma ou do ânimo desse próprio povo. É essa auto-afirmação popular da própria identidade cultural, pois, que dá ao povo brasileiro a complexidade e a extensão do desejo de livre democracia que cada estrutura estatal ideologicamente hierarquizante visa ocultar e destruir, mas contra o que cada arranjo coletivo e popular resiste tanto quanto para tal tem potência. Assim, se para Marilena Chaui a justiça liberal tem de ser denunciada incessantemente, a injustiça não tem como não ser recusada coletivamente pela multidão popular democrática e a justiça pode ser e é percebida positivamente como justiça social, penso termos elementos suficientes para reconhecer que um conceito autenticamente chauiano de justiça só pode ser o de uma justiça socialista a exprimir tanto a alegria da resistência contra a alienação cultural do povo brasileiro quanto à esperança de minimizar a desigualdade econômica que, por definição, opõe a classe trabalhadora e a classe eleita como sua inimiga. Esta formulação barroca de uma noção que em seu núcleo e simples, talvez possa ser simplificada para o seguinte formato, desde que não se perca a essência do que foi dito: em Marilena Chaui, a justiça – necessariamente uma justiça democrática – é um *conatus* cultural popular a recusar autoritarismo po-

lítico e miséria econômica. É este, acredito, um conceito forte de justiça em Marilena Chaui, que não pode ser esboçado, penso, sem enfatizar-se o lugar da cultura popular na construção do sujeito desse desafiador *conatus* que é a justiça.

Valia para 1982 e antes, vale para hoje e valerá sempre, mas com um afeto que só o povo brasileiro é apto a perceber.

THE CONCEPT OF JUSTICE IN MARILENA CHAUI

ABSTRACT: Marilena Chaui produced between 1977 and 1982 a series of texts on Political Philosophy that can be considered the starting point for a long and still active career of socialist enquiries about democracy, freedom and, not least, justice. Her philosophy provides a criticism of the liberal theories of the state, of our genuinely Brazilian authoritarianism, of the enemies of the working class then dedicated to political self-assertion. Alongside the Chauian criticism of liberal justice, I think it is the case of identifying a proper concept of Justice in Chaui's work.

KEYWORDS: Liberal justice; Injustice; Popular culture; Marxism and Spinozism; Democracy and Justice; Justice according to Marilena Chaui.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

ALTHUSSER, L. (1993) "L'unique tradition matérialiste. I. Spinoza" *Lignes* 1993/1 (n° 18), p. 75-97.

BELAIEF, G. (1971) *Spinoza's philosophy of law.* The Hague: Mouton.

BERLIN, I. (1991) *Karl Marx.* São Paulo: Siciliano.

BUCHANAN, A. E. (1982) *Marx and Justice.* Totowa: Rowman and Littlefield.

CHAUI, M. (1967) *Merleau-Ponty e a crítica do humanismo.* São Paulo. Dissertação de mestrado em Filosofia. FFLCH-USP.

_____. (1971) *Introdução à leitura de Espinosa.* São Paulo. Tese de doutoramento em Filosofia. FFLCH-USP.

_____. (1977a) *A nervura do real: Espinosa e a questão da liberdade.* São Paulo. Tese de livre-docência em Filosofia. FFLCH-USP.

_____. (1977b) "Cultura do povo e autoritarismo das elites". Em CHAUI, M. 1997, p. 39-60.

_____. (1978) "Democracia e socialismo: participando do debate". Em CHAUI, M. 1997, p. 163-272.

_____. (1980a) "A questão democrática". Em CHAUI, M. 1997, pp. 163-272.
_____. (1980b) "Notas sobre cultura popular". Em CHAUI, M. 1997, pp. 61-83.
_____. (1982) "Representação ou participação?". Em CHAUI, M. 1997, pp. 273-309.
_____. (1985) "Ideologia e mobilização popular". Em CHAUI & FRANCO. *Ideologia e mobilização popular*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, pp. 11-149.
_____. (1997) *Cultura e democracia: o discurso competente e outras falas.* 7ª ed., São Paulo: Cortez.
_____. (2001) *O que é ideologia*. Nova edição. 2ª ed. São Paulo: Brasiliense.
_____. (2002) *Introdução à História da Filosofia. Vol. 1: Dos pré-socráticos a Aristóteles.* 2ª ed., São Paulo: Companhia das Letras.
LEFORT, C. (1986) *Le travail de l'œuvre : Machiavel*. Nouvelle édition, Paris: Gallimard.
MUGNIER-POLLET, L. (1976) *La philosophie politique de Spinoza*. Paris: Vrin.
NOZICK, R. (1974) *Anarchy, State, Utopia*. New York: Basic Books.
RAWLS, J. (1971) *A theory of Justice [Original version]*. Cambridge: Belknap.
WOOD, A. W. (1981) *Karl Marx*. 2nd ed. Oxon, Routledge.

O PROBLEMA DO MONISMO EM ESPINOSA

Luis Marcelo Rusmando
Doutor, Universidade Federal da Bahia, Salvador, Brasil
luchopan@gmail.com

RESUMO: A partir da exegese do próprio texto espinosano, objetivamos pôr em evidência a dificuldade que este gera acerca da conciliação entre o uno e o múltiplo ou diverso, isto é, entre a substância divina e seus atributos. Partiremos do raciocínio pelo qual, na *Ética*, Espinosa demonstra o monismo de sua filosofia, ou a existência de Deus, enquanto única substância, para logo criticar um dos seus pressupostos, a saber, a existência de Deus, enquanto substância que consiste de infinitos atributos. A nossa exegese, assim, concentrar-se-á nos argumentos e princípios que permitem a Espinosa demonstrar ou justificar que a uma substância pode ser atribuído mais de um atributo, e, destarte, que a uma substância absolutamente infinita devam ser atribuídos infinitos atributos. O problema que pretendemos evidenciar decorre do fato de que, de acordo com a exegese que propomos, os argumentos e princípios em questão parecem não cumprir com seu desígnio, deixando-nos a dificuldade de compreender de que maneira, ao certo, Espinosa pode superar a autonomia dos atributos, posta por sua perseidade, de tal sorte a que eles, em lugar de serem concebidos como substâncias autônomas, devam ser ditos atributos de uma mesma e única substância. Longe de propormos uma solução para tal dificuldade, ou bem de analisar alguma das soluções que têm sido apresentadas pela tradição de comentadores, pretendemos expor o problema, à luz daquilo que Espinosa expõe em sua obra-prima, a fim de que tal exposição possa servir de alavanca para a análise da difícil relação que a filosofia espinosana estabelece entre a substância divina e seus atributos, incluindo o exame do que seja, ao certo, um atributo divino.

PALAVRAS-CHAVE: Uno; múltiplo; monismo; Deus; substância; atributo.

Na *Ética* I, após demonstrar que Deus existe necessariamente (E I, P 11, dem.), Espinosa demonstra que "além de Deus, não pode existir nem ser concebida nenhuma substância" (E I, P 14), o que, em seguida, permite-lhe demonstrar "que tudo o que existe, existe em Deus, e sem Deus nada pode existir nem ser concebido" (E I, P 15). Assim, Espinosa institui o monismo[1] de sua filosofia madura[2]: Deus é substância única, e, portanto,

1 Embora a filosofia de Espinosa seja habitualmente classificada como *monista*, o termo *monismo* não era empregado em sua época; Christian Wolff "foi o primeiro ao usar o termo <monista> (*Monist*), para referir-se aos filósofos que só admitem uma única substância (*Psychologia rationalis*, 1734, § 34)". Contudo, existem diversas concepções quanto ao monismo referido por Wolff, e quanto ao uso que, amiúde, acabou-se dando ao termo, a exemplo de que se a substância em questão seria propriamente una, ou se seria única em sua espécie ou em sua realidade, independentemente do número de realidades que existam. MORA F., José. *Dicionário de Filosofia*, Tomo III (K-P). Neste artigo, por não nos ser de utilidade, não entraremos nessa discussão, e, assim, nos apropriaremos do termo *monismo* na medida em que atenda aos interesses da nossa abordagem, assumindo que monismo equivale à existência de um ente, ser ou substância, única coisa com autonomia ontológica, que, assim, necessariamente abarca o total da realidade, isto é, todas as coisas, de todos os gêneros existentes.

2 . Embora não se costume falar de uma filosofia madura de Espinosa, o que exigiria reconhecer uma filosofia jovem, sustentamos que aquela compreende a que o filósofo desenvolve na *Ética*, e esta, a que desenvolve no *Breve tratado*. Com efeito, por mais que ambas as obras evidenciem similitude (principalmente no que diz respeito a seu objetivo), segundo a nossa interpretação, no *Breve tratado*, o jovem Espinosa se depara com certos problemas, inerentes ao tema que nos ocupa (isto é, à constituição do monismo), os quais tenta superar na *Ética*, aspecto que nos permite afirmar o caráter maduro desta obra. Grosso modo, defendemos que as referidas dificuldades decorrem do fato de que, na sua obra jovem, Espinosa concede aos atributos o tratamento explícito de substâncias infinitamente perfeitas em seu gênero, e, assim, ao tempo em que lhes concede autonomia ontológica, demanda a difícil tarefa de conciliá-los num único ente, ao qual, por sua vez, parece não conseguir outorgar ontologia própria. Com vistas à superação dessas dificuldades, pensamos que, na sua obra madura, de início Espinosa define atributo como sendo aquilo que constitui a essência da substância, e não como sendo uma substância mesma, permitindo-lhe, em seguida, definir Deus, e demonstrar a sua existência, como substância que consiste de infinitos atributos. Ora, entendemos que esse movimento, com efeito, permite-lhe a Espinosa superar as dificuldades de

tudo existe em Deus e é concebido a partir de Deus, ou, o que é o mesmo, fora de Deus nada pode existir nem ser concebido.

Espinosa demonstra que Deus compreende a única substância, por meio de dois pressupostos, sob o seguinte argumento geral: (i) Deus é uma substância que consiste de infinitos atributos (E I, def. 6) e que existe necessariamente (E I, P 11); (ii) não podem existir duas ou mais substância do mesmo atributo (E I, P 5); logo, conforme a demonstração pretendida, além de Deus, não pode existir nem ser concebida nenhuma substância (E I, P 14, dem.).

Ao analisar o primeiro pressuposto desses argumentos, verificamos que, em última instância, Espinosa demonstra a existência de Deus, recorrendo ao estatuto substancial, e, assim, com vistas à definição de substância, somos levados a questionar se tal demonstração realmente dá conta de sua existência, conforme definido no início da *Ética*, isto é, enquanto substância que consiste de infinitos atributos.

Com efeito, em E I, P 11, dem., Espinosa nos diz que, se negássemos que Deus existe necessariamente, deveríamos poder concebê-lo como inexistente, o que, considerando o que já estabelecera em E I, ax. 7, isto é, que "se uma coisa pode ser concebida como inexistente, sua essência não envolve a existência", implicaria contrariar a sua natureza substancial, ou, em outras palavras, aquilo que, por sua vez, já demonstrara em E I, P 7, a saber, "à natureza de uma substância pertence o existir". Ao certo, assim, Espinosa nos diz que Deus existe necessariamente, visto que, por ele ser uma substância, à sua natureza pertence o existir, de tal sorte a não ser possível concebê-lo senão como existente. Ora, esse argumento apenas demonstra a existência necessária de uma substância, isto é, de uma coisa que existe em si mesma e que por si mesma é concebida (E I, def. 3), sem

sua filosofia jovem, sem que, não obstante, lhe imponha novos problemas, os quais compreendem o objeto do presente trabalho, a saber: demonstrar a existência de uma única substância, capaz de abarcar infinitas realidades (isto é, atributos) realmente distintas.

que disso se siga, necessariamente, que tal coisa deva consistir de certos atributos.

Por sua vez, é preciso lembrar que, embora Espinosa demonstre a existência de Deus, apoiando-se na Proposição 7 da *Ética* I, e que observe que essa sentença compreende uma verdade autoevidente (E I, P 8, esc. 2), para melhor explicá-la apresenta um argumento alternativo, segundo o qual, em linhas gerais, de concebermos clara e distintamente uma substância, ou de termos a sua ideia verdadeira, segue-se que ela existe necessariamente, já que sua essência não pode estar compreendida em outra coisa a partir da qual a possamos conceber sem que ela exista em ato fora do nosso intelecto, diferentemente do que ocorre com os modos, aos quais sempre podemos conceber, independentemente de existirem ou não em ato, fora do nosso intelecto (E I, P 8, esc. 2).

Desta maneira, do fato de Espinosa apresentar, no início da *Ética*, a definição real[3] de Deus, devemos assumir que tal definição é suficiente para asseverar a sua existência: se podemos conceber "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 podê-Lo definir ou apresentar a sua ideia, é porque tal ser existe, em ato, fora do nosso intelecto.

Contudo, é preciso indagar: o que é que realmente concebemos? Concebemos Deus, substância que consiste de infinitos atributos, ou concebemos atributos, a saber: o pensamento e a extensão?

Com base nessas questões, vale lembrar do questionamento que, a esse respeito, Simon de Vries formula a Espinosa:

> O senhor parece supor que a natureza da substância está constituída de tal maneira que pode ter muitos atributos; o que não demonstrou ainda, a não ser que se refira à quinta definição da

3 Sobre a natureza da definição de Deus que inaugura a *Ética*, recomendamos a leitura da pormenorizada análise feita por Marilena Chaui (CHAUI, 1999).

> substância absolutamente infinita ou Deus; de modo contrário, 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 [...] (ESPINOSA, 2007, CARTA 8)

O questionamento de Vries põe em evidência que os argumentos de Espinosa parecem carecer de uma demonstração que permita atribuir todos os atributos a Deus, e que, sem ela, ao tempo em que não é possível demonstrar a existência de Deus, enquanto ente absolutamente infinito, não é possível sustentar a necessidade de ele compreender a única substância. Com efeito, sem uma demonstração ou justificação de que podemos atribuir vários atributos a uma mesma substância, longe de poder afirmar uma substância com todos os atributos, devemos afirmar tantas substâncias quantos atributos concebamos, o que, por sua vez, compromete o monismo espinosano, nos termos em que fora por nós apresentado: Deus é substância única, e, portanto, tudo existe em Deus e é concebido a partir de Deus, ou, o que é o mesmo, fora de Deus nada pode existir nem ser concebido, do que se segue que a substância divina abrange tanto a realidade extensa como a pensante, e toda e qualquer realidade que exista e seja concebida.

Por sua vez, é preciso observar que a questão posta por de Vries parece consoar com os argumentos pelos quais Espinosa demonstra o segundo dos pressupostos em que se apoia para demonstrar o monismo. Com efeito, como acima apontamos, tal pressuposto consiste na demonstração de que não é possível a existência de duas ou mais substâncias do mesmo atributo ou natureza, sem que isso signifique, por um lado, que não possam existir substâncias de distintos atributos, e, pelo outro, que deva existir apenas uma substância com todos os atributos.

Desta maneira, para vislumbrar como se institui propriamente o monismo, somos levados a investigar, a partir de outras instâncias da *Ética*, que não aquelas que dão sustento direto ao argumento que o demonstra,

sob que estatuto Espinosa pode afirmar que a Deus competem infinitos atributos.

⋆⋆⋆

Na *Ética* I, por meio de argumentos similares aos que oferece a Simon de Vries, em resposta ao questionamento que acima citamos (CARTA 9), Espinosa justifica a atribuição de infinitos atributos a Deus, no escólio da Proposição 10, e, para tanto, se apoia naquilo que estabelece essa proposição e a Proposição 9, também da primeira parte da obra. Vejamos qual é o percurso assumido pelo filósofo para chegar ao argumento do escólio.

Na proposição 9, Espinosa afirma que "quanto mais realidade ou ser uma coisa tem, tanto mais atributos lhe competem", e demonstra tal sentença apenas afirmando que ela é evidente pela definição de atributo (E I, P 9, dem.). Se lembramos que por atributo Espinosa compreende "aquilo que, de uma substância, o intelecto percebe como constituindo a sua essência" (E I, def. 4), cabe questionar: em que medida a definição de atributo demonstra que a uma coisa competem tanto mais atributos quanto mais realidade ou ser ela tiver? Parece-nos não haver, entre a definição de atributo e a Proposição 9, uma relação que permita demonstrar esta a partir daquela. Contudo, se assumimos que, por *realidade ou ser*, Espinosa entende *essência*, podemos conjeturar que a relação que o filósofo pretende entre tais sentenças seja a seguinte: se, pela definição de atributo, este compete à substância na medida em que constitui a sua *essência*, conforme percebido pelo intelecto, *quanto mais* [essência uma substância] *tem, tanto mais atributos lhe competem*, conforme se segue da Proposição 9.

Na Proposição 10, por sua vez, Espinosa estabelece que "cada atributo de uma substância deve ser concebido por si mesmo", e demonstra tal sentença da seguinte maneira:

> Com efeito, o atributo é aquilo que, de uma substância, o intelecto percebe como constituindo a sua essência (pela def. 4). Portanto (pela def. 3), o atributo deve ser concebido por si mesmo. C. Q. D. (ESPINOSA, 2008, E I, P 10, dem., p.23)

Mais uma vez, Espinosa desenvolve a demonstração por meio da definição de atributo, a qual, tendo em vista a definição de substância, permite-lhe concluir que *o atributo deve ser concebido por si mesmo*. Espinosa extrai a conclusão a partir de duas definições, sem acrescentar outra explicação, o que, de novo, obriga-nos a especular sobre qual seja o argumento que o filósofo pretende; vejamos: pela sua definição, atributo é aquilo que constitui a essência da substância conforme percebido pelo intelecto; assim, na medida em que o intelecto percebe a substância em sua essência, percebe seu atributo e, desta maneira, concebe a substância por meio do seu atributo, sem que para isso requeira outra coisa mais do que o próprio atributo, visto que a substância, pela sua definição, é uma coisa que não requer outra para ser concebida. Desta maneira, conceber a substância equivale a conceber seu atributo, do que se segue que *o atributo deve ser concebido por si mesmo*.

A partir daquilo que estabelece nas proposições 9 e 10, Espinosa justifica a atribuição de todos os atributos a Deus no escólio da Proposição 10, segundo o qual:

> Fica claro, assim, que, ainda que dois atributos sejam concebidos como realmente distintos, isto é, um sem a mediação do outro, disso não podemos, entretanto, concluir que eles constituam dois entes diferentes, ou seja, duas substâncias diferentes. Pois é da natureza da substância que cada um de seus atributos seja concebido por si mesmo, já que todos os atributos que ela tem sempre existiram, simultaneamente, nela, e nenhum pôde ter sido produzido por outro, mas cada um deles exprime a realidade, ou seja, o ser da substância. Está, portanto, longe de ser absurdo atribuir vários atributos a uma substância. Nada, na natureza, pode, na verdade,

> ser mais claro do que isto: 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. Como consequência, nada é igualmente mais claro do que o fato de que um ente absolutamente infinito deve necessariamente ser definido (como fizemos na def. 6) como consistindo de infinitos atributos, cada um dos quais exprime uma essência precisa – eterna e infinita [...]. (ESPINOSA, 2008, E I, P 10, esc., p.23.)

Identificamos dois momentos principais na explicação do escólio, o primeiro preparando o segundo: inicialmente, Espinosa se esforça em demonstrar que é possível a atribuição de vários atributos a uma substância (*está, portanto, longe de ser absurdo atribuir vários atributos a uma substância*) e, em seguida, o filósofo justifica a atribuição de todos os atributos a Deus (*como consequência, nada é igualmente mais claro do que o fato de que um ente absolutamente infinito deve ser definido como consistindo de infinitos atributos*).

Para fundar o primeiro momento do escólio, Espinosa rejeita a possibilidade de os atributos serem afirmados com autonomia ontológica, tendo em vista a sua autonomia epistemológica, e, para tanto, o filósofo se apoia naquilo que estabelecera na Proposição 10. Com efeito, de início Espinosa observa que, *ainda que dois atributos sejam concebidos como realmente distintos,* [...] *disso não podemos, entretanto, concluir que eles constituam dois entes diferentes* [...], e, em seguida, para justificar essa sentença, o filósofo lembra que *é da natureza da substância que cada um de seus atributos seja concebido por si mesmo*, o que, por sua vez, funda-se naquilo que estabelecera na Proposição 10, isto é, *cada atributo de uma substância deve ser concebido por si mesmo*.

Essa explicação nos parece tautológica, visto que, para mostrar que podemos atribuir vários atributos a uma substância, Espinosa parte do pressuposto de que uma substância consiste de vários atributos, sendo a perseidade do atributo (isto é, que o atributo deve ser concebido por si mesmo) um aspecto de que o filósofo precisa superar para atingir esse objetivo, mas que em nada colabora com tal empreitada.

Vejamos: conforme analisamos acima, Espinosa funda a explicação do primeiro momento do escólio naquilo que estabelecera na Proposição 10, a qual, dado o uso dos termos *cada atributo de uma substância*, evidencia que, para o filósofo, uma substância consiste de vários atributos, e que, assim, desde o início da referida explicação, já estabelecera o que objetiva explicar: *cada atributo de uma substância deve ser concebido por si mesmo* (o que evidencia que uma substância consiste de vários atributos), do que se segue que *está longe de ser absurdo atribuir vários atributos a uma substância*.

É verdade que Espinosa concentra a explicação na perseidade do atributo; ele não nos diz que *está longe de ser absurdo atribuir vários atributos a uma substância*, tão somente porque uma substância consiste de vários atributos, mas porque cada um de seus atributos é concebido por si mesmo. No entanto, é preciso observar que, da perseidade do atributo, apenas é possível concluir que dois ou mais atributos devam ser concebidos como realmente distintos, isto é, um sem a mediação do outro, mas não que eles devam ser atribuídos à mesma substância, de tal sorte a podermos concluir que eles não constituem entes ou substâncias diferentes.

Com efeito, após enunciar, na Proposição 10, que *cada atributo de uma substância deve ser concebido por si mesmo*, a partir das definições de atributo e substância, conforme analisamos acima, Espinosa conclui que [...] *o atributo deve ser concebido por si mesmo*, o que, estritamente, diz respeito a todo e qualquer atributo, independentemente de qual seja a substância à qual pertença, e não aos atributos de uma mesma substância. A demonstração da Proposição 10, assim, longe de demonstrar que *cada atributo de uma substância deve ser concebido por si mesmo*, demonstra que [todo atributo] *deve ser concebido por si mesmo*, e, portanto, somente põe em evidência que dois ou mais atributos devam distinguir-se realmente, sem que isso signifique que eles, necessariamente, constituam a essência da mesma substância.

Se no escólio Espinosa pode explicar *que está longe de ser absurdo atribuir vários atributos a uma substância*, observando que *é da natureza da substância que cada um de seus atributos seja concebido por si mesmo*, é porque ele parte do pressuposto de que tais atributos competem à mesma substância,

e não porque se siga de que *o atributo deve ser concebido por si mesmo*. Desta maneira, se Espinosa trata da perseidade do atributo, é porque, para atingir seu objetivo (justificar a atribuição de vários atributos a uma substância), precisa superá-la, no sentido de mostrar que, ainda que dois atributos sejam concebidos como realmente distintos, isto é, um sem a mediação do outro, longe de constituírem entes ou substâncias diferentes, constituem a mesma essência, a saber, a essência da substância à qual competem.

Assim, cabe questionar: o que permite realmente a Espinosa estabelecer o pressuposto de que uma substância consiste de vários atributos, de tal sorte a poder superar a perseidade do atributo, como princípio do qual possamos concluir que ele constitui um ente ou uma substância autônoma?

Esse inquérito nos leva àquilo que estabelece a Proposição 9, a qual, ao certo, funda o argumento oficial de Espinosa quanto à atribuição de todos os atributos a Deus. Com efeito, se Espinosa pode afirmar, na Proposição 10, que *cada atributo de uma substância deve ser concebido por si mesmo*, evidenciando pressupor que uma substância consiste de vários atributos, é porque já estabelecera, na Proposição 9, que *quanto mais realidade ou ser uma coisa tem, tanto mais atributos lhe competem*. Desta maneira, é possível afirmar que o fundamento que permite a Espinosa atribuir vários atributos a uma substância, longe de residir na perseidade do atributo, reside no grau de realidade ou ser que a substância tem, ou, como já observamos, no grau de essência: quanto mais essência uma substância tem, tanto mais atributos lhe competem.

Esse é o fundamento que permite a Espinosa desenvolver o argumento do segundo momento do escólio, cuja citação acima iniciamos, já não mais visando justificar *que está longe de ser absurdo atribuir vários atributos a uma substância*, mas que devemos atribuir todos os atributos a Deus. Lembremos: Espinosa inicia essa parte do argumento como se segue:

> Nada, na natureza, pode, na verdade, ser mais claro do que isto: 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. (ESPINOSA, 2008, E I, P 10, ESC., p.23.)

O argumento começa se apoiando naquilo que se infere das proposições 9 e 10 e suas demonstrações, segundo analisamos anteriormente: pela sua definição, o atributo constitui a essência da substância, conforme percebido pelo intelecto, do que inferimos que: (i) a substância deve ser concebida sob seu atributo (daí o atributo também ser concebido por si mesmo); (ii) quanto maior for a essência da substância, mais atributos a constituem.

Sob esses pressupostos, Espinosa conclui o argumento:

> Como consequência, nada é igualmente mais claro do que o fato de que um ente absolutamente infinito deve necessariamente ser definido (como fizemos na def. 6) como consistindo de infinitos atributos, cada um dos quais exprime uma essência precisa – eterna e infinita [...].(ESPINOSA, 2008, E I, P 10, ESC., p.23.)

Considerando os referidos pressupostos, Espinosa conclui que Deus deve consistir de infinitos atributos, sob o seguinte argumento: (a) se quanto mais realidade ou ser um ente tiver, tanto mais atributos ele terá, um ente absolutamente infinito deve consistir de infinitos atributos; e, por sua vez: (b) se todo ente deve ser concebido sob algum atributo, um ente absolutamente infinito deve ser concebido sob infinitos atributos, e, assim: (c) deve ser definido como consistindo de infinitos atributos, o que concorda com aquilo que estabelece a definição de Deus da *Ética*.

Em suma, o princípio que permite a Espinosa atribuir todos os atributos a Deus reside em seu caráter absoluto: na medida em que é um ente absolutamente infinito, Deus deve consistir de infinitos atributos, de tal sorte a assim ser concebido e definido. Para analisar a atribuição de to-

dos os atributos a Deus, assim, somos levados a indagar o que compreende propriamente o seu caráter absoluto, e, para tanto, vale nos deter na sua definição e explicação, conforme expostas na abertura da *Ética*.

***

Ao definir Deus, na *Ética* I, de início Espinosa nos diz que Deus é *um ente absolutamente infinito*, e, ato seguido, por meio da locução *isto é*, explica-nos que isso significa ser *uma substância que consiste de infinitos atributos, cada um dos quais exprime uma essência eterna e infinita*. Após expor a definição, por sua vez, Espinosa nos oferece uma explicação:

> Digo absolutamente infinito 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. (ESPINOSA, 2008, E I, def. 6. exp., p.13)

Espinosa desenvolve a explicação expondo duas sentenças: uma que diz respeito ao que é infinito apenas em seu gênero, e a outra, ao que é absolutamente infinito. De acordo com a primeira: *podemos negar infinitos atributos àquilo que é infinito apenas em seu gênero*; e com a segunda: *pertence à essência do que é absolutamente infinito tudo aquilo que exprime uma essência e não envolve qualquer negação*.

Considerando que Espinosa articula as sentenças por meio da conjunção *mas*, entendemos que aquilo que elas estabelecem se corresponde inversamente, de tal sorte a poder inferir que, ao contrário do que é infinito apenas em seu gênero, ao que é absolutamente infinito não podemos negar nenhum atributo.

Por sua vez, se consideramos que, de acordo com a definição de

Deus, cada um dos infinitos atributos divinos *exprime uma essência eterna e infinita*, e, como acima observamos, de acordo com a segunda sentença da explicação, *pertence à essência do que é absolutamente infinito tudo aquilo que exprime uma essência e não envolve qualquer negação*, podemos inferir que a infinidade de atributos, ao tempo em que compreende tudo aquilo que exprime uma essência e não envolve qualquer negação, compreende aquilo que pertence à essência do que é absolutamente infinito.

Desta maneira, a partir da definição de Deus e sua explicação, é possível observar que o caráter absoluto de Deus compreende uma afirmação absoluta, tendo em vista que, por um lado, a Deus não podemos negar nenhum atributo, e, pelo outro, cada um dos atributos exprime uma essência eterna e infinita, do que se segue que uma infinidade de atributos não envolve qualquer negação.

Assim, é preciso observar que o caráter absoluto de Deus se institui na relação de pertencimento dos infinitos atributos à essência divina, visto que, se Deus é um ente absolutamente infinito, isto é, um ente do qual tudo devemos afirmar, é porque a sua essência pertence uma infinidade de atributos, o que nos leva a indagar em que consiste esse pertencimento, ou, em outras palavras, qual a necessidade de que cada um dos infinitos atributos, ao tempo em que exprime uma essência e não envolve qualquer negação, pertence à essência divina.

A definição de atributo estabelece que este *constitui* a essência da substância, e, assim, nos impõe a difícil tarefa de vislumbrar o real significado do verbo *constituir* (*constituens*), no marco da relação que a filosofia de Espinosa estabelece entre a substância divina e seus atributos. Deixando de lado a análise das tantas interpretações que a definição de atributo tem suscitado[4], as quais incluem o exame do referido significado[5], e se dermos

4 Para o tratamento das acepções interpretativas da definição de atributo da *Ética*, conforme a sua gramática, recomendamos a leitura da análise pormenorizada feita por Francis Haserot, (HASEROT, 1953).

5 Quanto à análise do significado do verbo *constituens*, da definição de atributo da

a este o sentido mais literal que a língua portuguesa admite, pressupondo que por *constituir* Espinosa quer dizer *ser* ou *compor*, somos levados a admitir que os atributos *pertencem* à essência de Deus, na medida em que eles *são* ou *compõem* a própria essência divina.

Ora, se for assim, mais uma vez, é preciso observar o caráter tautológico de um dos argumentos oferecidos por Espinosa; desta vez, aquele por meio do qual justifica a atribuição de todos os atributos a Deus. Com efeito, de acordo com o que analisamos acima, Espinosa funda esse argumento naquilo que estabelece na Proposição 9 da *Ética* I: *quanto mais realidade ou ser uma coisa tem, tanto mais atributos lhe competem*. Vale lembrar, por sua vez, que Espinosa demonstra essa sentença, remetendo-nos simplesmente à definição de atributo, o que nos levara a conjeturar que por *realidade* ou *ser* o filósofo entende *essência*, de tal sorte a assim lermos a proposição: *quanto mais* [essência] *uma coisa tem, tanto mais atributos lhe competem*. Desta maneira, se os atributos pertencerem à substância divina, na medida em que *constituem* a sua essência, isto é, que *são* ou *compõem* a sua essência, o referido argumento, longe de demonstrar ou justificar a atribuição de todos os atributos a Deus, apenas a reafirma: *quanto mais* [atributos] *uma coisa tem, tanto mais atributos lhe competem*, de tal sorte que *um ente absolutamente infinito* [isto é, com toda a realidade ou ser, ou toda a essência, ou todos os atributos] *deve necessariamente ser definido como consistindo de infinitos atributos* […]. Em suma, o argumento em questão acaba nos dizendo que: quanto mais *atributos* uma substância tem, tanto mais *atributos* lhe competem.

Se admitirmos o caráter tautológico da Proposição 9, ao tempo em que somos levados a questionar o argumento que sustenta o monismo, na *Ética*, somos levados a analisar de perto o estatuto ontológico de Deus e dos atributos, e a relação entre aquele e estes.

Com efeito, como vimos, um dos fundamentos do argumento que Espinosa traça para demonstrar que, *além de Deus, não pode existir nem ser*

Ética, recomendamos a leitura da pormenorizada análise feita por Marilena Chaui (CHAUI, 1999, p. 808-810).

concebida nenhuma substância, é a própria afirmação da existência de Deus, enquanto substância absolutamente infinita, isto é, que consiste de infinitos atributos. Assim, sem um fundamento que permita demonstrar ou justificar que todos os atributos devem ser atribuídos a Deus, parece-nos não ser possível afirmá-lo como substância única, sob o argumento de que qualquer outra substância que existisse deveria compartilhar com ele algum atributo, contrariando a impossibilidade de existirem duas substâncias de igual atributo, conforme demonstrado na Proposição 14 da *Ética* I.

Por sua vez, se substância é aquilo que existe em si mesmo e que é por si mesmo concebido, e atributo é aquilo que constitui a essência da substância conforme percebido pelo intelecto (de tal sorte ao atributo também ser por si mesmo concebido), sem esse fundamento que nos permita atribuir todos os atributos concebidos a uma mesma substância, é possível assumirmos (de acordo com o que questionara Simon de Vries) que cada atributo pertence a uma substância distinta, e, assim, que existem tantas substâncias quantos atributos concebamos.

A dificuldade de superar a autonomia dos atributos, posta pela sua perseidade, e, assim, de conciliá-los numa mesma e única substância, constitui um tema clássico de discussão entre os interlocutores e intérpretes de Espinosa. Com efeito, essa discussão é bem ilustrada, além do questionamento de De Vries, que acima referimos, pela posição adotada por grande parte da tradição de comentadores, chamados subjetivistas, em relação à interpretação da definição de atributo da *Ética*. Com efeito, na tentativa de conciliar o uno e o múltiplo (ou diverso – essa é uma questão que decorre da solução que queiramos dar ao problema[6]), apoiando-se na intervenção do *intelecto*, em tal enunciado, os subjetivistas defendem que,

6 Pensamos que falar em *multiplicidade* implica considerar os atributos como coisas numericamente distintas, conforme a leitura de Edwin Curley (CURLEY, 1988, p. 29-30). Entretanto, se a distinção real entre os atributos resulta, como pensa Gilles Deleuze (DELEUZE, 1996, p. 27-28), na impossibilidade de eles se distinguirem em número, pensamos ser correto falar em *diversidade*, quanto à variedade de gêneros que eles compreendem.

longe de existirem realmente, como constituintes da essência da substância divina, os atributos (e, destarte, a multiplicidade ou diversidade de gêneros que lhes é inerente) compreendem percepções operadas pelo intelecto, na medida em que este concebe a substância em sua essência, a qual, assim, mantém-se una e indivisível. Encontrando essa interpretação incompatível com o próprio texto espinosano, no entanto, outra parte da tradição de comentadores, chamados objetivistas, afirma a existência real dos atributos fora do intelecto, demandando a difícil tarefa de conciliá-los, enquanto coisas com autonomia substancial, na substância divina[7].

Longe de propormos uma solução para o problema que nos ocupa, ou de analisar alguma das soluções propostas pela tradição de comentadores, neste artigo tivemos a intenção de explicitá-lo, a partir dos argumentos e princípios que o próprio Espinosa nos oferece na *Ética*, a fim de que a nossa exegese possa fornecer elementos e servir de alavanca para a análise do mesmo. Considerando nossa proposta, assim, parece-nos ser genuíno afirmar que o tema que aqui tratamos, enquanto problema, se institui como tensão, no intrínseco do sistema espinosano, e que, embora a este lhe seja caro (na medida em que é inerente a suas bases ontológicas), prescinde da obrigatoriedade de uma solução, no marco daquilo que Espinosa assume em sua obra. Nesse sentido, pensamos que a análise da referida tensão seja, ela mesma, a via de solução mais apropriada para o problema em questão, na tentativa de imputar ao sistema espinosano o menor prejuízo possível.

7 Quanto às diversas posições interpretativas acerca da definição de atributo, recomendamos consultar o compêndio assumido por Marilena Chaui (CHAUI 2, 1999, p. 87).

THE PROBLEM OF MONISM IN SPINOZA

ABSTRACT: Through the exegesis of Spinoza's text itself, we aim to highlight the difficulty it generates about the conciliation between the one and the multiple, or diverse, that is, between the divine substance and its attributes. Starting from the reasoning through which, in *Ethics*, Spinoza demonstrates the monism of his philosophy, or the existence of God, as single, or only substance, in order to criticize one of its assumptions, namely the existence of God as a substance consisting of infinite attributes. Our exegesis will concentrate on the arguments and principles which allow Spinoza to demonstrate, or justify, that more than one attribute can be attributed to one substance, and therefore, that to an absolutely infinite substance must be attributed infinite attributes. The problem we aim to point out is generated from the fact, according to the interpretation we propose, that the arguments and principles in question do not seem to accomplish its intention, leaving us the difficulty to understand in which way Spinoza can overcome the autonomy of the attributes, given by its perseity, in such a way that they, in place of being conceived as autonomous substances, should be said attributes of the same and only substance. Far from proposing a solution for such difficulty, or to analyze some solutions presented by the tradition of commentators, we pretend to expose the problem, in light of what Spinoza himself exposes in his masterpiece, so that such exposition may serve as a lever to the analysis of the difficult relationship that Spinoza's philosophy establishes between the divine substance and its attributes, including the examination of what is, indeed, a divine attribute.

KEY-WORDS: One; multiple; monism; God; substance; attribute

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ESPINOSA, B. (2012), *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.
ESPINOSA, B. (2008), *Ética*. Tradução de Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica Editora.
ESPINOSA, B. (2007), *Epistolário*. Tradução de Oscar Cohan, Diego Tatián e Javier Blanco. Buenos Aires: Colihue Clásica.
BENNETT, J. (1990), *Un estudio de la Ética de Spinoza*. Traducción: José Antonio Robles García. México, D. F: Fondo de Cultura Económica.
CHAUI, M. (1999), *A nervura do real*: imanência e liberdade em Espinosa (Volume I). São Paulo: Companhia das Letras.
CHAUI, M. (1999), *A nervura do real*: imanência e liberdade em Espinosa (Livro de notas). São Paulo: Companhia das Letras.
CHAUI, M. (2001), *A definição real na abertura da Ética I de Espinosa*. Cadernos de História da Filosofia da Ciência, Série 3, v. 11, p. 07-28.
CURLEY, E. (1988), *Behind the Geometrical Method. A Reading of Spinoza's Ethics*. Princeton: Princeton U. P.
DELEUZE, G. (1996), *Spinoza y el problema de la expresión*. Traducción de Horst Vogel. Barcelona: Muchnik Editores.
GUEROULT, M. (1968), *Spinoza I*: *Dieu* (Ethique, I). Paris: Aubier-Montaigne.
HASEROT, F. (1953), *Spinoza's Definition of Attribute*. The Philosophical Review 62, 4.

ALGUNS ELEMENTOS DE ESPINOSA NAS FILOSOFIAS DE MARX E DELEUZE

Benito Maeso

Doutor, Universidade Federal do Paraná, Curitiba, Brasil

Professor, Instituto Federal do Paraná (IFPR), Curitiba, Brasil

benito.ly@gmail.com

Marcos Antônio de França

Doutorando, Universidade Federal do Paraná, Curitiba, Brasil

marcosantoniofree@gmail.com

RESUMO: A partir da leitura comparada de trechos dos *Cuadernos Spinoza* de Karl Marx e de *Espinosa: filosofia prática,* de Gilles Deleuze, o traba- lho busca encontrar nestes autores elementos do pensamento espinosano, principalmente do *Tratado Teológico-Político* e excertos da *Ética*. Tais cone- xões parecem mais visíveis nos conceitos de materialismo e na relação homem-natureza. Se, conforme Marx, o concreto é a síntese de múltiplas determinações, o que relaciona-se com a ideia deleuziana da determina- ção da diferença como diferença de si e da História como contingência, como isso se articularia com um conceito caro a Espinosa como o de que as transformações na realidade referem-se a determinações internas da própria realidade material, abdicando-se de um imperativo moral ex- terno como eixo destas mudanças, ou seja, a causalidade imanente e não- transcendente dos processos? Para que estes conceitos tenham pontos de contato, de que forma o materialismo, a natureza e a liberdade devem ser entendidos?

PALAVRAS-CHAVE: Materialismo, política, liberdade, Marx, Espinosa, Deleuze.

A ordem e conexão das coisas é a mesma
que a ordem e a conexão das ideias.
E II, prop. VII[1]

Pode soar estranho começar este texto sobre a presença de uma matriz espinosana no pensamento de Marx e Deleuze (reconhecidos, entre outras coisas, por seu materialismo radical) com uma proposição de Espinosa que parece afirmar a separação entre coisa e ideia, entre material e racional, o que seguramente acaba por remeter ao cartesianismo ao qual o pensador holandês já foi por diversas vezes relacionado[2]. Porém, esta proposição também pode ser lida não no sentido de estabelecer uma primazia das ideias ou das coisas, ou seja, uma asserção da alma sobre o corpo ou vice-versa, mas uma inter-relação entre elas, ou seja, uma recusa à transcendência e dissociação do pensamento sobre a realidade concreta. Mesmo porque para Espinosa não há asserção do pensamento sobre o corpo nem do corpo sobre o pensamento. As relações são de simultaneidade, o que pode ser constatado desde o primeiro livro da *Ética* (E I, Dem. II. E III, P II.).

O materialismo radical de Espinosa - uma das "acusações" feitas a ele conforme observado por Deleuze - caracteriza-se por esta união. Mente e corpo são modos dos infinitos atributos da mesma substância, dos quais as pessoas, por sua natureza finita e determinada, percebem apenas

1 Serão usadas as abreviações convencionais para citar as obras de Espinosa: (KV) para o *Breve Tratado*, (TTP) para o *Tratado Teológico-Político*, (E) para a *Ética* e (Ep) para a *Correspondência*.

2 Conforme DEBORIN (1927), Espinosa já foi perfilado até mesmo entre os idealistas (neoplatônicos), inclusive pelos pensadores de matriz marxiana, o que consiste em um grave erro causado pela prevalência da filosofia idealista no debate filosófico. Também é preciso acrescentar que muitas dessas interpretações se devem ao estatuto pelo qual Espinosa expõe a Ideia e seu conteúdo afirmativo.

dois: pensamento e extensão[3]. O entendimento se desenvolve dentro da intercalação nos modos desses dois atributos no interior da substância única. A alma é ideia do corpo e vice-versa. Este postulado espinosano permite que possam ser traçadas algumas pontes iniciais entre seu pensamento e os conceitos de materialismo presentes tanto no pensamento de Marx como de Deleuze. Não há, obviamente, a pretensão ou audácia de esgotar o tema neste trabalho, mas de fazer apontamentos que permitam avançar nas semelhanças e diferenças entre os conceitos abordados.

A definição de materialismo da modernidade partiria de um fisiologismo que levaria em consideração a própria maneira de funcionamento do mundo como um organismo. O problema reside no fato de que esse organismo, que servia de ponto de partida da análise do sistema político, era baseado no corpo humano. O homem se coloca no centro do universo, diferentemente das cosmologias anteriores de contexto mais inclusivo e que levavam em consideração não o corpo humano como ponto de partida, mas sim a organização do cosmo como um todo, sendo o homem apenas reflexo dessa organização. Dessa forma, na modernidade ocidental, a ordem que se estabelece é um antropocentrismo que faz com que as relações da Natureza derivem de um único organismo, qual seja, o humano. Dizendo de outra forma, o organismo humano seria a base para a análise da totalidade da existência[4].

O próprio Espinosa poderia até aceitar que a natureza fosse um organismo vivo em ato. Mas de forma alguma tal organismo poderia ser entendido através de uma análise de correspondência plena com o organismo humano, pois isso equivaleria a dizer que Deus é homem e, por consequência, a Natureza funcionaria como funciona o organismo humano, saindo da parte para explicar o todo, o que é uma contradição evidente.

3 Essa afirmação aparece já no KV, cap. II § 28, e segue por toda a obra de Espinosa.

4 Isso pode ser notado, por exemplo, ao se analisar o pensamento de Julien de La Mettrie, médico autoproclamado leitor de Espinosa, em sua obra *O Homem Máquina*.

Deve-se acentuar que, no caso de Espinosa, o homem é simplesmente uma "natureza" como todas as outras e que os modos de razão que compreendem sua natureza servem apenas para que ele se comunique e se situe. Porém, de forma alguma tais modos servem para abarcar a ordem total da Natureza.

De que forma isso aparece dentro da filosofia de Marx? Este, como bom leitor de Espinosa, tomaria como ponto de partida de sua definição de materialismo muito mais o funcionamento orgânico universal do que a perspectiva única do homem. Alguns trechos da tese de Marx sobre Demócrito e Epicuro fornecem uma interessante interpretação da possibilidade de outro significado na leitura sobre o materialismo marxiano.

Se seguirmos a etimologia da palavra *atomon* (indivíduo), pode-se considerar que afirmações de Marx como "cada átomo possui em si mesmo a diferença que o distingue de todos os outros; logo, é em si mesmo uma multiplicidade" (MARX, 1972, p.15) podem ser também referências ao ser social. Marx demonstra em sua tese uma variação entre o materialismo epicurista e o de Demócrito: era preciso não apenas exigir que a natureza fosse explicada pelas suas próprias leis (sem os deuses), mas a própria natureza não poderia ser integralmente explicada apenas pela necessidade. Era preciso incluir também o acaso, a contingência, que também integram os processos na natureza. A atomística (concepção da natureza) de Epicuro é clara nisso, e é neste detalhe que reside a sua *anomalia*: a necessidade de se levar em conta a subjetividade (na sociedade) ou o *clinamen*, a autoatividade dos átomos, o desvio da linha reta, na análise do que é material. Espinosa também leva os conceitos destes filósofos gregos em alta conta, inclusive os considerando mais relevantes ou produtivos do que a autoridade de Platão, Sócrates ou Aristóteles para que o cosmo e o ser sejam pensados. Ele nota especialmente o ataque dos metafísicos ao atomismo e materialismo de Demócrito, "cuja fama invejavam tanto que entregaram seus livros, de tão merecido renome, ao fogo" (ESPINOSA, 1988, Ep., Carta LVI a Hugo Boxel

- 1654). Esta sugestão de interpretação, que toma como ponto de partida o fato de que as leituras de Espinosa e Marx sobre os atomistas gregos parecem ter elementos em comum, opõe-se à visão determinista propalada tanto pelo marxismo tradicional como pelos detratores de Marx de que o materialismo marxiano possui um aspecto puramente antropológico, o que uma análise dos textos do próprio Marx parece afastar.

> Os homens fazem a sua própria história, mas não a fazem segundo a sua livre vontade; não a fazem sob circunstâncias de sua escolha e sim sob aquelas com que se defrontam diretamente, legadas e transmitidas pelo passado. A tradição de todas as gerações mortas oprime como um pesadelo o cérebro dos vivos. (MARX, 2011, p. 25)

Ou seja, apesar de serem agentes de sua história, os homens não produzem as circunstâncias que a definem, apenas instituem *sentido* a tais circunstâncias. Assim, o sistema histórico teria como pano de fundo não só o fazer humano, mas todo o contexto da Natureza e a contingência como elemento de operação. Não é de admirar que, para contrapor-se aos que definiam o capitalismo como um acontecimento localizado, Marx diria que ele era um processo universal e universalizante, sendo impossível dissociar humano e natural no materialismo marxiano.

Já a leitura de Deleuze sobre o materialismo aponta em uma direção paralela ao concebê-lo como intervenção política consciente de suas próprias condições materiais e consequências potenciais. O materialismo de Deleuze concebe o mundo não somente sem finitude, mas também sem sujeitos ou objetos demarcados. Isto não é uma refutação da existência das coisas ou do pensamento, mas sim a recusa de apresentá-las com algum tipo de primazia ontológica ou epistemológica. Ele observa uma tendência nos autores materialistas (em qualquer época) de não recorrer a entidades ou soluções que residam para além da experiência, dialogando

com a visão de Lucrécio sobre uma dimensão médica e moral (ou seja, ética e política) no materialismo[5] .

Aqui é possível encontrar uma influência espinosana clara em Deleuze: quando este considera que o plano de imanência ou consistência abarca "*todos os corpos, todas as almas, todos os indivíduos"* (DELEUZE, 2002, p.127). O pensador francês também alerta que a palavra "plano" não deve ser compreendida no sentido de programa, projeto ou sistema, mas sim no sentido geométrico, dimensional. Não se trata de secularizar conceitos teológicos transcendentes, mas de entender tal plano como um processo de composição constante entre os elementos materiais e sociais que o integram.

Deleuze constrói uma analogia entre este conceito e as ideias espinosanas afirmando que, comparativamente, em Espinosa isso funcionaria como uma teia que envolve todas as relações entre as coisas que, por definição, preservam em si suas essências, seu ser concreto que é justamente sua existência atual. Essa teia que envolve toda a Natureza é sempre um conjunto de outras relações e a cada momento ela é tensionada, vibrando. As vibrações são cargas afetivas. Em suma, com relação ao que diz respeito aos homens, a convivência social e política seria regulada pela tensão afetiva que une toda a natureza humana em sua determinação. Nenhuma coisa é apenas efeito de uma causa, mas é acima de tudo causa também em relação ao que lhe afeta. A coexistência e a participação ativa em todos os eventos é o que aumenta ou diminui a força existencial das coisas entre si. É o que declara Espinosa quando define o quê são causas, caracterizando o envolvimento ativo destas com todos os acontecimentos:

5 O que seria também uma estratégia para evitar dois problemas geradores de *pathos*: o medo e o temor da experiência da morte. Diante da insignificância humana, criam-se os deuses como intermediadores do medo. Da mesma forma, a morte em si não é experiência de nada, logo, é um evento destituído da carga que lhe atribuímos, conforme Epicuro e Lucrécio. Em Lucrécio, a medicina é o modelo de discurso para o mundo. A dieta, a saúde, o cuidar de si são correspondentes ao *ethos*.

> I - Denomino causa adequada aquela cujo efeito pode ser percebido clara e distintamente por ela mesma. E inadequada ou parcial chamo aquela cujo efeito não pode só por ela ser entendido.
>
> II - Digo que agimos quando ocorre em nós ou fora de nós algo de que somos causa adequada, isto é (pela def. preced.) quando de nossa natureza segue em nós ou fora de nós algo que pode ser entendido clara e distintamente só por ela mesma. Digo, ao contrário, que padecemos quando em nós ocorre algo, ou de nossa natureza segue algo, de que não somos causa senão parcial. (ESPINOSA, 2015, E. III, def I e II., p.237)

A questão da liberdade e da necessidade também pode ser uma chave que aponta para a herança espinosana nos autores em questão. Ao definir as coisas da fortuna como tudo o que não se segue da necessidade de nossa natureza, Espinosa tem em mente a ideia de que os seres humanos são finitos, logo não lhes é possível conhecer a totalidade das redes causais; por isso são/somos tomados pelo sentimento da contingência. Segundo CHAUI (2016, *passim*), Espinosa coloca-nos frente a um oxímoro: a *necessidade* desta experiência da *contingência*. Isso não significa uma aceitação completa do contingente, visto que se deve buscar conhecer as razões pelas quais as coisas ocorrem. Deve-se buscar sua causalidade imanente, e não simplesmente aceitar o inevitável como manifestação do transcendente, como criticado no prefácio do *Tratado Teológico-Político*. Nem o plano geral pode ser compreendido em sua totalidade (o que remeteria a um determinismo rígido) nem é válido crer que não há causalidade e tudo é contingência.

Na questão da liberdade, no caso de Espinosa, seu posicionamento é bastante diferenciado em relação aos seus contemporâneos, pois para ele a liberdade é o direito natural de todos os homens e inclui nisso tudo que é existente. Com este posicionamento, Espinosa compreende que a Natureza é livre e ela decreta livremente a ordem geral das coisas. Mas em que isso é diferente de vários outros pensamentos de seu tempo? Para Espinosa, o erro dos homens reside em serem capazes de criar por sua própria conta

um *Imperium in imperio*, um mundo dentro do mundo, dado que o homem se coloca como medida das coisas. Esse antropocentrismo traz como consequência principal a projeção na Natureza de aspectos que pertencem apenas à condição humana. O resultado disso é que a liberdade da qual os homens dizem que a Natureza é dotada está calcada no que apetece ao homem enquanto medida desta natureza, ou seja, a ideia de liberdade gerada pela mente humana. Ora, se é assim, quando o homem recorre à liberdade que entende estar na Natureza ele lá encontra apenas o reflexo do dever, o que faz com que o ser humano já se posicione e se compreenda em um sentido puramente moral em vez de um sentido ético.

Em Marx, a liberdade pode ser concebida como a constante criação pelos seres humanos das circunstâncias objetivas nas quais torna-se possível o despontar de suas qualidades, faculdades, sentidos e aptidões em todas as esferas de existência. Logo, não é possível que exista liberdade sem a existência e produção do mundo material no qual os indivíduos possam manifestar esta liberdade de forma prática, juntamente com outras pessoas, modificando suas circunstâncias objetivas. Ou seja, a liberdade humana somente é possível por meio da produção, pelos indivíduos, de suas próprias condições materiais de existência, libertos de relações de dominação e de liberdade parcial. A liberdade torna-se propriedade privada quando não é passível de usufruto coletivo. Por isso, a liberdade econômica individual é eminentemente falsa, pois é limitada pela condição social e posse do meio circulante.

Em Deleuze, a liberdade também é vinculada ao conceito de produção, mais especificamente de criação: não se fala aqui de liberdade da forma clássica, ou daquela que se refere aos direitos e deveres dentro do corpo social, mas da liberdade como liberação de novas possibilidades de vida. O minoritário, como modo de vida que ultrapassa as barreiras e o engessamento da vida comum, opera como ruptura às limitações da liberdade nos campos da moral, do costume, da economia e das relações sociais.

Em comum, todos os autores observam que a liberdade humana

é eminentemente propositiva: se para Espinosa a projeção de uma pseudoliberdade humana na Natureza é um equívoco e opera, no fim, como um elemento de restrição à liberdade de fato, visto que regida por imperativos morais, Marx e Deleuze debruçam-se sobre as formas pelas quais tais restrições possam ser ultrapassadas, ou como seria possível produzir condições reais de liberdade que transcendam as amarras colocadas *a priori* pela organização social. Ambos consideram que as formas de governo calcadas na representação (seja a representação da divindade no monarca, seja a transferência do poder do povo ao representante eleito) esvaziam o poder de fato da sociedade e possuem um caráter transcendente, sendo contrárias ao real papel da política enquanto desejo humano de não ser governado por outrem. Tal visão mostra-se profundamente embasada em Espinosa, visto que este observa que a democracia, "o mais natural dos regimes políticos" (*apud* CHAUI, 1983, p.271) possui dois aspectos-chave: ser uma instituição humana desprovida de um fundamento imaginário transcendente ou teológico (o que seria a natureza específica da política: garantir a liberdade pela ação humana) e ser o *absolutum imperium*, pois "os cidadãos não são parte da sociedade política, mas tomam parte nela" (CHAUI, 1983, p.271). Tais aspectos reaparecem tanto em Marx (na *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*) como em Deleuze, em seu *Kafka*, ao considerarem a lei e a justiça como uma criação real do povo, algo concreto que emana da sociedade, e não o contrário, ainda que para Deleuze haja uma divergência clara entre lei e justiça: a lei imbrica-se com a norma e a limitação, enquanto a justiça relaciona-se ao desejo e à superação da limitação. Ambas coexistem no tecido social.

Tanto Deleuze como Marx compartilham a interpretação de que a filosofia espinosana possui um caráter teórico indissociável de uma prática. O conhecimento das causas adequadas em Espinosa tem o objetivo de transformar a experiência da impotência - no sentido de experiência dado no escólio da proposição 17 do livro II da *Ética*, ou aquilo do que não é lícito duvidar depois que se demonstrou a existência do corpo humano como o sentimos - em uma potência de ação e pensamento. Assim como

em Espinosa, Marx e Deleuze não separariam teoria e prática - ou alma e corpo - recusando uma primazia do pensamento sobre a potência de agir. Conforme Deleuze,

> Quando Espinosa diz: **o surpreendente é o corpo...** ainda não sabemos o que pode um corpo... ele não quer fazer do corpo um modelo, e da alma, uma simples dependência do corpo. Sua empreitada é mais sutil. Ele quer **abater a pseudo-superioridade da alma sobre o corpo.** [...] A questão é a seguinte: o que pode um corpo? **De que afetos você é capaz?** Experimente, mas é preciso muita **prudência** para experimentar. (...) **Não é fácil ser um homem livre:** fugir da peste, organizar encontros, aumentar a potência de agir, afetar-se de alegria, multiplicar os afetos que exprimem ou envolvem um máximo de afirmação. Fazer do corpo uma potência que não se reduz ao organismo, fazer do pensamento uma potência que não se reduz à consciência. (DELEUZE, 1998, p.50)

Por isso cabe transformar o mundo, o que é dito por Marx na XI Tese sobre Feuerbach. Há a presença da matriz espinosana no fundamento da teoria política marxiana e também na teoria política deleuziana, notadamente na necessidade - e não em uma contingência - de uma práxis, mesmo porque em Espinosa existir é agir. Ou seja, quanto mais agimos, mais existimos. A produção filosófica marxiana, especialmente as *Teses sobre Feuerbach* e o *Manifesto Comunista*, permite tal reflexão: a preponderância do prático sobre o idealismo, da produção – criação constante – sobre a contemplação. O materialismo de Marx dissocia a representação da subjetividade, permitindo à categoria da atividade prática surgir. Em Deleuze isso é mais evidente, principalmente em seu *Kafka* e n' *O Anti-Édipo*.

É importante acentuar que no materialismo de Marx não há transcendência, assim como em Espinosa e em Deleuze. No *Tratado Teológico -político,* uma das ideias mais criticadas é da criação, pois Deus é *necessário* e a necessidade de Deus é sua eternidade e infinitude. Relegar a Deus uma

vontade que pode criar ou destruir qualquer coisa a qualquer momento, ou que Deus possa criar algo do nada, para Espinosa é o maior dos absurdos, pois isso equivale a dizer que Deus guarda coisas para si - o que o faria ciumento e invejoso, o que é mais absurdo ainda. Em suma, tudo gira em torno da "vontade" que se atribui a Deus, que nada mais é que a reflexão em Deus da vontade humana. Daí decorre o fato de Deus ser um ente transcendente que representa o máximo das virtudes humanas: um Deus antropomórfico.

Se o que foi apontado está claro o suficiente, resulta que não há mundos possíveis para que Deus escolha entre eles o melhor. As coisas já são desde a eternidade, ou seja, não se dividem as coisas entre poder ser e ser ou vir a ser. Não é de admirar que a obra de Espinosa sofresse tantos ataques através da história.

Marx também se serve de seu estudo sobre Espinosa para apontar as contradições internas irreparáveis do sistema de pensamento hegeliano, o que é possível de encontrar desde a Introdução à *Crítica da Filosofia do Direito* até *A Ideologia Alemã*, passando por *A Sagrada Família*. Ainda que neste último texto Marx concorde com a proposição hegeliana de que o materialismo francês do século XVIII seria a "realização" do conceito espinosano de Substância, sua caracterização do hegelianismo como uma unidade forçada, um Frankenstein conceitual entre Espinosa e Fichte aponta claramente para uma contradição interna em Hegel que somente poderia ser superada pelos elementos conceituais espinosanos, principalmente pelo *Tratado Teológico-Político*. Um exemplo é a ênfase dada por Marx à proposição espinosana de que o verdadeiro fim da república é a liberdade, e não o conjunto de regras e proibições que servem apenas para acirrar ânimos e estabelecer um paradoxo tremendo entre a maneira como as pessoas falam e agem. Quanto mais regras, mais os ânimos desejam rompê-las.

Mas o que permite que seja percebida uma ligação forte com os espíritos libertários é justamente o que Espinosa pensa sobre o que seria a verdadeira democracia e a forma apropriada de organização social. DEBO-

RIN (1952) chama a atenção para uma interessante observação de Espinosa sobre a questão:

> Entre amigos, Espinosa dizia, todas as coisas devem ser possuídas em comum. Além disso, em uma carta de 17 de fevereiro de 1671, ele ataca com veemência o autor de um panfleto que circulava na época com o título de *Homo Politicus*. Neste panfleto, o autor desenvolvia a ideia de que posição social e os ricos (a riqueza) eram o bem supremo de uma sociedade. Espinosa planejou escrever uma resposta a isto. Na carta a Jarig Jellis, ele diz, entre outras coisas, que "O quão melhores e mais excelentes em relação às doutrinas do escritor referido anteriormente são as reflexões de Tales de Mileto, como esta: Todas as coisas dos amigos, ele diz, são em comum (Carta XLVII a Jarig Jellis). (DEBORIN, apud KLINE, 1952, p.116)

A ressonância desta ideia no *Manifesto Comunista* e no conceito de menor, na construção de um povo por vir, parece ser grande. Se tal ressonância se mostrar real, as filosofias de Marx e Deleuze acabam por efetivar o ideal espinosano de propagar a liberdade de pensamento: no caso de Deleuze, pela recusa a aceitar modelos de organização do pensamento que retornariam à identidade e unidade transcendentes. No caso de Marx, pelo potencial revolucionário e de alteração das condições de existência que move sua teoria. Para VARELA,

> Parece que Marx quer dar a entender que reteve de Espinosa tudo o que considerou necessário para construir sua própria visão do mundo e das relações humanas, sendo a verdade a obra de toda a humanidade e não só de um indivíduo...o pensamento de Espinosa lhe embasava a determinação de dar à Alemanha o sinal da luta pela democracia... Foi, portanto, na escola de Espinosa, e não na de Hegel, que Marx aprendeu a conciliar necessidade e liberdade. (VARELA, 2012, *online*)

O próprio Marx observa que "o que devemos admitir é o acaso

e não Deus, contrariamente ao que julga a multidão. Seria uma desgraça viver na necessidade; mas viver na necessidade não é uma necessidade" (MARX, 1972, p.151). Sendo assim, a compreensão do que seria a necessidade não deve passar pela ideia de determinismo que se fez e faz desde sempre, ou seja, de que a Natureza, ao determinar a ordem das coisas e dos fatos, impede a ação dos homens e assim lhes tira a liberdade. Ora, para Espinosa, determinar não é limitar, pois tirar a ação dos homens seria o mesmo que tirar a ação das coisas e, como já se observou, existir é agir. Espinosa considera que as transformações na realidade se referem a determinações internas da própria realidade material, abdicando-se de um imperativo moral externo como eixo destas mudanças (ou seja, a causalidade imanente e não-transcendente dos processos). Se, conforme Marx, o concreto é a síntese de múltiplas determinações, o que de certa forma encontra eco na ideia deleuziana da determinação da diferença como diferença de si e da História como contingência, como isso se articularia com o conceito espinosano? A chave pode estar contida exatamente nesta interação humano-natureza, o fruir e constituir de uma ordem quando se está conectado tanto com o que se *deve* fazer como com o que se *pode* fazer.

SOME ELEMENTS OF SPINOZA IN MARX'S AND DELEUZE'S PHILOSOPHIES

ABSTRACT: This work aims to establish a connection bewteen Spinoza, Marx and Deleuze conceptual works, primarily in their definitions about materialism and human-nature relations. According to Marx, concrete reality is the synthesis of many determinations, a concept that relates to deleuzian mottos as "determination of difference as difference-from-itself" and "history as contingency". But is it possible to link these ideas to Spinoza's immanent and non-transcendental causality, i.e., the fact that the changes in reality are referred to reality´s own internal determinations, excluding moral and external imperatives? How freedom, nature and materialism must be understood in this context? To give some answers to these questions, Marx's *Spinoza Notebook* and Deleuze's *Spinoza: practical philosophy* will be compared to some excerpts of Spinoza's *Ethics* and his *Theological-Political Treatise*.

KEYWORDS: Materialism, politics, freedom, Marx, Spinoza, Deleuze

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

CHAUI, M. (2016). *A Nervura do Real II*. São Paulo: Companhia das Letras.

_____. (1983) Marx e a democracia (o jovem Marx leitor de Espinosa) in FIGUEIREDO, E. L.; CERQUEIRA FILHO, G.; KONDER, L. *Por que Marx?* Rio de Janeiro: Graal, pp. 257-292

DE LA METTRIE, J. (1962) *El Hombre Máquina*. Trad. Ángel J. Cappeleti. Buenos Aires: Editorial Universitária.

DEBORIN, A. M. (1952) "Spinoza's World-View,". In: *Spinoza in Soviet Philosophy: A Series of Essays*, selected and translated, and with an introduction by George L. Kline (London: Routledge and Paul), pp. 90-119. A transla-

tion of 'Mirovozzreniye Spinozy,' *Vestnik kommunisticheskoi akademi*, Bk. 20 (1927), pp. 5-29.
DELEUZE, G. (2002) *Espinosa: filosofia prática*. São Paulo: Escuta.
DELEUZE, G.; PARNET, C. (1998) *Diálogos*. Trad. Eloisa Araújo Ribeiro. São Paulo: Escuta.
ESPINOSA, B. (2015) *Ética*. Trad. Grupo de Estudos Espinosanos. Coord. Marilena Chaui. São Paulo: Edusp.
_____. (1988) *Correspondência* – Introducción y notas de Atilano Dominguez. Madrid: Editorial Alianza.
MARX, K. (1972) *Diferença entre as filosofias da natureza em Demócrito e Epicuro*. Trad. Conceição Jardim e Eduardo Lucio Nogueira. Lisboa: Editorial Presença.
_____. (2011) *O 18 de Brumário de Luis Bonaparte*. São Paulo: Boitempo.
VARELA, N. (S/D) *Entrevista - Sobre el Cuaderno Spinoza de Karl Heinrich Marx. (01/07/2012)* Disp. https://www.lahaine.org/est_espanol.php/entrevista-con-nicolas-gonzalez-varela-1. Acesso em 20 jul 2018 02:20

O VULGO E A INTERPRETAÇÃO DA OBRA DE ESPINOSA[1]

Antônio David

Doutor, Universidade de São Paulo (USP), São Paulo, Brasil

mdsf.antonio@gmail.com

RESUMO: O artigo procura mostrar, com base no parágrafo 17 do *Tratado da Emenda do Intelecto*, a centralidade do conceito de vulgo para a interpretação da obra de Espinosa. Para tanto, discute-se a relação entre imagens e conceitos na teoria do conhecimento em Espinosa, bem como a relação entre linguagem e filosofia.

PALAVRAS-CHAVE: Espinosa, vulgo, regra de vida, filosofia, linguagem.

1 Esse artigo é uma versão modificada da Introdução de nossa tese de doutorado. Para efeito de citação da obra de Espinosa, utilizamos as siglas convencionadas entre os comentadores de Espinosa: 1) para o *Tratado Político*, a sigla "TP", seguida do capítulo e do parágrafo; 2) para a *Ética*, a sigla "E", seguida do livro e da referência; 3) para o *Tratado Teológico-Político*, a sigla "TTP", seguida do capítulo e da página na edição consultada; 4) para o *Tratado da Emenda do Intelecto*, a sigla "TIE" seguida do parágrafo; 5) para os *Pensamentos Metafísicos*, a sigla "CM", seguida do livro e capítulo; 6) para as cartas, a sigla "Ep.", seguida do número de referência; 7) para o *Compêndio de Gramática da Língua Hebraica*, a sigla "CG", seguida do capítulo. Os trechos citados podem ter sofrido modificações de tradução em relação à edição consultada. Optamos por não traduzir os vocábulos *imperium*, *multitudo* e *civitas*. Em relação aos vocábulos e expressões indicados entre colchetes em latim, optamos por mantê-los declinados, tal como se encontram no trecho citado.

"As palavras são parte da imaginação [...] formadas de acordo com o arbítrio e a compreensão do vulgo" (ESPINOSA, 2015c, TIE, 88-89, p. 83). Se assim é, então de que maneira é possível o estabelecimento dos fundamentos da "verdadeira filosofia"[2], uma vez que a filosofia só pode ser produzida e expressa por meio de palavras? Qual é o sentido de o Prefácio do *Tratado teológico-político* invocar a figura do "leitor filósofo" (ESPINOSA, 2003, TTP, Pref., p. 14), se, nos *Pensamentos metafísicos*, Espinosa ergue-se exatamente contra os filósofos, "presos ao verbalismo e à gramática" (ESPINOSA, 2015b, CM, I, 1, p. 199)? Como é possível uma ciência se, "entre a ciência de Deus e a humana parece haver tanta conveniência [*convenientia*] quanto entre o Cão, signo celeste, e o cão, animal que ladra, e talvez ainda menos" (*Ibidem,* II, 11, p. 257)? Se, enfim, as palavras são "causa de muitos e grandes erros" (ESPINOSA, 2015c, TIE, 88, p. 83), de que maneira é possível eliminá-los quando o pensamento é forçosamente exposto por meio delas?

Contraposto na obra ao universo do intelecto, o universo verbal é marcado pela "falta de palavras" ou "insuficiência de vocabulário" (*Ibidem*, 96, p. 87); no entanto, as palavras parecem não faltar quando se trata de dizer absurdos[3], haja vista que "com palavras e imagens se podem compor muitas mais ideias do que só com os princípios e as noções em que se baseia todo o nosso conhecimento natural" (ESPINOSA, 2003, TTP, I, p. 30). À primeira vista, Espinosa parece por vezes desconfiar da linguagem quando se trata de expressar conceitos, mas não pode dispensá-la se pretende que sua filosofia, concebida intelectualmente como verdadeira, dirija-se a outros e seja por eles compreendida. Como vencer os paradoxos acima mencionados?

2 "Não presumo, pois, haver descoberto a melhor filosofia. Sei que conheço a verdadeira" (Ep. 76).

3 "Desde que conhecemos a natureza do corpo, não podemos fingir uma mosca infinita; ou desde que conhecemos a natureza da alma, não podemos fingir que é quadrada, ainda que possamos dizer tudo isso com palavras" (ESPINOSA, 2015c, TIE, 58, p. 81); "Muitas coisas afirmamos e negamos porque a natureza das palavras leva a afirmá-lo ou negá-lo" (*Ibidem*, 89, p. 83).

Além dessas indagações de caráter geral, há um desafio adicional a se enfrentar no tocante à política. Não só o *Tratado político*, como livro de filosofia, é vulnerável aos paradoxos indicados, como a própria política, como atividade, também o é. Se, como dissera Maquiavel, "nada há no mundo senão o vulgo" (MAQUIAVEL, 2001, p. 86), afirmação da qual Espinosa não parece duvidar, e se o objetivo do *Tratado Político* é exatamente demonstrar "aquilo que mais de acordo está com a prática" (ESPINOSA, 2009, TP, I, 4, p.8), que relação pode haver entre esse livro e a filosofia, uma vez que o mundo da prática é o mundo do vulgo? Se, como afirma Espinosa, "a experiência já mostrou todos os gêneros de *civitas* que se podem conceber para que os homens vivam em concórdia", de sorte que não crê ele que "possamos chegar através da especulação sobre esta matéria a algo que não repugne à experiência ou à prática e que ainda não tenha sido experimentado ou descoberto" (*Ibidem,* I, 3, p. 7), então como explicar ter nosso autor de tal maneira estabelecido as condições de um *imperium* monárquico que, ao cabo, ele tenha sido obrigado a reconhecer que nenhum *imperium* foi instituído segundo todas as condições por ele estabelecidas (*Ibidem*, VII, 30, p. 82)?

No capítulo V do *Tratado Teológico-Político*, recomenda Espinosa àqueles que almejam persuadir ou dissuadir os homens de alguma coisa não conhecida por si mesma, que, para os pôr de acordo consigo, os convençam "pela experiência ou pela razão, isto é, com base em fatos que eles observam pelos sentidos ocorrerem na natureza ou com base em axiomas do entendimento em si mesmo evidentes" (ESPINOSA, 2003, TTP, V, p. 89). É exatamente isso que Espinosa faz em sua obra, e nisso não parece haver nada de problemático ou fora do cânone. Mas o que particularmente nos interessa aqui é algo que fora dito imediatamente antes dessa afirmação: a persuasão ou dissuasão em questão requer que sejam feitas deduções "a partir daquilo que [os homens] já admitem" (*Ibidem*). De um ponto de vista conceitual, pode-se conjecturar que a expressão seja uma referência aos axiomas, verdades por si mesmas evidentes a todos. Mas é duvidoso que se limite a isso. Afinal, se as verdades de que parte são evidentes a *todos*, então

por que o apelo ao leitor "filósofo", e não a um simples leitor "benevolente", tal qual figura nos *Princípios da Filosofia de Descartes* e no *Compêndio de Gramática Hebraica*[4]? Quem, afinal, são os homens que Espinosa almeja pôr de acordo consigo e, sobretudo, o que esses homens já de antemão admitem? Não poderá ser o "filósofo" posposto a "leitor" um sinal não de outra coisa senão exatamente *do que* esse leitor já admite de antemão? Se assim for, cabe indagar: o que um "filósofo" comumente admite de antemão?

O ponto ao qual queremos chegar com todas essas indagações à primeira vista prolixas em torno da linguagem conduzem a uma questão deveras central: ao contrário do que uma leitura apressada da obra parece sugerir – sobretudo daquelas passagens em que a filosofia é contraposta à teologia –, não teria a "verdadeira filosofia" algo em comum com as Escrituras, cujas revelações foram adaptadas ao vulgo[5]? Não teria Espinosa, no curso de sua obra, procedido tal como o Deus, que, segundo o *Tratado Teológico-Político*, revelou aos profetas e aos homens de acordo com suas capacidades e opiniões? É certo que o mesmo *Tratado Teológico-Político* afirma que filosofia e religião são domínios separados e que a verdadeira filosofia opera com deduções geométricas a partir de axiomas, enquanto a religião opera com parábolas, narrativas históricas e noções simplíssimas. Mas é igualmente certo que a filosofia de Espinosa, isto é, sua obra, foi escrita *com palavras*[6]. Se essa é uma obviedade, é preciso insistir nela, para dela extrair

4 Este último, escrito pelo editor da *Opera Posthuma*.

5 A tese de que Deus revelou aos profetas e aos homens de acordo com suas capacidades e opiniões, ou seja, de que as Escrituras foram escritas ao alcance do vulgo, é afirmada de maneira recorrente no *Tratado Teológico-Político*. Por exemplo: ESPINOSA, 2003, TTP I, p. 31; *Ibidem*, II, p. 35-6; *Ibidem*, II, p. 48-9; *Ibidem*, III, p. 51; *Ibidem,* IV, p. 74-5; *Ibidem,* V, p. 89-90; *Ibidem,* VI, p. 109; *Ibidem,* VII, 116, 122; *Ibidem,* XI, p. 192, 194-5; *Ibidem,* XIII, p. 207; XIV, p. 214-5, 221; *Ibidem,* XV, p. 227.

6 Daí porque pensamos ser supérfluo polemizar se a *Ética* foi escrita no segundo ou no terceiro gênero de conhecimento. Rigorosamente, a *Ética* foi escrita nos três gêneros *simultaneamente*. Não poderia ser de outra maneira, afinal, em Espinosa, intuição intelectual e razão não suprimem nem anulam a imaginação; os três gêneros

as devidas consequências, coisa que poucos fizeram.

Para tanto, façamos uma incursão pela instigante figura do vulgo, tópica retórica da tradição, tantas vezes evocada na obra. Inaugurada por Tito Lívio, a tradição designa por *vulgus* a face terrível da plebe: "É da natureza da plebe ser um servo humildemente submisso ou um senhor insolente quando domina" (TITO LÍVIO, 1995, XXIV, 25, 8). Hobbes, por sua vez, fala dos "homens pobres, obscuros e simples, abrangidos pela designação de *vulgo*" (HOBBES, 1999, p. 226). Em uma palavra, o vulgo designa a plebe ignorante, inconstante e susceptível à manipulação.

À primeira vista, Espinosa parece seguir a tradição. Mesmo ao leitor não iniciado em sua obra, salta aos olhos em inúmeras passagens da obra sua rejeição a essa figura: "variável e inconstante" (ESPINOSA, 2015a, E, IV, P58, Esc., p. 467), "terrível quando não teme" (ESPINOSA, 2009, TP, VII, 27, p.80; 2015a, E, IV, P54, Esc., p.461), o vulgo "nunca está por muito tempo tranquilo" (ESPINOSA, 2003, TTP, Pref., p. 7), uma vez que deseja imoderadamente bens incertos, que causam a morte daqueles que os possuem e o perecimento daqueles que por eles são possuídos (ESPINOSA, 2015c, TIE, 17, p.35). Não surpreende lermos, no Prefácio do *Tratado Teológico-Político*, algo tão taxativo: "Não convido, portanto, o vulgo, nem aqueles que compartilham das suas paixões, a lerem esse livro" (ESPINOSA, 2003, TTP, Pref., p. 14.)[7]. À luz do que é dito no Prefácio – uma peça retórica, vale lembrar –, fica a impressão de haver um abismo intransponível entre o vulgo e o "leitor filósofo".

de conhecimento são, antes, simultâneos.

7 A esse respeito, não é sem importância acrescentar que, em 1671, quando o tratado já circulava em latim e com capas camufladas, Espinosa escreve a Jarig Jelles pedindo-lhe que impedisse a publicação do tratado no idioma holandês (ESPINOSA, 2012B, Ep. 44, p. 178). Cf. notas 9 e 10 da tradução portuguesa publicada nos *Cadernos de Ética e Filosofia Política*, n.20; sobre o aspecto retórico do prefácio, cf. AKKERMAN apud BONNAMOUR, 1985, p. 381-90).

Exatamente porque "é impossível libertar o vulgo da superstição e do medo" (ESPINOSA, 2003, TTP, Pref., p. 14), motivo pelo qual ele "*persiste* na sua miséria" (*Ibidem,* Pref., p. 7, o destaque é nosso), causa enorme estranheza determinada passagem do *Tratado da Emenda do Intelecto*, sobre a qual queremos nos deter. No curso da investigação sobre os meios adequados à emenda ou cura do intelecto, Espinosa *como que faz um desvio*, aparentemente para um campo inteiramente outro, muito diverso daquele até então percorrido: do campo do intelecto por si mesmo ou da busca pelo cume da sabedoria [*sapientia*], Espinosa passa ao campo da alteridade ou da prescrição de regras de vida [*vivendi regulas*] a serem seguidas. Em tom pragmático, nosso autor afirma: "mas é necessário viver enquanto cuidamos de [...] colocar o intelecto no caminho reto". Uma vez feita a afirmação – que não por acaso começa por uma conjunção adversativa –, Espinosa prescreve *regras de vida*, as quais devemos "supor como boas" e a que devemos obedecer, *enquanto o intelecto não é curado*. Das três regras, chamamos a atenção para a primeira, absolutamente surpreendente. Nela, Espinosa sustenta nada mais nada menos que ser necessário

> *Falar conforme a compreensão do vulgo* [*ad captum vulgi*] e fazer tudo aquilo que nada ofereça ao impedimento para que atinjamos nosso escopo. Pois não pouca gratificação podemos adquirir disso, se fizermos concessões, tanto quanto se possa fazer, à sua compreensão; acrescente-se que, desse modo, hão de apresentar ouvidos amigos para ouvir *a verdade* [*veritam*][8] (ESPINOSA, 2015C, TIE, 17, p. 35, o destaque é nosso)

8 As outras duas regras de vida prescritas são: "Fruir dos deleites somente o tanto quanto seja suficiente para manter a saúde" e "buscar dinheiro ou qualquer outra coisa somente o quanto baste para a vida e a saúde serem sustentadas e para que sejam imitados os costumes da *civitas* que não se oponham ao nosso corpo" (ESPINOSA, 2015C, TIE, 17, p. 35). Assim como a primeira regra, também as duas seguintes remetem à relação com o mundo social.

A leitura dessa passagem traz de imediato à memória aquelas passagens anteriormente destacadas do *Tratado Teológico-Político*. Em vista dela, é inevitável colocar a seguinte questão: *aplica-se essa passagem à obra de Espinosa?* Isto é, teria Espinosa escrito *sua obra* – em princípio e até segunda ordem destinada a filósofos, como se considera – conforme a compreensão do vulgo? Noutros termos, e indo direto ao ponto principal: é também o "leitor filósofo" uma das faces do vulgo? Evidentemente, poder-se-ia argumentar, não sem lastro na obra, que semelhante hipótese não procede, ou seja, que a obra não é adaptada à capacidade do vulgo, posto ter sido escrita em linguagem filosófica, compreendendo problemas, argumentos e teses de natureza filosófica; que entre o falar conforme a compreensão do vulgo e o projeto do *Tratado da Emenda do Intelecto* e da *Ética* há um abismo, posto que aqui se trata de buscar nada menos que a emenda do intelecto e a liberdade da mente, respectivamente; que o vulgo é conduzido pelas paixões, ao passo que o filósofo é conduzido pela razão; que, enfim, situar o "leitor filósofo" nesse lugar equivale a desprestigiar esse que, ao contrário do vulgo, é pessoa de tão elevadas capacidades. Pois é exatamente essa hipótese que pretendemos aqui defender.

Para resolver essa difícil equação, em que evitar o vulgo e falar a seu alcance – termos aparentemente antitéticos – convivem lado a lado, cabe investigar o emprego do termo em Espinosa. Procedendo dessa maneira, observamos haver, na obra, um duplo sentido de vulgo, cabendo ao leitor depreender, pelo contexto, qual designação é a correta.

De um lado, há momentos em que Espinosa emprega o termo de acordo com a tradição, isto é, em seu sentido convencional. Esse emprego é sempre retórico. Um exemplo é o já mencionado apelo para que o *Tratado Teológico-Político* não seja por ele lido. Nesses casos, embora seu emprego obedeça à tradição, o vulgo nunca é qualificado por Espinosa nos termos mais depreciativos da tradição, mas sempre nos termos que obedecem à ciência dos afetos. Note-se que, no Prefácio supracitado, Espinosa dirige-se ao vulgo e àqueles que "compartilham de suas paixões". Assim, o

uso retórico do vocábulo compreende o duplo sentido de que falávamos: àquele atribuído pela tradição e àquele atribuído por Espinosa. *Aparentemente* repetindo uma tópica, com o vocabulário da tradição, Espinosa está a dizer algo diferente do que por ela é dito.

De outro lado, há momentos em que o termo é empregado com um sentido diverso daquele atribuído pela tradição. Aqui, o vocábulo possui *aberta e explicitamente* o sentido que a ciência dos afetos lhe atribui. Trata-se de um sentido dedutivo. Designa o homem "comum" (ESPINOSA, 2003, TTP, VI, p. 96), que ora é o homem de "fracas capacidades" (*Ibidem*, V, p. 92) – o qual, apesar de algumas passagens darem a entender, sobretudo do *Tratado Teológico-Político*, não se confunde com a plebe –, ora são simplesmente "os homens" ou "todos os homens". Essa segunda acepção do termo, em especial, é abundante na obra. Esse sentido é deduzido da natureza humana e aponta menos para a limitação ou impotência da mente, embora isso também seja afirmado, do que para o fato indelével de que todos os homens imaginam. Seu fundamento é o fato de que "a Natureza é a mesma para todos" (ESPINOSA, 2009, TP, VII, 27, p. 80). Nesse emprego, explicita-se o que antes, no primeiro sentido, já estava presente, mas de maneira latente, subterrânea[9]. O vulgo, nesse caso, é uma figura da condição humana, do fato de todos sermos dotados da potência de imaginar e de efetivamente imaginarmos na maior parte do tempo[10].

9 Especialmente importante é o emprego do termo no capítulo VII do *Tratado Político*, em que da imagem tradicional do vulgo como o lugar da plebe passa-se à dedução do vulgo como lugar da soberba. Ao realizar a passagem, Espinosa nota a condição objetiva na qual esse lugar realiza-se historicamente: a dominação. Assim, se é verdade que "todos se enchem de soberba *com a dominação*" (verdade deduzida da natureza humana), não é menos verdade que "a soberba é própria *de quem domina*" (verdade deduzida da experiência histórica). Na época de Espinosa, não são todos, mas os nobres que ocupam esse lugar (*Ibidem*, VII, 27, p. 80, o destaque é nosso). Cf. CHAUI, 2003, p. 265-7.

10 "E assim vemos todas as noções com que o vulgar costuma explicar a natureza serem tão somente modos de imaginar e não indicarem a natureza de coisa alguma,

Pois bem, a leitura da obra de Espinosa mostra *por a mais b* que o termo é aplicado à exaustão aos filósofos[11]. Por ora, é suficiente notar que, muito embora o "leitor filósofo" não seja necessariamente homem de "fracas capacidades", *num certo sentido que se possa atribuir ao termo*, nem por isso nele é menor a potência de imaginar, ou a participação da imaginação na mente, nem são menos arraigados os preconceitos. Muito ao contrário, no Apêndice do Livro I da *Ética* Espinosa sugere ser exatamente no momento em que os homens "se esforçam por inteligir e explicar" que os preconceitos deitam "profundas raízes" [*alti radices*] na mente (ESPINOSA, 2015A, E I, Ap., p. 113). Não surpreende, afinal, esse esforço, como todo esforço, realiza-se historicamente. Ora, não só as ideias, ou seja, as questões (TIE, 87), as narrativas (*Ibidem*, 81) etc. são herdadas, mas – e para nós esse é o ponto – as próprias palavras com as quais se filosofa, o vocabulário padrão da filosofia, são também herdadas[12] (*Ibidem*, 88).

Para melhor ilustrar isso que acabamos de dizer, pensamos ser bastante útil a noção de "instrumentos" [*instrumenta*] presente no parágrafo 31 do *Tratado da Emenda do Intelecto*:

> como os homens no começo, com instrumentos inatos, puderam fabricar algumas coisas muito fáceis, ainda que laboriosa e imperfeitamente, feito o que, fabricaram outras coisas mais difíceis, com menos trabalho e mais perfeição, passando assim gradativamente das obras mais simples aos instrumentos e destes a outras obras e instrumentos, para chegar a fazer tantas coisas e tão difíceis com pouco trabalho, também o intelecto, por sua força nativa, faz para si instrumentos intelectuais e por meio deles adquire outras forças para outras obras

mas apenas a constituição da imaginação" (ESPINOSA, 2015A, E, I, Apêndice, p. 121). Por exemplo, "o vulgar concebe Deus como homem ou à semelhança de um homem" (*Ibidem*, II, P3, Esc, p. 131).

11 Ponto desenvolvido em nossa tese de doutorado, parte I, capítulo I.

12 Nesse parágrafo, Espinosa informa que, por conta de as palavras serem parte da imaginação, nós "forjamos muitos conceitos" [*multus conceptus fingamus*].

> intelectuais, graças às quais fabrica outros instrumentos ou poder de continuar investigando, e assim prosseguindo gradativamente até atingir o cume da sabedoria (ESPINOSA, 2015C, TIE, 31, p. 45).

Exceto se Espinosa concebesse a história da filosofia como evolutiva, nesse caso poder-se-ia tomar as palavras com as quais o "leitor filósofo" no século XVII está familiarizado e de cujo prestígio não duvida como instrumentos de grande potência. Não parece ser esse o caso. Antes, parece ser o contrário. Os instrumentos legados pela tradição como que deformaram as mãos e enviesaram a habilidade dos filósofos, habituados que estão às abstrações e aos universais[13]. Mas como reeducá-los, senão partindo do que é dado? Ora, o que é dado – para ficarmos na metáfora – são as mãos e a habilidade que eles efetivamente têm[14]. *Por isso, e somente por isso*, figuram na obra de Espinosa vocábulos que, na tradição, correspondem a abstrações: "o Sábio", "o ignorante", "o homem carnal", "o homem livre" etc.. Se as palavras são fonte de tantos erros, inclusive na filosofia, convém

13 "[é-nos] antes de tudo necessário que sempre deduzamos todas as nossas ideias das coisas físicas, ou seja, dos seres reais, indo, quanto se pode fazer segundo a série das causas, de um ser real para outro ser real, de modo a não passarmos a ideias abstratas e universais, quer não deduzindo delas nada de real, quer não as concluindo de coisas reais. Ambas as coisas, com efeito, interrompem o verdadeiro progresso do intelecto" (ESPINOSA 2015C, TIE, 99, p. 89). Em contrapartida, "o conhecimento dos particulares é o que maximamente há de ser buscado" (*Ibidem*, 98). Cf. também *Ibidem*, 76; *Ibidem*, 83; ESPINOSA , 2015A, E, II, P 49, Esc.. Maquiavel apresenta leitura semelhante nos *Discorsi*: voltado para as aparências, "o comum dos homens se nutre tanto do que parece ser quanto do que é: aliás, muitas vezes se comovem mais com as coisas que parecem ser do que com as que são". Em compensação, "os homens se enganam muito nas coisas gerais, e não tanto nas particularidades", do que conclui: "é possível abrir depressa os olhos dos povos, encontrando-se um modo de fazê-los descer aos particulares, vendo que se enganam no geral" (MAQUIAVEL, 2007, 47).

14 Daí se compreende, por exemplo, que, na correspondência com Boxel, Espinosa afirme que as "frivolidades e imaginações possam ser de utilidade" para ele (ESPINOSA, 1988, Ep. 52).

conhecer sua natureza. Eis o ponto de partida de todo o trabalho de reeducação empreendido por Espinosa.

Segundo nosso autor, as palavras apresentam-se ora em *sentido genuíno* [*genuinus sensus*], isto é, como "sinais das coisas como se acham na imaginação" (ESPINOSA, 2015C, TIE, 89, p. 83) e que dependem do *ingenium*[15] de uma língua, ora em *sentido absoluto* [*absolutus sensus*], isto é, como noções vinculadas às "regras comuns da razão", ou seja, como conceitos filosóficos universais a todo o gênero humano[16]. O primeiro opera com imagens; o segundo, com conceitos[17].

Essa distinção permite explicar, por exemplo, por que uma filosofia tida como antijusnaturalista[18] opere com noções tipicamente jusnaturalistas, tais como "contrato" e "transferência de direito"[19]. Tais noções,

15 O *ingenium* (engenho) de algo ou de alguém remete ao que há nesse algo ou nessa pessoa de idiossincrático e particular. Por isso, alguns tradutores optam por traduzir *ingenium* por "temperamento" e por "caráter". É, a rigor, a maneira de ser de uma coisa singular. Anacronicamente, o *ingenium* tem parentesco com o que contemporaneamente designamos por personalidade. Um exemplo do *ingenium* de uma língua pode ser visto no *Compêndio de Gramática da Língua Hebraica*. Cf. ESPINOSA, 2014, CG, II; IV.

16 O termo "absoluto"/"absolutamente" é recorrente na obra. O sentido genuíno remete ao que é por convenção, enquanto o sentido absoluto remete ao que é por natureza. Por exemplo, ao indagar se a *civitas* tem lei e pode pecar, Espinosa discerne entre a lei "em sentido absoluto" [*absolutè sensu*] e a lei "em sentido genuíno" [*genuino sensu*]. O primeiro corresponde ao direito natural, ao passo que o segundo corresponde ao direito civil (ESPINOSA, 2009, TP, IV, 4-5, pp. 38-40).

17 O conceito de algo designa a causa eficiente que determina a gênese desse algo. Por exemplo, o conceito de globo é a causa que produz o globo, a saber, a causa que produz o movimento de um semicírculo em torno de um eixo. Tendo na mente a causa que determina esse movimento, sua ideia é verdadeira; sem essa causa, isto é, estando o movimento do semicírculo "nu" [*nudus*] na mente, essa ideia é falsa (ESPINOSA, 2015C, TIE, 72-3, pp. 379-380).

18 Sobre a expressão "antijusnaturalista", cf. ANDRADE, 2001.

19 "O contrato [*contractus*], ou as leis pelas quais a *multitudo* transfere [*transferunt*] o seu direito para um só conselho ou para um só homem devem, sem dúvida, ser violadas quando interessa à salvação comum violá-las" (ESPINOSA, 2009, TP, IV, 6, p. 40).

ao lado de muitas outras, são portadoras dos dois sentidos *simultaneamente presentes na obra*. Se o "contrato" é imagem, é *também* conceito na medida em que contém algo de verdadeiro tal como se encontra no intelecto. O mesmo se pode aplicar a, senão todos, quase todos os conceitos de maior importância presentes na obra de Espinosa. Nela, deparamo-nos a todo tempo com *palavras que são, a um só tempo, imagem e conceito*. Ora, não é exatamente com uma imagem que tem início e com outra imagem que se fecha a grande obra de Espinosa? Não foi ele quem inventou os vocábulos *Deus* e *libertas.* Ao utilizar tais palavras, porque legadas pela tradição e carregadas de sentido, corremos o risco de dirigir o pensamento para fora da ordem do filosofar[20].

Ora, se com frequência os comentadores de Espinosa o contrapõem a uma genérica e indistinta "tradição" – o que, evidentemente, não implica desconsiderar que a tradição é heterogênea –, é porque *Espinosa subverte com tal radicalidade o sentido das palavras que o que é posto em xeque não são os conceitos "x", "y" e "z" em tal autor e tal autor simplesmente, mas o próprio estatuto de conceito de "x", "y" e "z"*[21]. Se Espinosa as emprega, é porque aquele que ele quer pôr de acordo consigo é o "leitor filósofo". Noutros termos, a designação indica não que Espinosa empregue as palavras conforme a tradição, em comunhão com os filósofos, mas que Espinosa emprega as palavras da tradição em razão do interlocutor que tem. Por ser "filósofo", esse leitor as admite de antemão.

20 Com esse sentido, Espinosa emprega no *Tratado da Emenda do Intelecto* o termo *perverto* (ESPINOSA, 2015c, TIE, 90, p. 83; *Ibidem*, 95, p. 87).

21 Não surpreende as reações à sua filosofia. Quanto a isso, cf. CHAUI, 2000, Introdução e Parte 1. A tudo o que Chaui aponta em seu estudo, podemos acrescentar: os termos da sentença segundo a qual nosso autor diz não presumir haver descoberto a melhor filosofia, mas saber conhecer a verdadeira (ESPINOSA, 1988, Ep. 76) podem ser invertidos sem prejuízo para o que nela é dito: apesar de saber conhecer a verdadeira filosofia, Espinosa não presume ter encontrado a melhor, pois sabe que "a melhor filosofia" depende da disposição de cada um – de cada leitor.

Nesses termos, podemos dizer que em Espinosa há um "trabalho da obra" – para tomar emprestada expressão utilizada por Lefort comentando Maquiavel, embora o façamos com lastro textual: ao discorrer sobre o perigo de grandes erros advindos do emprego de palavras na filosofia, Espinosa conclui: "a não ser que com grande trabalho nos acautelemos *delas*" [*nisi magnopere ab ipsis caveamus*] (ESPINOSA, 2015C, TIE, 88, p.83, o destaque é nosso). Daí se depreende o porquê do próprio lema de Espinosa: *Caute*[22]. A cautela perante as palavras, inclusive – diríamos, sobretudo – daquelas herdadas dos filósofos do passado e do presente, ornadas de prestígio, consiste em distinguir entre a "natureza das palavras" [*natura verborum*], a qual aceita afirmar ou negar de maneira indiscriminada, da "natureza das coisas" [*natura rerum*] (*Ibidem*, 89, p. 83).

Todas essas considerações pressupõem que a imaginação ocupa um papel na intelecção – até porque, ao fim e ao cabo, *imaginamos, raciocinamos e inteligimos ao mesmo tempo e sempre*. Em si, a imagem nada contém de erro[23]. Expliquemos através de um exemplo recorrente na obra de Espinosa (*Ibidem*, II, P35, Esc.; *Ibidem*, IV, P1, Esc.; TIE, 21; *Ibidem*, 78): se vejo o sol menor do que a terra, distando dela por duzentos pés e percorrendo o firmamento da aurora ao crepúsculo, essa imagem não contém erro algum, pois ela é um efeito necessário da natureza da visão, explicada pela física e pela óptica (ESPINOSA, 2015A, E, II, P35, Esc.). A imagem do sol menor do que a terra e em movimento à volta dela só se torna falsa quando os homens confundem a imagem e a própria realidade. Com isso, imaginar não é, *necessariamente e em si*, um ignorar a verdade, mas uma maneira específica

22 Isto é, "Acautelai-vos". Não podemos supor que o lema faça referência exclusivamente às palavras, mas, por tudo que dissemos, a obra oferece razões para pensar que as palavras são uma das coisas de que se deve ter cautela.

23 "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" (ESPINOSA, 2015A, E, II, P17, Esc, p. 169).

de a mente ser afetada por corpos, maneira essa que pressupõe a natureza do corpo afetante e, sobretudo, a natureza do corpo afetado.

De maneira análoga, se a palavra *Deus*, tal como legada pela tradição, consiste numa imagem[24], ela expressa uma verdade a respeito da maneira determinada pela qual os homens mais facilmente[25] percebem[26] a Natureza e a imaginam como fonte provedora de bens necessários à sua conservação[27]. A imagem da natureza como provedora de bens só se torna falsa quando os homens a antropomorfizam[28]. Assim, não obstante ser rica

24 Em uma passagem do *Tratado da Emenda do Intelecto*, Espinosa emprega a expressão "imagem da Natureza" (ESPINOSA, 2015C, TIE, 42).

25 "E embora a experiência todo dia protestasse e mostrasse com infinitos exemplos o cômodo e o incômodo sobrevirem igual e indistintamente aos pios e aos ímpios, nem por isso largaram o arraigado preconceito: com efeito, *foi-lhes mais fácil* pôr esses acontecimentos entre as outras coisas incógnitas, cujo uso ignoravam, e assim manter seu estado presente e inato de ignorância, em vez de destruir toda essa estrutura e excogitar uma nova" (ESPINOSA, 2015A, E, I, Ap., p. 113, o destaque é nosso).

26 Segundo Macherrey, o verbo *percipio* é empregado por Espinosa para designar a apreensão, pelo entendimento, da coisa percebida segundo sua natureza ou essência (MACHERREY, 2001, p. 41).

27 Note-se, na passagem a seguir, que os homens formam da Natureza uma imagem na medida em que a Natureza lhes oferece meios: "E como sabem esses meios terem sido achados e não providos por eles, tiveram causa para crer em algum outro ser que proveu aqueles meios para uso deles" (ESPINOSA,2015A, E, I, Ap., p. 111).

28 Cf. *Ibidem*, I, Ap.; "[...] os que confundem a natureza divina com a humana facilmente atribuem a Deus afetos humanos, sobretudo enquanto ignoram também como os afetos são produzidos na mente (*Ibidem*, I, P 8, Esc.2, p. 53); "Ademais, quando dizes que, se nego em Deus os atos de ver, ouvir, atentar, querer, etc., e que nele estão eminentemente, então te escapa qual Deus tenho, suspeito daí que crês não haver maior perfeição que a que se pode explicar por meio dos atributos memorados. Isso não me admira, pois creio que um triângulo, se tivesse a faculdade de falar, diria, do mesmo modo, que Deus é eminentemente triangular, e um círculo, que a natureza divina é circular de maneira eminente; e, por essa razão, qualquer um imputaria a Deus seus atributos e se tornaria semelhante a ele, e o restante lhe pareceria deforme" (ESPINOSA,1988, Ep. 56).

e complexa, Espinosa permite-se criticar a maneira como a tradição, vista em seu conjunto, apresenta Deus[29].

Em verdade, a obra de Espinosa põe em prática *uma estratégia de exposição*, amparada em uma teoria do conhecimento, que parte das palavras tal como dispostas pela imaginação para, *por dentro delas*, alcançar o conceito. O pressuposto dessa estratégia é que o conceito está contido na imagem, ou, noutros termos, que a filosofia está contida na linguagem, e que a verdade (a filosofia verdadeira) está contida na percepção vulgar. Isso é o que permite a Espinosa empregar as palavras legadas pela tradição, e por aí se entende por que, em muitas passagens da *Ética* e dos tratados, Espinosa emprega a fórmula "por x deve-se entender y" ou "x na verdade quer dizer y"[30]. No caso, "y" é o que está contido em "x", mas por ele fora ocultado[31].

29 Em sentido contrário, não surpreende que a tradição, tal como se apresenta entre os contemporâneos de Espinosa e nos séculos seguintes, tenha-lhe atribuído a pecha de "ateu". É eloquente o argumento empregado por Leibniz diante do conceito de Deus presente na ontologia de Espinosa: "verdadeiramente ateu", sob o seguinte argumento: "O Deus que [Espinosa] apresenta com tanta ostentação *não é como o nosso*, não possui intelecto nem vontade" (Leibniz, *Carta a Hessen-Rheinfels, 14 de agosto de 1683* [2006, p. 844, o destaque é nosso]).

30 Um exemplo que, de nossa perspectiva, é especialmente importante para o que se seguirá nessa consiste na a afirmação de que "decreto, mandamento, sentença e palavra de Deus não significam outra coisa que não seja a ação e a ordem da natureza" (ESPINOSA, 2003, TTP, VII, p. 106).

31 "Espinosa não opta entre os vários discursos mencionados [o discurso teológico da providência, o discurso metafísico da necessidade e o discurso comum do acaso ou da fortuna], nem busca meios para conciliá-los ou para articulá-los de outra maneira. Procura a gênese dessas imagens e as causas que articulam discurso teológico, metafísico e vulgar. Parte em busca do princípio que os engendra, conserva, vincula e que os mascara uns aos outros. Nesta descida à gênese, Espinosa demonstra que as *ideias* de necessidade e de liberdade foram ocultadas por suas *imagens*: a necessidade deslocou-se para a imagem da autoridade, enquanto a liberdade rumou para a imagem da desobediência e da transgressão" (CHAUI, 2000, p. 87). Para tanto, merece relevo a definição real, isto é, aquela em que as palavras enunciam corretamente a *gênese* de um

Para que isso fique mais claro, tomemos o seguinte exemplo extraído do *Tratado da Emenda do Intelecto*: "se alguém disser que Pedro, por exemplo, existe, mas ignorando que exista, seu pensamento é falso a respeito de Pedro, ou, se preferes, não é verdadeiro, *ainda que Pedro exista de fato*" (ESPINOSA 2015c, TIE, 69, p. 69). Repare-se que "Pedro" poderia ser substituído por "Deus". Nesse caso, tratar-se-ia do ato de dizer que Deus existe, ignorando, no entanto, sua existência, *isto é, sua verdadeira natureza*. Esse é um pensamento falso, pois concebe Deus pelo que não é – por exemplo, um homem na condição de monarca –, mas, sendo falso, contém duas verdades: primeiro, a verdade sobre a ignorância envolvida nesse pensamento e, portanto, sobre uma maneira de perceber ou de imaginar[32]; segundo, a verdade sobre Deus, pois, mesmo que os homens não entendam o que percebem – no exemplo, mesmo que forjem da Natureza a imagem de um homem –, o ponto a se destacar é que, ainda assim, nessa operação, eles *a* percebem[33]. Em uma palavra, se a imagem é falsa *quando* isolada do

objeto concebido pelo intelecto – sendo esse objeto uma forma política ou um discurso.

32 Imaginar é uma potência da mente, que obedece a leis próprias, distintas das leis do intelecto. Cf. *Ibidem*, 86.

33 Em algumas passagens da obra, essa operação é descrita de maneira explícita. Por exemplo: "quando dizemos que a habitação foi a causa final desta ou daquela casa, *certamente não inteligimos nada outro senão que* um homem, por ter imaginado as comodidades da vida doméstica, teve o apetite de edificar uma casa" (ESPINOSA, 2015a, E, IV, Pref., p. 375, o destaque é nosso); "Não sendo peremptórios, tais argumentos explicam todavia com bastante clareza o que João tinha em mente" (ESPINOSA, 2003, TTP, XIV, p. 217); "O direito civil, com efeito, depende exclusivamente da sua decisão; quanto ao direito natural, essa depende das leis da natureza, as quais existem, não em função da religião, que visa o interesse apenas dos homens, mas da ordem universal da natureza, ou seja, de um eterno decreto de Deus que nos é desconhecido. *É isso mesmo que parecem ter em mente*, se bem que de maneira mais confusa, aqueles que admitem que o homem pode, de fato, pecar contra a vontade revelada de Deus, mas não contra o seu eterno decreto, pelo qual ele tudo predeterminou" (*Ibidem*, XV, p. 248, o destaque é nosso); "É patente pela prop. 4 desta parte que a hipótese desta proposição ['Se os homens nascessem livres, não formariam nenhum conceito de bem e mal, por quanto tempo fossem livres'] é falsa, e não pode ser concebida senão enquanto

conceito[34], todavia *essa falsidade exprime um movimento do qual ela, imagem, é parte verdadeira*.

Da ideia de que o pensamento vulgar contém a verdade e que, assim sendo, o vulgo é *capaz de* inteligi-la, ainda que não saiba que a intelige[35], acreditamos ser possível extrair três consequências da maior importância para a interpretação da obra de Espinosa: em primeiro lugar, que o pensamento falso é capaz de produzir efeitos *idênticos* ao verdadeiro, pelo menos no campo do *usum* ou da *praxis*, isto é, da vida prática[36]. Em se-

prestamos atenção à só natureza humana, ou melhor, a Deus, não enquanto é infinito, mas somente enquanto é a causa por que o homem existe. *É isto, e outras coisas que já demonstramos, que Moisés parece ter tido em mente com aquela história do primeiro homem*. Com efeito, nesta [história] nenhuma outra potência de Deus é concebida senão aquela pela qual criou o homem, isto é, a potência pela qual cuidou apenas da utilidade do homem, e nesta medida é narrado que Deus proibira o homem livre de comer da árvore do conhecimento do bem e do mal e, tão logo dela comesse, imediatamente teria medo da morte, mais do que desejaria viver." (ESPINOSA, 2015A, E, IV, P 68, Esc., p. 483, o destaque é nosso).

34 "Portanto, de nenhum modo se deve temer que finjamos algo, desde que percebamos uma coisa clara e distintamente; pois se por acaso falamos que os homens, num momento, se transformam em animais brutos, isto se diz de um modo muito geral, de forma que não há nenhum conceito, isto é, ideia ou coerência de sujeito e predicado na mente, dado que, se houvera, ver-se-ia logo o meio pelo qual e as causas por que tal coisa se fez. Ademais, não se presta atenção à natureza do sujeito e do predicado" (ESPINOSA, 2015C, TIE, 62, p. 65); "Verificamos, com efeito, que o movimento do semicírculo é falso desde que se encontra isolado na mente, mas é verdadeiro se se junta ao conceito de globo ou ao conceito de alguma causa que determina esse movimento" (*Ibidem*, 73, p.73).

35 Atente-se para a conclusão da primeira regra elencada por Espinosa no parágrafo 17 do *Tratado da Emenda do Intelecto*: "desse modo, hão de apresentar ouvidos amigos para ouvir *a verdade*" (*Ibidem*, 17, p.35, o destaque é nosso). Acrescente-se o que é dito no Prefácio do Livro V, a saber, que "todos certamente experimentarem [os remédios para os afetos], embora não os observem com cuidado nem os vejam distintamente" (ESPINOSA, 2015A, E, V, Pref., p. 523).

36 Assim como não é preciso conhecer a verdadeira filosofia para a cura da vida pelo homem (TTP), da mesma maneira não é preciso conhecer a verdadeira filosofia para o

gundo lugar, que o conhecimento – isto é, a dedução do conceito a partir da imaginação – não torna àqueles que o possuem inaptos a moverem-se no campo da imaginação, ou, noutros termos, sendo verdadeiro nosso pensamento, conhecendo a realidade, somos aptos a pensar *com* o vulgo (entendido aqui como o comum dos homens, de fracas capacidades). Não fosse assim, Espinosa não poderia nunca falar "conforme a compreensão do vulgo". Em terceiro lugar, se aqueles que conhecem a verdade são aptos a falar conforme a compreensão do vulgo, o ato de exigir o contrário – ou seja, a prática de falar acima da compreensão do vulgo quando com ele se fala – produzirá superstição, com todas as consequências daí advindas. Não é por outra razão que, no *Tratado Teológico-Político*, Espinosa insista que as Escrituras não contêm argumentos filosóficos. Com tais conclusões, pretendemos sustentar, tenha-se claro, que *entre o universo vulgar – do comum dos homens – e o universo filosófico não há ruptura, mas passagem*.

Assim, em face da frase que abre o presente artigo, podemos acrescentar outra, pois o percurso que até aqui fizemos permite agora depreendermos dela todo o seu significado:

> como é o vulgo que encontra primeiro as palavras que os filósofos empregam depois, cabe àquele que procura a significação primeira [*primam significationem*] de uma palavra *perguntar o que esta significou primeiro para o vulgo* [...]. (ESPINOSA, 2015B, CM, I, 6, p.215)

Em face do que dissemos, entende-se por que Espinosa se interesse pelo que chama de *prima significatio* ou a significação original de uma palavra quando exprime uma imagem, e por que deprecia a ação de retóricos, metafísicos e teólogos, que manipulam essa primeira significação para fazer com que as palavras passem a dizer o que não poderiam dizer[37].

cultivo da vida pela *multitudo* (TP).

37 "Não nos escapa o vocábulo [o de personalidade atribuído a Deus] que nessa

A astronomia geocêntrica e a teologia da transcendência torturam as palavras, obrigando-as a dizer mais do que as imagens permitem que seja dito. Por sua parte, Espinosa não as tortura, mas as conhece porque as deduz, tal qual um filósofo, e porque as escava, tal qual um arqueólogo; em outras palavras, ele as conhece tanto em sua dimensão imanente (causas que a determinam ontologicamente) como em sua dimensão transitiva (causas que a determinaram historicamente); aquele é obtido pela filosofia, este advém do estudo da gramática, da filologia, da etnologia e da paleografia[38].

"Devemos repetir e transcrever o que já dissemos", alerta Espinosa, não de forma gratuita (ESPINOSA, 2015B, CM, I, 1, p. 201). Ele sabe que precisa "reter os leitores" (ESPINOSA 2015C, TIE, 50, p. 55). Ora, não é exatamente isso que ele faz nas cartas, repetir insistentemente o que já havia sido dito? A própria *Ética* é robusta em repetições, a ponto de Espinosa adjetivar a ordem geométrica na qual é escrita como "prolixa" (ESPINOSA, 2015A, E, IV, P 18, Esc., p. 407). E, no entanto, se as epístolas formam o retrato dos leitores *mais retidos*, não é difícil constatar que até mesmo entre estes os preconceitos são vencidos apenas com muita dificuldade, isso quando o são.

Discernir entre conceito e imagem, depreendendo os movimentos da imagem ao conceito e vice-versa; adentrar na estrutura de pensamento do homem comum e no interior da aguda e sutil engenhosidade dos filósofos para, em seu interior, obrigá-los a confessar o que não pode ser confessado sob pena de autodestruição e, assim, no ato mesmo de desmonte das filosofias alheias, erguer sua própria filosofia[39], tal é o empreendimento de Espinosa.

ocasião os teólogos empregam abusivamente para explicar a coisa [a vontade de Deus]. Na verdade, *embora não ignoremos o vocábulo, ignoramos essa significação* e não podemos formar um conceito claro e distinto dela" (ESPINOSA, 2015B, CM, II, 8, p. 241, o destaque é meu).

38 Cf. CHAUI, 2000, p. 19. Presente em toda a obra, este último é realizado por Espinosa de maneira sistemática nos capítulos VIII a XII do *Tratado Teológico-Político* e no *Compêndio de Gramática Hebraica*.

39 É o que Chaui chama de *contradiscurso* (CHAUI, 2000, p. 93s).

Com isso, esperamos ter oferecido argumentos para justificar a leitura que norteia ou orienta nossa hipótese, qual seja, de que a interpretação *da obra* requer que se a tome como escrita conforme a compreensão do vulgo. Para tanto, sustentamos que o parágrafo 17 do *Tratado da Emenda do Intelecto* deve ser tomado como uma senha para a interpretação *da obra*. Quem, deixando escapar que *a obra* é escrita com palavras – talvez por ser essa uma constatação demasiado óbvia –, mas não quaisquer palavras, ignorar que Espinosa fala conforme a compreensão do vulgo, e que seu interlocutor ou leitor, o "leitor filósofo", também ele situa-se à sua maneira nesse lugar[40], correrá o risco de, ao interpretar *a obra*, não reter aquilo que nela é essencial, ou, o que é pior, de fazer voltar pela porta dos fundos preconceitos que Espinosa expulsou pela porta da frente, agora travestidos de espinosismo.

40 Ao mesmo tempo, chamamos a atenção para o fato de tal consideração em relação ao "leitor filósofo" exigir daquele que almeja interpretar a obra – comumente um historiador da filosofia – uma atitude crítica perante o lugar social onde se está e os afetos que esse lugar social organiza – em última instância, uma atitude crítica perante si mesmo. Quanto a isso, vale lembrar que "não nos esforçamos, queremos, apetecemos, nem desejamos nada porque o julgamos bom; ao contrário, julgamos que algo é bom porque nos esforçamos por ele, o queremos, apetecemos e desejamos" (ESPINOSA, 2015A, E, III, P 9, ESC., p. 255).

THE VULGUS AND THE INTERPRETATION OF SPINOZA'S WORKS

ABSTRACT: The article attempts to show, based on paragraph 17 of *Tractatus de Intellectus Emendatione*, the centrality of the concept of vulgus to the interpretation of Spinoza's works. For this, we discuss the relation between images and concepts in Spinoza's theory of knownledge as well as the relation between language and philosophy.

KEYWORDS: Spinoza, vulgus, rule of life, philosophy, language.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ANDRADE, F. D (2001). *Pax spinozana: direito natural e direito justo em Espinosa*. (Tese de Doutorado). Departamento de Filosofia, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo. Não publicado, disponível na biblioteca da FFLCH/USP.

BONNAMOUR, J. (org). (1985) *Spinoza, entre Lumières et Romantisme*. Les Cahiers de Fontenay nº 36 à 38. ENS, Fontenay-aux-Roses, mars.

CHAUI, M. (2000) *A nervura do real. Imanência e liberdade em Espinosa* (Vol. 1 - Imanência). São Paulo: Companhia das Letras.

_____. (2003) *Política em Espinosa*. São Paulo: Companhia das Letras.

ESPINOSA, B. (2012A) *Breve tratado de Deus, do homem e do seu bem-estar*. Prefácio Marilena Chaui; Introdução Emmanuel Ângelo da Rocha Fragoso, Ericka Mariê Itokazu; Tradução e notas Emmanuel Ângelo da Rocha Fragoso, Luis César Guimarães Oliva. Belo Horizonte: Autêntica Editora.

_____. (2012B) "Carta nº 44". Tradução, introdução e notas Antônio David. *Cadernos de Ética e Filosofia Política*, nº 20, p. 178-81.

_____. (2014) *Compêndio de gramática da língua hebraica*. Tradução e notas J. Guinsburg, Gita K. Ginsburg. In: Spinoza. Obra completa IV. J. Ginsburg, Newton Cunha, Roberto Romano (org.). São Paulo: Perspectiva.

_____. (2010) *Correspondance*. Présentation et traduction Maxime Rovere. Paris : Éditons Flammarion.

_____. (1988) *Correspondencia completa*. Traducción, introducción, notas e índices Juan Domingo Sánchez Estop. Madrid: Hiperión.
_____. (2015A) *Ética*. Tradução Grupo de Estudos Espinosanos; coordenação Marilena Chaui. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo.
_____. (2015B) *Princípios de filosofia cartesiana e Pensamentos metafísicos*. Tradução Homero Santiago, Luis César Guimarães Oliva. Belo Horizonte: Autêntica.
_____. (2015C) *Tratado da emenda do intelecto*. Tradução Cristiano Novaes de Rezende. Campinas: Editora da Unicamp.
_____. (2009) *Tratado Político*. Tradução Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Martins Fontes.
_____. (2003) *Tratado Teológico-político*. Tradução Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Martins Fontes.
HOBBES, T. (1999) *Leviatã*. Tradução: João Paulo Monteiro, Maria Beatriz Nizza da Silva. São Paulo: Editora Nova Cultural.
LEIBNIZ. G. (2006) *Sämtliche Schfiften und Briefe*. Herausgegeben von der Berlin-Brandenburgischen Alademie der Wissenschaften und der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. Zweite Reihe. Philosophischer Briefwechsel. Erster Band 1683-1685. Akademie Verlag.
MACHERREY, P. (2001) *Introduction à l'Éthique de Spinoza: La première partie – La nature des choses*. Paris: Presses Universitaires de France.
MAQUIAVEL, N. (2007) *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*. Tradução MF. São Paulo: Martins Fontes.
_____. (2001) *O Príncipe.* Tradução Maria Júlia Goldwasser. São Paulo: Martins Fontes.
TITO LÍVIO. (1995) *Histoire Romaine*. Paris: Belles Lettres, 1995.

ÊTRE APTE CHEZ SPINOZA : ENTRE REFUS DE LA TÉLÉOLOGIE CLASSIQUE ET AUTO-ORGANISATION

SER APTO SEGUNDO ESPINOSA: ENTRE A RECUSA DA TELEOLOGIA CLÁSSICA E A AUTO-ORGANIZAÇÃO*

Vincent Legeay

Doutorando, Université Paris 1 – Panthéon-Sorbonne,

Paris, France

vincent.legeay@gmail.com

* Texto traduzido pelo professor Luís César Oliva (Universidade de São Paulo, São Paulo, Brasil; lcoliva@uol.com.br)

ABCTRACT: L'article entend montrer qu'à partir d'une conceptualité classique, héritée de Descartes, Spinoza parvient à contrer l'argument cartésien de liberté et l'argument aristotélicien du finalisme par une structure théorique impossible à classifier à son époque, faisant penser à une tentative de formaliser l'auto-organisation comme le fondement de l'intentionnalité. À partir d'une analyse du texte spinoziste et sa compréhension de la *contrainte*, l'article entend montrer que la reprise d'un certain nombre de notions et de termes entourant ce thème ont été redisposés par Spinoza afin de solutionner un problème nouveau, invisible avant lui.

MOTS-CLÉS: Contrainte, aptitude, accommodement, notion commune, finalité, conscience, intention.

RESUMO: O artigo pretende mostrar que, a partir de uma conceituação clássica, herdada de Descartes, Espinosa consegue contrapor-se ao argumento cartesiano da liberdade e ao argumento aristotélico do finalismo por meio de uma estrutura teórica impossível de classificar em seu tempo, remetendo a uma tentativa de formalizar a auto-organização como fundamento da intencionalidade. Com base em uma análise do texto espinosano e sua compreensão da *coerção*, o artigo pretende mostrar que um certo número de noções e termos que cercam esse tema foram reposicionados por Espinosa para resolver um problema novo, invisível antes dele.

PALAVRAS-CHAVE: coerção, aptidão, acomodação, noção comum, finalidade, consciência, intenção.

Dans la lettre 58 à Schuller, Spinoza évoque un facteur de contrainte naturelle s'exerçant sous la forme d'une « *persistance* au mouvement » (*permanentia in motu*), expression empruntée à la physique cartésienne, dont la reprise ici sert précisément à contrer le philosophe français pour ce qui concerne sa conception du libre-arbitre ou de la liberté comme simple " conscience " psychique. L'attaque est bien connue, elle vise une philosophie classique (c'est-à-dire moderne) de la liberté, et un argument non moins classique (c'est-à-dire ancien) de la finalité.

Or, l'argument, fondé sur la *persistance* ou *permanence* de la *contrainte* dans la chose n'est cependant présenté directement ni comme l'expression d'un nécessitarisme absolu, ni comme un outil de guerre anti-finaliste:

> Concevons une chose très simple : une pierre par exemple reçoit d'une cause extérieure qui la pousse, une certaine quantité de mouvement et, l'impulsion de la cause extérieure venant à cesser, elle continuera à se mouvoir nécessairement. Cette persistance de la pierre dans le mouvement est une contrainte [*Haec igitur lapidis in motu permanentia coäcta est*], non parce qu'elle est nécessaire, mais parce qu'elle doit être définie par l'impulsion d'une cause extérieure [*non quia necessaria; sed quia impulsu causae externae definiri debet*]
> Et ce qui est vrai de la pierre il faut l'entendre de toute chose singulière, quelle que soit la complexité qu'il vous plaise de lui attribuer, si nombreuses que puissent être ses aptitudes [*quantumvis illa composita, & ad plurima apta esse concipiatur*], parce que toute chose singulière est nécessairement déterminée par une cause extérieure à exister et à agir d'une certaine manière déterminée [*determinatur ad existendum, & operandum certâ, ac determinatâ ratione*].(SPINOZA, 1953, lettre 58)[1]

1 La traduction est celle d'Appuhn. Elle n'est pas complètement littérale, mais balise tout à fait bien, comme nous allons le voir, le type de problématique à l'œuvre dans ce texte.

Na carta 58 a Schuller, Espinosa evoca um fator de coerção natural exercendo-se na forma de uma "*persistência no movimento*" (*permanentia in motu*), uma expressão emprestada da física cartesiana, cuja retomada aqui serve justamente para contrapor-se ao filósofo francês no que diz respeito à sua concepção do livre arbítrio ou da liberdade como simples "consciência" psíquica. O ataque é bem conhecido, e visa a uma filosofia clássica (isto é, moderna) da liberdade e a um argumento não menos clássico (isto é, antigo) da finalidade.

Ora, o argumento, fundado na *persistência* ou *permanência* da *coerção* na coisa, não é, contudo, apresentado diretamente como a expressão de um necessitarismo absoluto, nem como uma ferramenta de guerra antifinalista:

> Concebamos uma coisa bem simples: uma pedra, por exemplo, recebe de uma causa exterior que a impulsiona uma certa quantidade de movimento e, vindo a cessar a impulsão da causa exterior, ela continuará a mover-se necessariamente. Esta persistência da pedra no movimento é uma coerção [*Haec igitur lapidis in motu permanentia coacta est*], não porque seja necessária, mas porque deve ser definida pela impulsão de uma causa exterior [*non quia necessaria; sed quia impulsu causae externae definiri debet*].
>
> E o que é verdadeiro sobre a pedra é preciso entendê-lo de toda coisa singular, qualquer que seja a complexidade que se queira atribuir-lhe, por mais numerosas que possam ser suas aptidões [*quantumvis illa composita, & ad plurima apta esse concipiatur*], porque toda coisa singular é necessariamente determinada por uma causa externa a existir e a agir de uma certa maneira determinada [*determinatur ad existendum, & operandum certa, ac determinatâ ratione*] (SPINOZA, 1953, carta 58)[1].

1 Seguimos a tradução de Appuhn. Ela não é completamente literal, mas baliza muito bem, como veremos, o tipo de problemática em operação neste texto.

Une triade conceptuelle explicite et soulignée nous intéresse tout particulièrement ici. D'abord, la contrainte n'est pas l'expression stricte d'une nécessité, mais l'expression d'un référentiel extérieur, celle-ci agit comme un *facteur* valable dans tous les cas de persistance au mouvement, et plus précisément, dans tous les cas où l'aptitude est concernée. Ajoutons d'emblée que la contrainte, définie précisément comme une persistance au changement rapportée à une cause extérieure, est un facteur tout à fait *quantifiable*. En effet, Spinoza précise dans le chapitre 32 de l'appendice à la quatrième partie de l'*Ethique* :

> Mais la puissance de l'homme est extrêmement limitée, et **infiniment** surpassée par la puissance des causes extérieures [*a potentia causarum externarum* ***infinite*** *superatur*] ; et par suite nous n'avons pas le pouvoir absolu [*potestatem absolutam*] d'adapter à notre usage les choses qui sont hors de nous [*ad nostrum usum aptandi*][2]. (SPINOZA, 2014, p.477)

La contrainte qui s'exerce sur les individus est donc rigoureusement infinie, et empêche l'individu de transformer les choses extérieures selon ses fins propres d'une façon absolue (ce qui n'empêche pas qu'il le puisse d'une façon relative néanmoins)[3]. C'est le second élément de cette triade : l'individu très *apte,* dont le *nombre* des aptitudes peut être très important, sera concerné également par cette contrainte infinie, voire même - précisément parce qu'il est plus *en rapport* avec l'extériorité - plus concerné par la contrainte que les autres individus. On trouve ici donc un double élément de quantification : les aptitudes, dont l'augmentation est souhaitable, doivent être en nombre indéfini, et entretenir un rapport favorable

2 Traduction de Bernard Pautrat. Nous surlignons,

3 Pour une étude approfondie de la notion d'*adaptation* dans le texte de l'*Ethique* et de ses liens avec la thématique de l'*accommodatio*, voir l'article d'Ariel Suhamy (2018) « Les Accommodements raisonnables de Spinoza » auquel nous nous permettons de renvoyer.

Uma tríade conceitual explícita e sublinhada nos é de particular interesse aqui. Primeiro, a coerção não é a expressão estrita de uma necessidade, mas a expressão de um referencial externo; ela age como um *fator* válido em todos os casos de persistência no movimento, e mais precisamente, em todos os casos em que a aptidão está em causa. Acrescentemos antes de tudo que a coerção, definida precisamente como uma persistência na mudança referida a uma causa externa, é um fator *quantificável*. De fato, Espinosa afirma no capítulo 32 do apêndice à quarta parte da Ética:

> Mas a potência humana é bastante limitada e **infinitamente** superada pela potência das causas externas [*a potentia causarum externarum* ***infinite*** *superatur*]; e por isso não temos um poder absoluto [*potestatem absolutum*] de adaptar para nosso uso as coisas que estão fora de nós [*ad nostrum usum aptandi*][2]. (ESPINOSA, 2015, p.513)

A coerção exercida sobre os indivíduos é, portanto, rigorosamente infinita, e impede que o indivíduo transforme as coisas externas de acordo com seus próprios fins de maneira absoluta (o que não impede, entretanto, que possa fazê-lo de maneira relativa)[3]. Eis o segundo elemento dessa tríade: o indivíduo muito *apto*, cujo *número* das aptidões pode ser muito importante, também será concernido por essa coerção infinita, ou até mesmo - precisamente porque ele está mais *em relação* com a exterioridade - mais concernido pela coerção do que os outros indivíduos. Assim, encontramos aqui um duplo elemento de quantificação: as aptidões, cujo aumento é desejável, devem ser em número indefinido e manter uma relação favorável

2 Tradução do Grupo de Estudos Espinosanos (EDUSP). Os negritos são nossos.

3 Para um estudo aprofundado da noção de *adaptação* no texto da Ética e de seus laços com a temática da *accommodatio*, ver o artigo de Ariel Suhamy "Les Accommodements raisonnables de Espinosa" em nossa obra *L'Essance Plastique*, Publications de la Sorbonne, Paris: 2018, à qual remetemos.

avec cette contrainte infinie.

Ce passage complémentaire définit le *sens* du rapport aptitude/contrainte évoqué dans la lettre à Schuller : l'individu, aussi apte qu'il soit, parce qu'il est toujours en rapport avec un environnement *infiniment* plus puissant, est contraint à une relation " unidirectionnelle " vis à vis de celui-ci : il sera toujours beaucoup plus adapté *selon* la Nature que la Nature *selon* lui. Le *sens* du problème de la contrainte est lié au caractère asymétrique de la relation : aptitude indéfinie contre contrainte infinie, dans tous les cas l'individu est « infiniment surpassé ». La contrainte joue le rôle théorique de *facteur* quantitatif expliquant l'accumulation d'affections utiles, mais également le rôle de *référentiel* : c'est toujours *à la Nature* que doivent *in fine* se *ré-férer* l'ensemble des changements individuels.

Le nom global de ce *rapport* est donné ailleurs par Spinoza : il s'agit de l'accommodement. Or, c'est le troisième élément théorique à retenir : ce rapport peut en toute rigueur être qualifié de complexe, parce qu'il décrit une relation non-linéaire : asymétrie entre un individu dont les aptitudes sont *finies* face à un contexte *infiniment* contraignant, exprimant un nombre non-proportionnel de sollicitations et d'affections résultantes.

Toute la question est de savoir si, dans la transposition de la pierre à la nature humaine, de l'accommodement tout à fait simple à l'accommodement complexe, le processus dont traite l'aptitude ne pourrait pas changer de référentiel, et être dit *intentionnel* dans un sens à la fois non finaliste et non trivial. Autrement dit, comment Spinoza parvient-il à mener sa double réfutation de l'argumentation classique tout en proposant une forme d'auto-organisation affective *inclassable*, car impossible à envisager selon le cadre théorique de ses contemporains?

En effet, la lettre à Schuller, complétée par les mentions quantifiées de l'appendice à la quatrième partie, et transposée au niveau des individus composés comme Spinoza y invite, pose un problème tout à fait massif : l'individu très composé, précisément parce qu'il accroît ses aptitudes,

com essa coerção infinita.

Essa passagem complementar define o *sentido* da relação aptidão/coerção evocada na carta a Schuller: o indivíduo, por mais apto que seja, por estar sempre em relação com um ambiente *infinitamente* mais potente, é coagido a um relacionamento "unidirecional"com respeito a este: ele será sempre muito mais adaptado *conforme* a natureza do que a natureza *conforme* ele. O *sentido* do problema da coerção está relacionado à natureza assimétrica da relação: aptidão indefinida contra coerção infinita, em todos os casos o indivíduo é "infinitamente ultrapassado". A coerção desempenha o papel teórico de *fator* quantitativo que explica a acumulação de afecções úteis, mas também o papel de *referencial*: é sempre à Natureza que, *in fine*, o conjunto das mudanças individuais deve *referir-se*.

O nome geral desta *referência* [rapport] é dado em outro lugar por Espinosa: trata-se da *acomodação*. Ora, este é o terceiro elemento teórico a reter: esta referência pode com todo rigor ser qualificada como complexa, porque descreve uma relação não-linear: assimetria entre um indivíduo cujas aptidões são *finitas* face a um contexto *infinitamente* coercivo, expressando um número não proporcional de solicitações e afecções resultantes.

A questão toda é saber se, na transposição da pedra para a natureza humana, da acomodação integralmente simples para a acomodação complexa, o processo de que trata a aptidão não poderia mudar de referencial, e ser dito *intencional* num sentido ao mesmo tempo não finalista e não trivial. Em outras palavras, como Espinosa consegue realizar sua dupla refutação da argumentação clássica ao mesmo tempo em que propõe uma forma de auto-organização afetiva *inclassificável*, visto que impossível de visualizar de acordo com o quadro teórico de seus contemporâneos?

De fato, a carta a Schuller, complementada pelas menções quantificadas do apêndice à quarta parte, e transposta para o nível dos indivíduos compostos como Espinosa nos convida a fazer, coloca um enorme problema: o indivíduo assaz composto, precisamente porque que ele aumenta

est d'autant plus contraint qu'il se rend apte; *ie* : d'autant plus référencé aux circonstances extérieures qu'il les fréquente. Mais inversement, plus il est apte, moins il semble dépendant des circonstances extérieures puisque capable de s'accommoder à *toutes* les situations (grâce aux notions communes, qui permettent *in fine* de le rendre " conscient de Dieu, de lui-même et des choses "). Comment solutionner cette apparente contradiction ? De même, si la Nature est le référentiel de l'accommodement, et non l'homme le *référent* de l'adaptation, le processus d'accommodement semble aussi " aveugle " que celui qui entraîne la pierre (consciente de sa chute mais impuissante face à elle), c'est à dire apparemment finalisé mais *de facto* tout à fait contraint. Or l'individu apte se démarque par une *réelle* conscience de la contrainte, c'est-à-dire par un pouvoir réel et *intentionel* de s'accommoder à la nature. Ne pourrait-on pas dire, dans un sens tout à fait rigoureux, que l'individu spinoziste persiste dans le changement parce qu'il sait *s'adapter*, c'est à dire parce qu'il sait indexer selon des avantages propres (comme l'*aptari* de l'usage des choses extérieures à ses propres fins, mais sous la forme d'une transformation intérieure) une contrainte qui lui échappe totalement de prime abord?

I. LA CONTRAINTE *INFINIE* : FACTEUR *ET* RÉFÉRENTIEL

Nous avons dit que la contrainte devait jouer le rôle d'un facteur. Il faut nous expliquer sur ce terme, puisqu'il ne peut s'agir simplement de dire que cette contrainte est infinie, donc omniprésente. Il faut aussi qu'elle soit *effective* dans la formation des aptitudes. Nous employons le terme " facteur ", autant que possible, avec rigueur, c'est à dire dans le premier sens qui lui est donné par le dictionnaire Larousse : comme " agent, élément qui concourt à un résultat; cause ".

Cette définition simple est précisément *classique* au sens cartésien (Descartes utilise régulièrement le terme de *concours* pour parler de physique; il en existe par exemple 4 occurrences dans le *Discours de la Mé-*

suas aptidões, é tanto mais coagido quanto mais se torna apto; isto é: tanto mais referido às circunstâncias externas quanto mais as frequenta. Porém, inversamente, quanto mais apto ele é, menos ele parece dependente das circunstâncias externas, já que é capaz de se adaptar a *todas* as situações (graças às noções comuns, que o fazem *in fine* "consciente de Deus, de si mesmo e das coisas"). Como resolver esta aparente contradição? Da mesma forma, se a Natureza é o referencial da acomodação, e não o homem o *referente* da adaptação, o processo de acomodação parece tão "cego" quanto aquele que arrasta a pedra (consciente de sua queda, mas impotente face a ela), isto é, aparentemente finalizado, mas *de fato* totalmente coagido. Ora, o indivíduo apto se destaca por uma *real* consciência da coerção, isto é, por um poder real e *intencional* de se acomodar à natureza. Não poderíamos dizer, num sentido bastante rigoroso, que o indivíduo espinosano persiste na mudança porque sabe *adaptar-se*, isto é, porque sabe indexar de acordo com seu próprio benefício (como o *aptari* do uso de coisas externas aos seus próprios fins, mas sob a forma de uma transformação interior) uma coerção que à primeira vista lhe escapa completamente?

1. A COERÇÃO *INFINITA*: FATOR *E* REFERENCIAL

Dissemos que a coerção devia desempenhar o papel de um fator. Precisamos explicar este termo, pois não se trata simplesmente de dizer que essa coerção é infinita, portanto onipresente. Também é preciso que ela seja *efetiva* na formação das aptidões. Usamos o termo "fator", tanto quanto possível, com rigor, ou seja, no primeiro sentido dado pelo dicionário Larousse: como "agente, elemento que concorre para um resultado; causa".

Esta definição simples é precisamente *clássica* no sentido cartesiano (Descartes usa regularmente o termo *concurso* para falar de física; há, por exemplo, 4 ocorrências dele no *Discurso do Método*), e se coaduna perfei-

thode), et cadre tout-à-fait avec le double aspect de la contrainte établi par Spinoza dans la septième définition de la première partie de l'*Ethique*, la contrainte se disant d'une chose déterminée par une autre chose extérieure [*ab alio determinatur*] (appelons cela l'aspect *référentiel* de la contrainte que nous avons déjà pointé) d'une part, et déterminée à exister et opérer d'une façon précise et déterminée [*ad existendum, et operandum certa, ac determinata ratione*] d'autre part (appelons cela l'aspect *opérationnel* de la contrainte, que nous allons développer). La contrainte est doublement opérationnelle au sens où elle est, selon la définition spinoziste, à la fois cause et résultat de la détermination. Si l'on relit ce passage en effet, la contrainte est la détermination d'une chose extérieure sur une autre chose à opérer d'une façon déterminée[4]. La notion d'opération possède une histoire théorique qu'il serait trop long de faire ici. Elle remonterait probablement jusqu'à Aristote et sa notion de ποιεσισ, ou, de façon plus proche pour Spinoza, jusqu'à Thomas d'Aquin. Cette seconde histoire théorique montrerait, entre autre, que l'héritage conceptuel de l'*aptitudo* est celui d'une reprise de l'*operatio* scolastique dépourvue de son schème thomiste de ressemblance à Dieu, mais exploitée dans -voire taillée pour - cette structure causale nouvelle, infiniment contraignante[5].

4 Cette double détermination contenue par la définition de la contrainte est interprétée par Pierre Macherey (1996, p. 730, comme une surdétermination. Nous ne pouvons pas être plus d'accord avec une telle analyse. Au fond, l'ensemble de cet article se propose de préciser ce qu'est cette sur détermination.

5 Voir Aquin, 2008, p. 69. Nous modifions légèrement la traduction pour «coller» au texte plus littéralement. Nous surlignons. Nous modifions dans le sens du rétablissement complet du balancement comparatif qui est tout à fait net dans le texte. Et nous modifions la traduction du *aptum* pour le rendre plus littéralement que l'adjectif *adapté* ne le permet Dans l'ensemble, une traduction plus littérale met en valeur la proximité de la formule à celles choisies par Spinoza concernant l'*aptus*. "La ressemblance par image est considérée dans la nature humaine en ce qu'elle est capable de Dieu [*similitudo imaginis attenditur in natura humana secundum quod est capax Dei*], c'est-à-dire capable de l'atteindre par son opération propre de connaissance et d'amour [*propria operatione cognitionis et amoris*]. La ressemblance par vestige consiste seulement en une

tamente com o duplo aspecto da coerção estabelecido por Espinosa na sétima definição da primeira parte da Ética, a coerção sendo dita de uma coisa determinada por outra coisa externa [*ab alio determinatur*] (chamamos a isto o aspecto referencial da coerção, que já apontamos), por um lado, e determinada a existir e operar de uma maneira precisa e determinada [*ad existendum, et operandum certa, ac determinata ratione*] por outro (chamamos a isto o aspecto *operacional* da coerção, que ainda vamos desenvolver). A coerção é duplamente operacional no sentido de que é, de acordo com a definição espinosana, ao mesmo tempo causa e resultado da determinação. Se relermos esta passagem, com efeito, a coerção é a determinação de uma coisa externa sobre uma outra coisa para operar de uma determinada maneira[4]. A noção de operação tem uma história teórica que seria muito longo reconstituir aqui. Provavelmente remontaria a Aristóteles e sua noção de ποιεσισ, ou, de maneira mais próxima para Espinosa, a Tomás de Aquino. Esta segunda história teórica iria mostrar, entre outras coisas, que a herança conceitual da *aptitudo* é a de uma retomada da *operatio* escolástica sem o seu esquema tomista de semelhança a Deus, mas explorada em - ou mesmo talhada para - esta estrutura causal nova, infinitamente coerciva[5].

4 Esta dupla determinação contida na definição da coerção é interpretada por Pierre Macherey (1992, p. 73) como uma sobredeterminação. Nós não poderíamos estar mais de acordo com tal análise. No fundo, o conjunto deste artigo se propõe a precisar o que é esta sobredeterminação.

5 Ver "Jésus le Christ chez Saint Thomas d´Aquin" (Aquin, 2008, p.69). Nós modificamos ligeiramente a tradução para "colar" mais literalmente ao texto. Os negritos são nossos. Modificamos visando o restabelecimento completo do balanço comparativo que é bastante nítido no texto. E modificamos a tradução de *aptum* para torná-la mais literal do que permite o adjetivo *adaptado*. No conjunto, uma tradução mais literal dá relevo à proximidade da fórmula àquelas escolhidas por Espinosa no que tange a *aptus*. "A semelhança por imagem é considerada na natureza humana no fato de que ela é capaz de Deus [*similitudo imaginis attenditur in natura humana secundum quod est capax Dei*], isto é, capaz de alcançá-lo por sua operação própria de conhecimento e de amor [*propria operatione cognitionis et amoris*]. A semelhança por vestígio consiste somente em uma certa representação que o selo divino deixa na criatura; e é a única semelhança

Quoiqu'il en soit, conçue comme existence et opération double, la contrainte est un facteur primordial en tant que sur-détermination[6] liant - inextricablement et infiniment (cette double dimension doit toujours être précisée) - l'individu concerné à une causalité extérieure. C'est dire que ce facteur doit être *simultanément* un référentiel, puisque cette sur-détermination opératoire n'existe que compte tenu du réseau des causes extérieures ayant poussé la chose à opérer ainsi. Mais immédiatement, la question se pose de savoir si ce référentiel est binaire, nécessitant que l'on précise : « ayant poussé la chose à opérer ainsi, *faute de quoi la chose serait détruite* ». Dans ce cas, la contrainte aurait force de sauvetage, et d'une détermination *sine qua non*.

Cette hypothèse semble valable - et étayable - pour deux raisons. D'abord parce que la contrainte, comme surdétermination opératoire, est

certaine représentation que la frappe divine laisse dans la créature ; et c'est la seule ressemblance qui se trouve dans la créature irrationnelle, incapable d'atteindre Dieu par son opération. **Or ce qui ne convient pas à moins ne convient pas davantage à plus [***Quod autem deficit a minori, non habet congruitatem ad id quod est maius***]; ainsi le corps qui n'est pas apte à recevoir son achèvement d'une âme sensible, est d'autant moins apte à être achevé par une âme intellectuelle [***sicut corpus quod non est aptum perfici anima sensitiva, multo minus est aptum perfici anima intellectiva*].'' Voir également le traitement répertorié qu'en fait Macherey (1996, p. 37 et *sqq*) , dont un passage est spécifiquement dédié à la notion d'opération, notamment à partir d'une analyse de la proposition 28 du *De Deo*. Remarquons que Macherey parle d'un aspect non-linéaire de la contrainte, mais en un sens tout à fait différent de celui que nous emploierons, à savoir comme un réseau de déterminations non horizontalement causal, selon l'exemple inertiel de la boule de billard par exemple, mais plutôt comme un réseau structural multiple, selon une logique d'entremêlements à l'infini (proche de l'image du tissage que propose Vittorio Morfino, 2010. Cette idée est liée au concept d'*opération*, dont Macherey (1996, p.80 et *sqq*.) a retracé jusqu'à Aristote la signification tout à fait structurel et machinique.

6 C'est en ce sens que la contrainte, qui est une nécessité, est *en même temps* une « force » (« *vim* ») ou « violence » comme le traduit Appuhn, ainsi que le précise la lettre 56 à H. Boxel. Car la détermination peut aussi être l'inverse d'une violence ou d'une force, puisqu'elle peut être libre.

Em todo o caso, concebida como existência e operação dupla, a coerção é um fator primordial enquanto sobredeterminação[6] que vincula - inextricavelmente e infinitamente (esta dupla dimensão deve ser sempre especificada) - o indivíduo em questão a uma causalidade externa. Isto significa que este fator deve ser *simultaneamente* um referencial, uma vez que esta sobredeterminação operatória existe apenas em vista da rede de causas externas que forçaram a coisa a operar dessa maneira. Mas imediatamente coloca-se a questão de saber se esse referencial é binário, exigindo que se especifique: "ter forçado a coisa a operar assim, *senão a coisa seria destruída*". Nesse caso, a coerção teria força de salvamento e de uma determinação *sine qua non*.

Essa hipótese parece válida - e sustentável - por dois motivos. Primeiro, porque a coerção, como uma sobredeterminação operatória, é *de*

que se encontra na criatura irracional, incapaz de alcançar Deus por sua operação. **Ora, o que não convém ao menor não convém ao maior** [*Quod autem deficit a minori, non habet congruitatem ad id quod est maius*]; **assim o corpo que não é apto a receber seu acabamento de uma alma sensível é tanto menos apto a ser acabado por uma alma intelectual** [*sicut corpus quod non est aptum perfici anima sensitiva, multo minus est aptum perfici anima intelectiva*]."Ver igualmente o tratamento repertoriado que disso faz Macherey (1996, p.37 e sqq.), livro no qual uma passagem é especificamente dedicada à noção de operação, notadamente a partir de uma análise da proposição 28 do *De Deo*. Notemos que Macherey fala de um aspecto não-linear da coerção, mas em um sentido totalmente diferente daquele que empregaremos, a saber, como uma rede de determinações não horizontalmente causal, segundo o exemplo inercial da bola de bilhar por exemplo, mas antes como uma rede estrutural múltipla, segundo uma lógica de entrelaçamentos ao infinito (próxima da imagem da trama de tecido proposta por Vittorio Morfino (2010)). Esta ideia é ligada ao conceito de operação, cuja significação estrutural e maquínica Macherey (1996, p.80 e ss.) retraçou até Aristóteles.

6 É neste sentido que a coerção, que é uma necessidade, é ao mesmo tempo uma "força" ("vim") ou "violência" como a traduz Appuhn, assim como o precisa a carta 56 a H. Boxel. Pois a determinação pode também ser o inverso de uma violência ou de uma força, já que ela pode ser livre.

de facto infinie, Spinoza le signale souvent (voir par exemple la démonstration de la proposition 30 de la seconde partie). Ensuite parce que le *sine qua non* se signale dans plusieurs propos explicites de Spinoza, notamment au scolie de la proposition 39 de la cinquième partie, où la violence/force de la contrainte signalée dans la lettre 56 à Boxel trouve une explicitation : Spinoza dit en effet «*In hac vita apprime conamur* « («dans cette vie nous nous efforçons avant tout..») (ESPINOSA, 2014, p.535) de faire que l'individu se rende apte, face à la *menace* d'un *devenir-cadavre.* Or cette menace n'est pas simplement biotique.

L'axiome de la quatrième partie le signale : pour toute chose donnée, il existe une chose qui a le pouvoir de la détruire, cette chose pouvant être a priori n'importe quoi, humaine ou non-humaine.

> Etant donnée une chose quelconque, il y en a une autre plus puissante par qui la première peut être détruite. [*Quacunque data datur alia potentior, a qui illa data potest destrui*] (SPINOZA, 2014, p.345)

Cet axiome est souvent lu comme une explicitation générale des causes de la mort des individus, et donc selon une *postériorité* de la destruction d'une chose sur sa « donation ». L'interprétation commune qui en ressort généralement est la suivante : une chose étant donnée, elle sera détruite par une autre chose plus puissante. Or, l'axiome évoque une simultanéité. Il est tout à fait possible de comprendre qu'un chose est donnée, c'est à dire existe et opère d'une façon déterminée simultanément à la donation d'une autre chose pouvant détruire la première, voire *parce qu*'une autre chose existe qui a le pouvoir de la détruire. Inversion de perspective productive, pensons-nous, puisqu'elle permet de comprendre la contrainte comme une véritable opportunité de la pression destructrice extérieure. La contrainte serait heuristique : parce qu'il y a possibilité de destruction, il existe une surdétermination des individus les uns par les autres. Car la contrainte, comme opération surdéterminée, n'est pas en

fato infinita, o que Espinosa frequentemente assinala (ver, por exemplo, a demonstração da proposição 30 da segunda parte). Em segundo lugar, porque o *sine qua non* é assinalado em várias propostas explícitas de Espinosa, notadamente no escólio da proposição 39 da quinta parte, em que a violência/força da coerção relatada na carta 56 a Boxel encontra uma explicitação: Espinosa diz com efeito "*In hac vita apprime conamur*" ("nesta vida nós nos esforçamos acima de tudo") (ESPINOSA, 2015, p.573) para fazer o indivíduo tornar-se apto, face à *ameaça* de um *tornar-se-cadáver*. Ora, essa ameaça não é simplesmente biológica.

O axioma da quarta parte assinala: para cada coisa, há uma coisa que tem o poder de destruí-la, sendo esta a priori qualquer coisa, humana ou não humana:

> Dada uma coisa qualquer, é dada uma outra mais potente pela qual aquela pode ser destruída. [Quacunque datâ datur alia potentior, à quâ illa data potest destrui] (ESPINOSA, 2015, p.381)

Este axioma é frequentemente lido como uma explicitação geral das causas da morte dos indivíduos e, portanto, de acordo com uma *posterioridade* da destruição de uma coisa em relação a sua "doação". A interpretação comum que geralmente daí decorre é a seguinte: uma coisa sendo dada, será destruída por outra coisa mais potente. Ora, o axioma evoca uma simultaneidade. É bem possível entender que uma coisa é dada, isto é, existe e opera de maneira determinada, simultaneamente com a doação de outra coisa que pode destruir a primeira, ou até *porque* existe outra coisa que tem o poder de destruí-la. É uma inversão da perspectiva produtiva, pensamos, uma vez que permite entender a coerção como uma verdadeira oportunidade da pressão destrutiva externa. A coerção seria heurística: porque há uma possibilidade de destruição, há uma sobredeterminação dos indivíduos uns pelos outros. Pois a coerção, como operação sobredeterminada, não está em *oposição* ao funcionamento próprio de uma coisa.

opposition avec le fonctionnement propre d'une chose. Nous voyons ainsi la façon dont Spinoza va réutiliser du vocabulaire classique pour former un groupe conceptuel inclassable à son époque.

Pierre Macherey le dit bien, dans son ouvrage *Avec Spinoza*, la surdétermination de la contrainte «s'ajoute à la détermination *propre* à la réalité d'une chose singulière, de manière à en *altérer* le fonctionnement, par exemple en l'*ajustant* à un ordre extérieur» (MACHEREY, 1996, p.70)[7]. Macherey nous incite à penser que la contrainte ne serait pas l'*autre* de l'activité spontanée de la chose, mais plutôt une forme d'enrôlement dans un régime des fins qui n'appartient pas à cette chose. La question que nous pouvons poser, alors, est la suivante : une chose qui se déterminait auparavant en propre peut-elle faire *sienne*, *s'approprier*, la surdétermination, une fois contrainte ? Nous pensons que l'aptitude répond à ce problème.

En effet, comme le suggère Macherey lui-même à la page 81 de son ouvrage, Spinoza reprend la distinction aristotélicienne κινεσισ/ενεργεια, comme mouvement conséquent à une fin externe dans le premier cas (*causa transiens*) et activité propre de la chose dans le second (*causa immanens*). La chose *opère* selon le modèle technique (ποιεσισ) d'une action des causes extérieures obligeant celle-ci à se conformer à des fins précises. Or Macherey ne signale pas que cette distinction fondamentale joue à plusieurs niveaux, notamment dans la reprise de l'opposition entre πεφυκοσ et δυναμισ d'une part, que l'on retrouvera chez Spinoza dans la distinction aptitude/puissance, mais surtout dans la distinction *aptitudo/accommodatio.* Si l'accommodement est un processus aveugle de contrainte infinie s'exerçant sur tout individu, donc une reprise non technique de la *causa transiens*,

7 Nous surlignons. La contrainte ne s'oppose donc pas à la liberté dit Macherey, ni même au fonctionnement propre de la chose, simplement elle *oblige* (terme que Spinoza choisit à plusieurs reprises et que Macherey ne restitue pas) la chose à se comporter autrement, elle « l'inscrit dans le réseau indéfini de relations externes ». Nous souhaitons continuer cette analyse dans le sens d'une inscription *exigeante* et *adaptative* de la contrainte, dont le nom est celui de l'accommodement. Nous allons voir comment.

Vemos, assim, como Espinosa reutilizará o vocabulário clássico para formar um grupo conceitual inclassificável em sua época.

Pierre Macherey diz bem, em seu livro *Avec Espinosa*: a sobredeterminação da coerção "se acrescenta à determinação *própria* à realidade de uma coisa singular, de modo a *alterar* seu funcionamento, por exemplo, *ajustando*-a a uma ordem externa" (MACHEREY, 1996, p.70 [itálicos nossos])[7]. Macherey nos incita a pensar que a coerção não seria o *outro* da atividade espontânea da coisa, mas sim uma forma de inserção em um regime de fins que não pertence a essa coisa. A questão que podemos colocar, então, é a seguinte: uma coisa que anteriormente se determinava por si própria pode fazer *sua*, *apropriar-se*, da sobredeterminação, uma vez coagida? Pensamos que a aptidão responde a esse problema.

De fato, como sugere o próprio Macherey na página 81 de seu livro, Espinosa retoma a distinção aristotélica κινεσισ / ενεργεια, como movimento que segue de um fim externo no primeiro caso (*causa transiens*) e atividade própria da coisa no segundo (*causa immanens*). A coisa *opera* segundo o modelo técnico (ποιεσισ) de uma ação de causas externas que a obrigam a conformar-se a fins precisos. Ora, Macherey não assinala que esta distinção fundamental atua em vários níveis, notadamente na retomada da oposição entre πεφυκοσ e δυναμισ, de um lado, que reencontraremos em Espinosa na distinção na aptidão / potência, mas sobretudo na distinção aptitudo / accommodatio. Se a acomodação é um processo cego de coerção infinita exercendo-se sobre todo indivíduo, portanto uma

7 A coerção não se opõe, portanto, à liberdade, diz Macherey, nem mesmo ao funcionamento próprio da coisa, simplesmente ela *obriga* (termo que Espinosa escolhe muitas vezes e que Macherey não restitui) a coisa a comportar-se diferentemente, ela "a inscreve na rede indefinida de relações externas". Desejamos continuar esta análise no sentido de uma inscrição *exigente* e *adaptativa* da coerção, cujo nome é o de acomodação. Veremos como.

l'aptitude pourrait représenter l'intégration de cette contrainte dont les fins échappent à l'individu, afin de l'investir dans son propre référentiel interne. Or, pour comprendre cette conversion d'une surdétermination opératoire en activité propre, travail problématique de l'aptitude, il est tout à fait *nécessaire* de comprendre comment Spinoza réinstaure un genre nouveau de téléomatie qui ne serait pas téléologique.

Fameux est l'exemple de l'automate spirituel, mobilisé par Spinoza dans le paragraphe 86 du *Traité de la Réforme de l'Entendement* donnant de l'eau au moulin de l'interprétation anti-finaliste, mécaniste et réductionniste. Moins fameuse est l'idée que Spinoza avancera postérieurement, et qui viendra compléter cette théorie de l'automate spirituel : que l'âme peut être véritablement auto-motrice, non parce qu'elle est substance, non parce qu'elle est privilégiée, mais parce qu'elle peut se donner sa propre norme du vrai, et se proposer à soi une mise en ordre des affections imaginatives selon les « premières causes » qui leur reviennent. Or, on le sait, Spinoza glosera encore cette norme du vrai et du faux comme « indexation » du vrai et du faux.

L'automate spirituel ne possède donc pas seulement la valeur exemplaire d'un mécanisme de la pensée (ce qui constitue le motif récurrent principal de sa convocation dans les interprétations spinozistes), c'est également une modélisation de la direction intellectuelle qui peut être donnée à l'opération (Spinoza utilise la notion dans le paragraphe 86) de l'imagination, ou plutôt une organisation de cette opération selon un nouveau référentiel. En tant qu'automate, l'âme ne se donne pas seulement son propre mouvement de pensée, mais référence d'une nouvelle manière les affections extérieures. Que l'individu puisse être véritablement *auto-maton* signifierait que la contrainte a cessé de fonctionner uniquement transitivement, et que donc l'ensemble des opérations *complexes* d'un individu très composé seraient en partie *référençables* à l'activité de l'individu lui-même, comme cause interne. Mais cette remarque ne sera pas triviale si et seulement si l'individu peut concurrencer la nature comme référentiel

retomada não técnica da *causa transiens,* a aptidão poderia representar a integração desta coerção cujos fins escapam ao indivíduo, para investi-la em seu próprio referencial interno. Ora, para entender esta conversão de uma sobredeterminação operatória em atividade própria, trabalho problemático da aptidão, é realmente *necessário* compreender como Espinosa instaura um novo gênero de mecanicismo orientado que não seria teleológico.

Famoso é o exemplo do autômato espiritual, mobilizado por Espinosa no parágrafo 86 do *Tratado da Emenda do Intelecto*, que dá água ao moinho da interpretação antifinalista, mecanicista e reducionista. Menos famosa é a ideia que Espinosa avançará mais tarde, e que completará essa teoria do autômato espiritual: que a alma pode ser verdadeiramente automotora, não porque seja substância, não porque seja privilegiada, mas porque ela pode dar-se sua própria norma do verdadeiro, e propor a si mesma uma ordenação das afecções imaginativas de acordo com as "primeiras causas" que lhes cabem. Ora, como sabemos, Espinosa ainda glosará esta norma do verdadeiro e do falso como "índice" [*indexation*] do verdadeiro e do falso.

Por conseguinte, o autômato espiritual tem não só o valor exemplar de um mecanismo do pensamento (o que constitui o motivo recorrente principal de sua convocação nas interpretações espinosanas), mas é também um modelo da direção intelectual que pode ser dada à operação (Espinosa usa a noção no parágrafo 86) da imaginação, ou melhor, uma organização desta operação de acordo com um novo referencial. Enquanto autômato, a mente não se dá apenas seu próprio movimento de pensamento, mas referencia de uma nova maneira as afecções externas. Que o indivíduo possa ser verdadeiramente *auto-maton* significaria que a coerção deixou de funcionar só transitivamente, e que, portanto, o conjunto das operações *complexas* de um indivíduo assaz composto seriam parcialmente *referíveis* à atividade do próprio indivíduo como causa interna. Mas essa observação só não será trivial se e somente se o indivíduo puder ser um concorrente da natureza como referencial operatório na determinação

opératoire dans la détermination de l'action. En d'autres termes, il faudrait que l'individu très composé puisse contrer le problème de non-linéarité posé plus haut (celui d'un nombre fini de réponses affectives à donner à un nombre infini de sollicitations potentiellement contraires et contraignantes) en acquérant le pouvoir plus que relatif d'adapter pour son propre usage (donc pour ses propres fins) les causes extérieures, selon la formule de l'appendice de la quatrième partie de l'*Ethique*.

Nous voulons donc montrer

a) que l'aptitude chez Spinoza est une « utilisation fonctionnelle » de la variation affective continue que supporte un individu, en tant qu'elle est la singularisation complexe de l'accommodement.

b) que les « notions communes » jouent le rôle de cette fonctionnalité non téléologique, c'est-à-dire permettent que l'asymétrie des sollicitations extérieures quasi-infinies et des changements affectifs intérieurs finis soit corrigée comme organisation de la variation

c) que, conséquemment, l'individu peut retourner la contrainte extérieure à son propre avantage, permettant rigoureusement de dire qu'il s'adapte intentionnellement à son milieu, sans que l'on puisse entendre par « intentionnellement » autre chose qu'une captation à son propre avantage de la *causa transiens* qu'est la contrainte extérieure.

Voyons d'abord comment les points a) et b) peuvent être démontrés.

II. L'APTITUDE COMME *SOLUTION* À UN PROBLÈME DE COMPLEXITÉ :

Ce qu'Atlan dit de la théorie informationnelle de Von Neumann, nous pensons qu'il est possible de le dire de certaines positions spinozistes :

da ação. Em outras palavras, seria preciso que o indivíduo assaz composto pudesse fazer face ao problema de não linearidade colocado acima (o de um número finito de respostas afetivas a dar a um número infinito de solicitações potencialmente contrárias e coercivas) adquirindo o poder mais que relativo de adaptar para seu próprio uso (portanto para seus próprios fins) as causas externas, segundo a fórmula do apêndice da quarta parte da Ética.

Então nós queremos mostrar

a) que a aptidão em Espinosa é uma "utilização funcional" da variação afetiva contínua que um indivíduo suporta, na medida em que ela é a singularização complexa da acomodação.

b) que as "noções comuns" desempenham o papel dessa funcionalidade não-teleológica, isto é, permitem que a assimetria das solicitações externas quase infinitas e das mudanças afetivas internas finitas seja corrigida como organização da variação.

c) que, consequentemente, o indivíduo pode revirar a coerção externa em seu próprio benefício, permitindo rigorosamente dizer que ele se adapta intencionalmente ao seu meio, sem que se possa entender por "intencionalmente" outra coisa senão uma captação, em seu próprio benefício, da *causa transiens* que é a coerção externa.

Vejamos primeiro como os pontos a) e b) podem ser demonstrados.

II. A APTIDÃO COMO *SOLUÇÃO* PARA UM PROBLEMA DE COMPLEXIDADE

O que Atlan diz sobre a teoria da informação de von Neumann, achamos que é possível dizer de certas posições espinosanas:

> Même si le concept de complexité ou complication n'est pas encore clairement et précisément défini, l'idée vague et intuitive que nous en avons nous fait percevoir les automates naturels comme des systèmes d'une complication extrême en ce que le nombre de leurs composants peut être extrêmement élevé. [...] Ce n'est que dans de tels systèmes qu'un rôle positif du bruit, par l'intermédiaire d'une ambiguïté-autonomie, peut coexister avec son rôle destructeur. (ATLAN, 1972, p.30)

En effet, pour peu que l'on nous accorde que le « bruit » - vocabulaire de la théorie de l'information passé en biologie contemporaine - pourrait être assimilé à la contrainte extérieure selon Spinoza, et que la « redondance » correspond au rapport très composé de mouvements et de repos d'un individu en tant qu'il peut accomplir de différentes façons la même action, ce dernier

> du fait de ses nombreuses interconnexions, et pourvu que sa redondance initiale soit suffisamment grande, sera encore capable de fonctionner et sa quantité d'information totale aura augmenté. Cette augmentation peut être alors utilisée pour la réalisation de performances plus grandes, notamment en ce qui concerne les possibilités d'adaptation à des situations nouvelles, grâce à une plus grande variété des réponses possibles. (ATLAN, 1972, p.30)

Pour le même individu, il existe différente périodes : l'aptitude peut s'accroître, la diversité affective venue de la contrainte extérieure est alors récupérée sous forme positive, l'aptitude peut décroître, la diversité affective venue de l'extérieur provoque alors une contradiction trop forte dans la redondance individuelle. Nous retrouvons une des intuitions du scolie de la proposition 39 de la cinquième partie. Atlan précise :

> Le point intéressant ici, est que ces deux phases, alors même qu'elles s'effectuent dans des directions opposées du point de vue de la varia-

> Mesmo que o conceito de complexidade ou complicação ainda não esteja clara e precisamente definido, a ideia vaga e intuitiva que temos dele nos faz perceber os autômatos naturais como sistemas de extrema complicação, na medida em que o número de seus componentes pode ser extremamente elevado. [...] Só em tais sistemas pode um papel positivo do ruído, através de uma ambiguidade-autonomia, coexistir com o seu papel destrutivo. (ATLAN, 1972, p.30)

Com efeito, por pouco que se nos conceda que o "ruído" - vocabulário da teoria da informação transposto para a biologia contemporânea - poderia ser assimilado à coerção externa de acordo com Espinosa, e que a "redundância" corresponde à relação assaz composta de movimentos e de repouso de um indivíduo enquanto ele pode realizar a mesma ação de maneiras diferentes, este último,

> devido a suas muitas interconexões, e desde que sua redundância inicial seja suficientemente grande, ainda será capaz de funcionar e sua quantidade total de informação terá aumentado. Este aumento pode então ser utilizado para a realização de performances maiores, especialmente no que diz respeito às possibilidades de adaptação a novas situações, graças a uma maior variedade das respostas possíveis. (ATLAN, 1972, p.30)

Para o mesmo indivíduo, existem diferentes períodos: a aptidão pode crescer, a diversidade afetiva vinda da coerção externa é então recuperada sob forma positiva, a aptidão pode decrescer, a diversidade afetiva vinda o exterior provoca então uma contradição forte demais na redundância individual. Nós encontramos uma das intuições do escólio da proposição 39 da quinta parte. Atlan precisa:

> O ponto interessante aqui é que estas duas fases, enquanto elas se efetuam em direções opostas do ponto de vista da variação de H [con-

> tion de H [ensemble de la variété dans un système], sont le résultat des réponses de l'organisme à différents stades de son évolution, aux facteurs d'agressions aléatoires de l'environnement : ce sont ces mêmes facteurs responsables de la désorganisation progressive du système qui conduit ultérieurement à sa mort, qui ont précédemment «nourri» son développement avec complexification progressive. (ATLAN, 1972, p.30)

Le double aspect positif de la contrainte extérieure : « nourriture » affective d'une part et contrariété voire mort qu'elle provoque d'autre part, peuvent expliquer la conception spinoziste de l'aptitude. De même, le fait que la contrainte extérieure provoque une oscillation entre un minimum de variété permis par le corps composé donné, et le maximum de ce qu'il peut organiser en terme de variété affective, permet la résolution de certains passages de l'*Ethique*.

Peut-on alors dire, en toute rigueur, que l'aptitude est la description d'une sélection affective avec orientation, ce qui serait une version sérieuse d'une « adaptation » ? Nous pensons que cela est possible. L'individu très composé répond d'abord à un problème de complexité élémentaire : répondre à l'aide d'un ensemble fini d'affects à la contrainte extérieure quasi infinie. Nous avons montré ailleurs que cet accommodement singularisé devait servir à résoudre à l'intérieur du même sujet les contrariétés affectives qu'il expérimente[8]. Cela ne suffit pas. Il faut également montrer comment l'interconnexion affective *solutionne* le problème de la non-linéarité des « grands changements nécessaires» (*cf* E4 app. Chap.7) de la part de l'individu et du nombre d'accommodements «quasi infinis *exigés* pas la nature» (*cf* E4 app. Chap.6). Sans parler d'*inputs* et d'*outputs* ou de *stimuli*, qui ne peuvent être adéquats dans une vision spinoziste de la *connexio*[9], il faut comprendre

8 Nous nous permettons de renvoyer à notre article « l'aptitude à s'adapter face au contraire et au confus » dans notre ouvrage à paraître, *op cit supra.*.

9 Comme Vittorio. Morfino l'a montré, la connexion est en effet non pas le processus causal linéaire 1 pour 1 d'une cause et d'un effet, mais un tissage interconnecté en

> junto da variedade em um sistema], são o resultado das respostas do organismo a diferentes estágios de sua evolução, aos fatores de agressões aleatórias do ambiente: são estes mesmos fatores responsáveis pela desorganização progressiva do sistema que conduz ulteriormente a sua morte, que precedentemente "alimentaram" seu desenvolvimento com complexificação progressiva. (ATLAN, 1972, p.30)

O duplo aspecto positivo da coerção externa: "alimento" afetivo de um lado e contrariedade, até mesmo morte, que ela provoca de outro lado, podem explicar a concepção espinosana da aptidão. Da mesma forma, o fato de que a coerção externa provoca uma oscilação entre um mínimo de variedade permitido pelo corpo composto dado, e o máximo do que ele pode organizar em termos de variedade afetiva, permite a resolução de certas passagens de Ética.

Pode-se então dizer, com todo rigor, que a aptidão é a descrição de uma seleção afetiva com orientação, o que seria uma versão séria de uma "adaptação"? Pensamos que isso é possível. O indivíduo assaz composto responde primeiro a um problema de complexidade elementar: responder com ajuda de um conjunto finito de afetos à coerção externa quase infinita. Mostramos em outro lugar que essa acomodação singularizada devia servir para resolver dentro do mesmo sujeito as contrariedades afetivas que ele experimenta[8]. Isso não é suficiente. É preciso igualmente mostrar como a interconexão afetiva *soluciona* o problema da não-linearidade das "grandes mudanças necessárias" (cf. E4 ap. cap 7) da parte do indivíduo e do número de acomodações "quase infinitas pela natureza" (cf. E4 ap. cap 6). Sem mencionar *inputs* e *outputs* ou *stimuli*, que não podem ser adequados em uma visão espinosana da *connexio*[9], é preciso entender como o

8 Permitimo-nos remeter a nosso artigo "L'aptitude à s´adapter face au contraire et au confus", inédito.

9 Como Vittorio Morfino mostrou, a conexão é, com efeito, não o processo causal linear 1 a 1 de uma causa e de um efeito, mas um tecido interconectado em rede.

comment l'individu fini parvient à répondre à cette *exigence* naturelle.

Or, il nous semble que précisément, ce sont ce problèmes que les propriétés communes permettent de solutionner. Spinoza, en effet, sous la forme d'un corrollaire, récupère la démonstration de la proposition 39 de la seconde partie, dédiée aux propriétés communes, de la façon suivante :

> D'où il suit que l'esprit est d'autant plus apte à percevoir adéquatement plusieurs choses que son Corps a plus de choses en commun avec les autres corps [*Hinc sequitur, quod Mens eo aptior est ad plura aedequata percipiendum, quo ejus Corpus plura habet cum aliis corporibus communia*] (SPINOZA, 2014, p.163)

Il est évident que l'aptitude conçue auparavant comme accumulation de variété dans les précédentes occurrences est désormais liée à une possible mise en redondance, à travers le concept de communauté, permettant de subsumer sous soi un nombre quasi infini d'affections. L'individu n'est plus seulement apte parce qu'il peut « souffrir » un très grand nombre de changements et de modifications affectives, il est apte surtout parce qu'il est capable de ranger l'ensemble des modifications sous des propriétés redondantes, qui permettent d'envisager le changement, potentiellement perturbatoire et contradictoire, comme une répétition d'une propriété commune générale. A partir de cette occurrence de notre notion, donc, il s'agit non plus de faire varier la répétition du rapport de mouvement et de repos, en « nourrissant » le changement affectif. Inversement, l'aptitude sert à subsumer la variété sous un nouveau rapport, qui est celui de l'identité des propriétés entre la causalité extérieure et celle propre à l'individu. La fonction de la causalité extérieure change donc, puisqu'elle ne contrarie plus la communication entre les parties de la composition, mais alimente leur rapport stable.

réseau. Voir MORFINO, 2012.

indivíduo finito consegue responder a essa *exigência* natural.

Ora, parece-nos que, precisamente, estes são os problemas que as propriedades comuns permitem resolver. Espinosa, com efeito, na forma de um escólio, recupera a prova da proposição 39 da segunda parte, dedicada às propriedades comuns, como segue:

> Daí segue que a Mente é tanto mais apta para perceber adequadamente muitas coisas, quanto mais seu corpo tem muitas coisas em comum com outros corpos [*Hinc sequitur, quod Mens eò aptior est ad plura aedequatè percipiendum, quò ejus Corpus plura habet cum aliis corporibus communia*] (ESPINOSA, 2015, p.195)

É evidente que a aptidão concebida antes como acúmulo de variedade nas ocorrências precedentes é doravante ligada a uma possível colocação em redundância através do conceito de comunidade, que permite subsumir sob si um número quase infinito de afecções. O indivíduo não é mais apto apenas porque ele pode «sofrer» um grande número de mudanças e modificações afetivas; ele é apto sobretudo porque é capaz de alocar o conjunto das modificações sob propriedades redundantes, que permitem considerar a mudança, potencialmente perturbadora e contraditória, como uma repetição de uma propriedade comum geral. A partir dessa ocorrência de nossa noção, portanto, não se trata mais de fazer variar a repetição da relação de movimento e repouso «alimentando» a mudança afetiva. Inversamente, a aptidão serve para subsumir a variedade sob uma nova relação, que é a da identidade das propriedades entre a causalidade externa e aquela própria ao indivíduo. Logo a função da causalidade externa muda, já que não contraria mais a comunicação entre as partes da composição, mas alimenta a relação estável delas.

(MORFINO, 2012).

Dans l'ordre commun de la nature où chaque individu dans un premier temps développe ses aptitudes, toute affection contrariante (le contraire et le contrariant ne se recouvrent que partiellement chez Spinoza quoiqu'il les appelle tous deux « contraire » (*contrariae*), car le contraire implique une possible destruction, là où le contrariant peut être une simple paralysie, comme l'admiration par exemple. Spinoza désigne ces dernières par le verbe *opponere*[10]) est surprenante, parce qu'elle est déterminée par des causes extérieures infiniment variées. De même, il n'existe aucun moyen d'échapper au *terminus ad quem* vers lequel nous pousse aveuglément la contrainte. Effectué le lien entre aptitude et propriété commune, cette infinité contraignante se *dégraisse*, en ce qu'elle ne suscite plus une réponse par sollicitation, mais tout un ensemble de sollicitations peuvent recevoir la même modalité affective commune. Mieux, la contrainte est *aménagée* au sens où la fin-achèvement de la finalité brute issue de la contrainte peut permettre, à travers la variété affective qu'elle apporte, de rendre plus rapide l'apparition de cette « redondance » que sont les propriétés communes.

A ce point, il est possible de dire que la contrainte extérieure est comme retournée afin d'être rendue favorable. Le type de finalité aveugle qu'elle alimente va maintenant pouvoir participer à rendre l'individu adéquat à son environnement, et à la Nature en général. Spinoza cerne très précisément ce point d'inversion à partir de la proposition 7 de la cinquième partie. Dans la démonstration de cette proposition, il explicite en effet :

> Un tel affect [un affect de la raison, se *rapportant* aux propriétés communes] reste toujours le même, et par conséquent les affects qui lui sont contraires et que n'alimentent [*foventur*]pas leurs causes extérieures devront s'y adapter [*sese accommodare debebunt*] de plus en plus jusqu'à ce qu'ils ne soient plus contraires [*donec non amplius sint contrarii*] (SPINOZA, 2014, p.495)

10 Voir sur ce point l'article de T. Barrier, 2018.

Na ordem comum da natureza, em que cada indivíduo em um primeiro tempo desenvolve suas aptidões, toda afecção contrariante (o contrário e o contrariante se sobrepõem apenas parcialmente em Espinosa, embora chame a ambos de "contrários" (*contrariae*), porque o contrário implica uma possível destruição, ao passo que o contrariante pode ser uma simples paralisia, como a admiração, por exemplo. Espinosa designa estas últimas pelo verbo *opponere*[10]) é surpreendente, porque é determinada por causas externas infinitamente variadas. Da mesma forma, não há como escapar do *terminus ad quem* para o qual a coerção nos impele cegamente. Feito o elo entre aptidão e propriedade comum, essa infinitude coerciva se adelgaça, na medida em que não mais suscita uma resposta para cada solicitação, mas todo um conjunto de solicitações pode receber a mesma modalidade afetiva comum. Melhor ainda, a coerção é *organizada,* no sentido de que o fim-acabamento da finalidade bruta resultante da coerção pode, através da variedade afetiva que ela traz, tornar mais rápida a aparição dessa "redundância" que são as propriedades comuns.

Neste ponto, é possível dizer que a coerção externa é como que revirada para que se torne favorável. O tipo de finalidade cega que ela alimenta agora poderá auxiliar a tornar o indivíduo adequado ao seu ambiente e à Natureza em geral. Espinosa delimita precisamente esse ponto de inversão a partir da proposição 7 da quinta parte. Na demonstração dessa proposição, ele explicita:

> Tal afeto [um afeto da razão, *referindo*-se às propriedades comuns] permanece sempre o mesmo e, consequentemente, os afetos que lhe são contrários e que não são fomentados [*foventur*] pelas respectivas causas externas deverão adaptar-se mais e mais a ele [*sese accommodare debebunt*], até que não lhe sejam mais contrários [*donec non amplius sint contrarii*]. (ESPINOSA, 2015, p.533)

10 Ver sobre este ponto o artigo de T. Barrier (2018).

Désormais, c'est la contrainte elle-même qui, dans l'individu, *s'accommode* au référentiel interne. Dans les propositions qui suivent, jusqu'à la proposition 10, Spinoza explique comment précisément les affects qui se rapportent à un plus grand nombre de causes, parce que cette causalité plus nombreuse permettra à la fois une plus grande variété **et** une plus grande communauté, « alimenteront » les notions communes. L'accommodement à la variation perturbatoire, dès l'instant où l'individu apte se modifie affectivement *en rapport* (Spinoza utilise dans la proposition 7 l'expression « *refertur necessario* ») avec des propriétés communes, fonctionne comme l'inclusion de la détermination dans un nouveau référentiel causal. Ce qu'Atlan dit des modifications de l'information dans un système naturel donné, Spinoza pourrait très rigoureusement le dire des causes et finalités extérieures, dès lors que l'aptitude se charge de les convertir selon son avantage propre et de les ramasser dans un ensemble fini d'affections : «Après cet instant, elles sont intégrées, récupérées comme *facteurs* d'organisation» (ATLAN, 1972, p.34)[11].

11 Nous mettons en italiques. Notons également que finalement cette interprétation permet de corriger la théorie de la complexité telle que Balibar (1996) la présente dans son article « Individualité et Transindividualité chez Spinoza ». Il y définit la complexité en effet comme une structure d'échanges affectifs non statique, mais dynamique, où les individualités se modulent les unes les autres selon une combinaison infinie. Balibar, page 42, cerne tout à fait la question cependant : plus un individu est composé, plus il échange avec les causes extérieures, donc plus il est *complexe*, et donc plus il *risque* de côtoyer la nature : une théorie de l'accommodement en naît précisément. Chez Atlan, par opposition, on pense l'aptitude comme une réponse singulière à un problème de complexité individuelle (on y trouve d'ailleurs le dernier jalon pour un lien vers Simondon, tant recherché par Balibar : un individu est d'abord une solution à un *problème* naturel.) Certes, page 43, Balibar propose une version dynamique de l'équilibre (équilibre métastable), certes il propose une complexité de multi-niveaux (non seulement linéaire mais dans l'imbrication infinie des individus), il lui manque cependant une théorie de la transindividualité comme contrainte réversible, de l'aptitude comme adaptation de soi-même, à la fois contraignante et opérante, mais aussi de l'individualité se tenant comme référentiel devant les choses, *prae-stantius*.

Doravante, é a própria coerção que, no indivíduo, *se acomoda* ao referencial interno. Nas proposições seguintes, até a Proposição 10, Espinosa explica como precisamente as afecções que se referem a um maior número de causas - visto que essa causalidade mais numerosa permitirá simultaneamente uma maior variedade **e** uma maior comunidade - "alimentarão" as noções comuns. A acomodação à variação perturbadora, a partir do instante em que o indivíduo apto se modifica afetivamente *em referência* (Espinosa usa na Proposição 7 a expressão "*refertur necessario*") a propriedades comuns, funciona como a inclusão da determinação em um novo referencial causal. O que Atlan diz das modificações da informação em um sistema natural dado, Espinosa poderia muito rigorosamente dizê-lo das causas e finalidades externas, desde que a aptidão se encarregue de convertê-las de acordo com seu benefício próprio e reuni-las em um conjunto finito de afecções: "Depois desse momento, elas são integradas, recuperadas como *fatores* de organização" "(ATLAN, 1972, p.34 , itálicos nossos)[11].

11 Notemos também que finalmente esta interpretação permite corrigir a teoria da complexidade tal como Balibar (1996) a apresenta em seu artigo "Individualité e Transindividualité chez Espinosa". De fato, ele ali define a complexidade como uma estrutura de trocas afetivas não estática, mas dinâmica, na qual as individualidades se modulam umas às outras em uma combinação infinita. Balibar, na página 42, no entanto, vai ao cerne da questão: quanto mais um indivíduo é composto, tanto mais ele troca com causas externas, logo tanto mais *complexo* ele é, e, portanto, mais ele *se arrisca* diante das solicitações naturais que podem desestabilizá-lo: uma teoria da acomodação daí nasce precisamente. Em Atlan, em contraste, pensa-se a aptidão como uma resposta singular a um problema de complexidade individual (encontra-se aí, aliás, o último marco para um laço com Simondon, tão procurado por Balibar: um indivíduo é, antes de tudo, uma solução para um *problema* natural). É verdade que, na página 43, Balibar propõe uma versão dinâmica do equilíbrio (equilíbrio metaestável); é também verdade que ele propõe uma complexidade de múltiplos níveis (não apenas linear, mas na imbricação infinita dos indivíduos), no entanto falta-lhe uma teoria da transindividualidade como coerção reversível, da aptidão como adaptação de si mesmo, a um só tempo coerciva e operante, mas também da individualidade mantendo-se como referencial diante das coisas, *prae-stantius*.

Précisons encore pour finir que cette réversibilité n'est en aucun cas une manière de *sortir* de la contrainte. Au contraire, celle-ci est toujours surdétermination. Elle ne fait que perdre son statut monopolistique de référentiel au sein de l'individu, puisque celui-ci, en tant que *mens praestantia* se tient devant les *circumstantia* avec un nouvel index fini (celui du rapport aux propriétés communes) lui permettant de répondre à cette surdétermination quasi infinie. La contrainte est toujours aussi déterminante, mais n'est plus le seul facteur d'explication de l'organisation affective intérieure d'un individu. Il reste néanmoins, comme le propose Atlan à la fin de son article, que cette même contrainte s'accommodant aux nouvelles finalités de l'individu, est la cause de la mort de celui-ci, selon l'autre interprétation possible de l'axiome de la partie 4. Alors, vie et mort restent *via* la contrainte absolument coexistantes dans l'individu et toujours absolument effectives. La contrainte est à la fois le « devenir-cadavre » définitivement perturbatoire *et* la possibilité de *nourrir* une nouvelle forme de redondance enveloppant la quasi-infinie variété des affections extérieures.

Mais laissons cette conclusion provisoire de côte et voyons immédiatement si, lors, il est possible de parler rigoureusement d'*ad-aptation* intentionnelle.

III. Construire l'intention comme processus d'intégration de la contrainte :

Dans un article de 1990, Edwin Curley (1990, p.40) propose de considérer que les causes finales sont un moyen d'explication entièrement fictionnel inadéquat pour toute compréhension distincte de la nature, mais qu'il n'en reste pas moins que cette explication téléologique reste une *aptitude* humaine. Il est possible de donner du sens à une telle assertion, si l'on comprend le rôle du renversement de référentiel opéré par l'aptitude. Le débat entre Curley et Bennett, objet de cet article, souffre d'une dose de confusion, surtout en raison d'un problème à s'entendre sur le référentiel de la coginition humaine, qui peut inclure le futur pour

Para concluir, precisemos ainda que essa reversibilidade não é de jeito nenhum uma maneira de *sair* da coerção. Pelo contrário, esta é sempre sobredeterminação. Ela apenas perde seu estatuto monopolístico de referencial no seio do indivíduo, uma vez que este, enquanto *mens praestantia* se mantém diante das *circumstantia* com um novo índice finito (o da referência às propriedades comuns) que lhe permite responder a esta sobredeterminação quase infinita. A coerção ainda é determinante, mas não é mais o único fator explicativo da organização afetiva interna de um indivíduo. Resta, contudo, como propõe Atlan no final do seu artigo, que esta mesma coerção, acomodando-se às novas finalidades do indivíduo, é a causa de morte dele, de acordo com a outra interpretação possível do axioma da Parte 4. Assim, vida e morte permanecem, *por meio* da coerção, absolutamente coexistentes no indivíduo e sempre absolutamente efetivas. A coerção é simultaneamente o "tornar-se cadáver" definitivamente perturbador *e* a possibilidade de *alimentar* uma nova forma de redundância envolvendo a quase infinita variedade das afecções externas.

Mas deixemos esta conclusão provisória de lado e vejamos imediatamente se, então, é possível falar rigorosamente de *ad-aptação* intencional.

III. CONSTRUIR A INTENÇÃO COMO UM PROCESSO DE INTEGRAÇÃO DA COERÇÃO

Em um artigo de 1990, Edwin Curley (1990, p. 40) propõe considerar que as causas finais são um meio de explicação inteiramente ficcional inadequado para qualquer compreensão distinta da natureza, mas que essa explicação teleológica não deixa de ser uma *aptidão* humana. É possível dar sentido a tal afirmação se entendermos o papel da reversão de referencial operada pela aptidão. O debate entre Curley e Bennett, assunto daquele artigo, sofre de uma certa dose de confusão, sobretudo devido a um problema em entrar em acordo acerca do referencial da cognição humana, que pode incluir o futuro para o primeiro, e que não o inclui para

le premier, qui ne l'inclut pas pour le second. Or la notion d'*aptior Mens* laisse hors-jeu ce débat, puisqu'elle permet la transition d'une référence extérieure de la détermination vers une causalité extérieure « alimentant » un *index éternel* des situations.

Si l'aptitude est une singularisation complexe de l'accommodement, peut-on dire qu'elle propose une *adaptation* de la contrainte, au sens fort, c'est-à-dire intentionnellement ? Si nous reprenons la définition proposée par A. Suhamy, qui nous semble parfaite, de l'adaptation comme le fait de « soumettre à notre usage, afin de développer nos *aptitudes*, les choses non humaines, en leur imposant des fins qui ne sont pas les leurs, et donc au besoin les décomposer, détruire, manger etc., selon les principes édictés dans la IVe partie (prop. 37, scolie 1) ainsi que dans l'Appendice au chapitre 26 » est-il possible de dire que nous soumettons à notre usage la contrainte elle-même ?

Si la *transposition*, pour un usage ou une utilité individuelle, des fins qui appartiennent à la contrainte naturelle, est appelée aptitude, nous pensons qu'il est possible de définir l'aptitude comme un *ad-aptation* chez Spinoza. Nous pouvons même aller plus loin : cette transposition de fins extérieures contraignantes en utilité intérieure, à travers les apports contemporains de la biologie programmatique, permet de redéfinir chez l'amstellodamois une théorie non finaliste de l'adaptation intentionnelle, selon deux modalités principales :

- l'aptitude est chez Spinoza d'une nature duale : elle est une variabilité affective subie (Spinoza utilise le verbe *patitur* ou et presque toujours la dimension passive *affici*), qui est tout à la fois une condition de l'autonomie ou du non concours de l'individu. Or cette transposition, qui commence à solutionner un problème de complexité avec l'essor des notions communes, est également un processus mécanique d' *alimentation* utile des affects nés de propriétés communes. Le grand changement de soi-même comme neutralisation des affections contrariantes en soi, et comme alimentation mécanique des notions communes, est entièrement « aveugle », s'il s'agit de prendre le sens tout à fait nécessaire de la surdétermination

o segundo. Mas a noção de *aptior Mens* deixa esse debate fora de jogo, uma vez que permite a transição de uma referência externa da determinação para uma causalidade externa "alimentando" um índice eterno de situações.

Se a aptidão é uma singularização complexa da acomodação, pode-se dizer que ela propõe uma *adaptação* da coerção no sentido forte, isto é, intencionalmente? Se retomarmos a definição proposta por A. Suhamy, que nos parece perfeita, da adaptação como o fato de "submeter ao nosso uso, para desenvolver nossas *aptidões*, as coisas não humanas, impondo-lhes fins que não são os delas, e portanto, se necessário, decompô-las, destruí-las, comê-las, etc., de acordo com os princípios enunciados na Parte IV (proposição 37, escólio 1) e no Apêndice ao Capítulo 26", é possível dizer que nós submetemos ao nosso uso a própria coerção?

Se a *transposição*, para uso ou utilidade individual, dos fins que pertencem à coerção natural é chamada aptidão, pensamos que é possível definir a aptidão como uma *ad-aptação* segundo Espinosa. Podemos até ir mais longe: esta transposição de fins externos coercivos em utilidade interna, por meio das contribuições contemporâneas da biologia programática, permite redefinir, na obra do amsterdamês, uma teoria não-finalista da adaptação intencional, conforme duas modalidades principais:

- a aptidão em Espinosa é de uma natureza dual: é uma variabilidade afetiva sofrida (Espinosa usa o verbo *patitur* e quase sempre a dimensão passiva de *affici*), que é ao mesmo tempo uma condição da autonomia ou do não concurso do indivíduo. Ora, essa transposição, que começa a resolver um problema de complexidade com o impulso das noções comuns, é também um processo mecânico de *alimentação* útil dos afetos nascidos de propriedades comuns. A grande mudança de si próprio como neutralização das afecções contrariantes em si, e como alimentação mecânica das noções comuns, é completamente "cega" se se trata de tomar o sentido totalmente necessário da sobredeterminação expressa na carta a Schuller.

exprimée dans la lettre à Schuller. Or, le mouvement n'est pas simple, il est complexe : l'individu se rend apte, se modifie, s'accommode aux propriétés communes autant que les fins extérieures, contraintes et transitives, s'accommodent en lui en nourrissant ce type d'affects. En tant que sujet moderne, cette mécanique affective s'effectue de façon totalement antifinaliste, comme le montrent les propositions 7 à 10 de la cinquième partie de l'*Ethique*. Cependant, en tant qu'individu complexe parvenant à transformer des affections potentiellement perturbatoires dans une direction utile, cet accroissement des aptitudes est intentionnel, car il est *tendu vers* l'indexation de toute affection sous les notions communes. La variation est *dirigée*, *tendue vers la direction* de l'utilité individuelle.

- La biologie programmatique et ses résultats thermo-dynamiques, mis en avant par Atlan, permettent de comprendre comment cette *in-tention* n'est pas téléologique. La contrainte naturelle, sur-déterminant l'individu en exigeant de lui qu'il souffre des contrariétés affectives perturbatoires, produit en lui des variations dans la communication de ses parties en composition. Du fait que cette perturbation contrariante est *contrainte,* donc *imposée*, elle est une « erreur », un défaut mécanique du au fait que l'individu est toujours une « partie de la nature » (comme le dit Spinoza dans la proposition 4 de la quatrième partie). Du point de vue seul du rapport de mouvement et de repos individuel (version spinoziste de la notion d'information en biologie contemporaine), cette perturbation est tout à fait négative. Mais en ce que cette perturbation est récupérée et comme *retournée* dans l'individu très apte, en tant qu'elle sert d'alimentation variée aux notions communes utiles (redondance fonctionnelle), elle *tend* vers un maximum; c'est-à-dire que l'individu essaiera autant que possible de transformer la contrariété en aliment utile, dans le seul sens possible pour éviter l'inflation des réponses : celui des notions communes. Il n'existe pas d'autre *direction possible* pour cette individu que de diriger la variation dans le sens d'une stabilité de niveau supérieur, permettant de « répondre » de façon finie à la contrainte infinie. Cette intentionnalité, qui est une conséquence du *conatus* individuel fini, dont la nature exige un accommo-

Ora, o movimento não é simples, mas complexo: o indivíduo se torna apto, modifica-se, acomoda-se às propriedades comuns, tanto quanto os fins externos, coercivos e transitivos, acomodam-se nele ao alimentar esse tipo de afetos. Enquanto sujeito moderno, esta mecânica afetiva se efetua de maneira totalmente antifinalista, como mostram as proposições 7 a 10 da Parte v da Ética. No entanto, enquanto indivíduo complexo que consegue transformar afecções potencialmente perturbadoras em uma direção útil, este crescimento das aptidões é intencional, pois é *inclinado* ["tendu"] *para* a indexação de toda afecção sob as noções comuns. A variação é *dirigida*, *inclinada* ["tendue"] *para a direção* da utilidade individual.

- A biologia programática e seus resultados termodinâmicos destacados por Atlan permitem compreender como essa *in-tenção* não é teleológica. A coerção natural, sobredeterminando o indivíduo ao exigir dele que sofra contrariedades afetivas perturbadoras, produz nele variações na comunicação de suas partes em composição. Como essa perturbação contrariante é *coerção* e, portanto, *imposta*, ela é um "erro", um defeito mecânico devido ao fato de o indivíduo ser sempre uma "parte da natureza" (como Espinosa diz na proposição 4 da quarta parte). Apenas do ponto de vista da relação de movimento e repouso individual (versão espinosana da noção de informação na biologia contemporânea), essa perturbação é completamente negativa. Mas pelo fato de que esta perturbação é recuperada e como que *revirada* no indivíduo muito apto, na medida em que ela serve de alimentação variada para as noções comuns úteis (redundância funcional), ela *tende* para um máximo; isto é, o indivíduo tentará, tanto quanto possível, transformar a contrariedade em alimento útil, na única direção possível para evitar a inflação das respostas: a das noções comuns. Não há outra *direção possível* para esse indivíduo senão dirigir a variação no sentido de uma estabilidade de nível superior, que permita "responder" de maneira finita à coerção infinita. Esta intencionalidade, que é uma consequência do *conatus* individual finito cuja natureza exige uma acomodação quase infinita, é a *tendência* individual de utilizar *ao máximo* as afecções

dement quasi-infini, est la *tendance* individuelle à utiliser *au maximum* les affections extérieures pour établir une stabilité structurelle. Nous voyons donc que Spinoza a raison de poser le problème de la complexité physique *avant* celui du *maximum* d'états indexables sous les notions communes et *in fine* la connaissance du troisième genre. Le second ne se solutionne que par le premier, parce que chaque individu, en tant que partie de la nature, est d'abord en proie à un ordre commun, c'est-à-dire à un ordre aléatoire (pour lui, et non du point de vue de la nature elle-même) qui peut provoquer de la contrariété. Complexité individuelle et aptitude à rendre maximale cette diversité affective pour alimenter sa *praestantia* sont deux faces du même problème.

Cette façon de (se) tenir muni des premières causes devant (*prae-stantia*) les *circumstantia* est une transposition à son propre usage de la finalité extérieure, non apprêtée et non aménagée lorsqu'elle suit l'ordre commun de la nature. Seulement, cette adaptation est *intentionnelle* uniquement dans la mesure où il n'existe pas d'autre possibilité que de diriger cette surdétermination vers ce qui sera le moins coûteux affectivement parlant (l'autre voie étant la confusion, la paralysie, voire la mort). Il ne s'agit pas d'une tendance comme *recherche* de la variation pour la variation. De même, cette *tension en soi* ou *tension vers soi* (*in-tension*) de la finalité extérieure ne supprime pas la leçon de l'axiome de la quatrième partie : toute affection extérieure n'est pas intégrable dans le rapport de mouvement et de repos d'un individu donné, ainsi le dernier mot reviendra à la contrainte en tant que contrainte, qui détruira le corps individuel *via* une affection absolument contraire. Ce qui nourrit l'aptitude à s'adapter de l'individu est précisément ce qui le mènera à la mort. Dans l'intervalle, l'individu tend à l'intégration d'un maximum de variation affective possible sous les propriétés et notions communes, parce que cela lui permet de se tenir devant un maximum de contextes extérieurs.

Cette tendance n'est pas une propriété *psychologique* d'envisager le futur et de référencer ses actions en fonction d'une utilité postérieure. La

externas para estabelecer uma estabilidade estrutural. Vemos, portanto, que Espinosa tem razão em colocar o problema da complexidade física *antes* daquele do *máximo* de estados indexáveis sob as noções comuns e, *in fine*, o conhecimento do terceiro gênero. O segundo só é resolvido pelo primeiro, porque cada indivíduo, como parte da natureza, está antes de tudo frente a uma ordem comum, isto é, a uma ordem aleatória (para ele, e não do ponto de vista da própria natureza) que pode provocar contrariedade. Complexidade individual e aptidão a maximizar essa diversidade afetiva para alimentar sua *praestantia* são duas faces do mesmo problema.

Esta maneira de se sustentar munido das primeiras causas diante (*prae-stantia*) das circumstantia é uma transposição, para o seu próprio uso, da finalidade externa, não preparada nem organizada quando segue a ordem comum da natureza. Só que essa adaptação é *intencional* apenas na medida em que não há outra possibilidade senão dirigir essa sobredeterminação àquilo que será o menos custoso, afetivamente falando (a outra via é a confusão, a paralisia, e até mesmo a morte). Não se trata de uma tendência como *busca* da variação pela variação. Do mesmo modo, essa *tensão em si* ou *tensão em direção a si* (*in-tensão*) da finalidade externa não elimina a lição do axioma da quarta parte: nem toda afecção externa é integrável à relação de movimento e repouso de um dado indivíduo, assim a última palavra caberá à coerção enquanto coerção, que destruirá o corpo individual *por meio de* uma afecção absolutamente contrária. O que alimenta a aptidão a adaptar-se do indivíduo é precisamente o que o levará à morte. Enquanto isso, o indivíduo tende à integração de um máximo de variação afetiva possível sob as propriedades e noções comuns, porque isto lhe permite sustentar-se diante de um máximo de contextos externos.

Essa tendência não é uma propriedade *psicológica* de contemplar o futuro e referenciar suas ações em função de uma utilidade posterior. A

conception simultanée de l'aptitude, évidente dans toutes ses occurrences, est au contraire la marque d'un processus de concomitance de la variété contraignante et de l'indexation utile. L'individu très composé ne *vise* pas l'accroissement de ses aptitudes. Il faut plutôt dire que, une fois les propriétés communes de plus en plus effectives en lui, l'ensemble des affections extérieures, d'autant plus nombreuses que le corps est composé, se *rapportent* à ces notions communes parce qu'elles consistent dans la façon la plus efficace de s'accommoder à la contrainte quasi-infinie; par là, l'individu est rendu apte à s'accommoder à de nouvelles affections postérieures. Que l'aptitude s'accroisse dans le temps ne signifie pas 1) qu'il existe une conscience projective vis-à-vis de cet accroissement, 2) que l'indexation de la variation affective sous les notions communes soit un processus temporel (Spinoza insiste bien sur le caractère éternel de l'identité adéquate des propriétés communes dans le tout et dans les parties).

Une dernière difficulté subsiste néanmoins. Que la surdétermination affective extérieure s'*ad-apte* en l'individu à des affects stables et redondants n'indique pas nécessairement qu'il doive tendre vers un maximum de variation indexée. En effet, l'individu ne pourrait-il se contenter d'un ensemble fini de contextes affectifs une fois effectives les propriétés communes, sans accroître nécessairement le nombre des affections nouvelles proposées par l'ordre commun de la nature ? En d'autres termes, qu'est-ce qui empêche que, passé un certain seuil de contextes de contrainte extérieure aménagés grâce aux notions communes, l'individu n'en reste là, et stagne du point de vue de la quantité d'affections psychophysiques à supporter ? Dit encore d'une autre façon, et selon le vocabulaire du scolie de la proposition 39 de la cinquième partie, pourquoi l'individu très composé n'en reste-t-il pas une simple pluralité affective (*plurimum*) et tend mécaniquement à une intégration optimale de variation (*maximum*) ? L'option d'une stagnation affective est refusée autant par le texte de Spinoza que par la biologie programmatique moderne.

concepção simultânea da aptidão, evidente em todas as suas ocorrências, é, ao contrário, a marca de um processo de concomitância da variedade coerciva e da indexação útil. O indivíduo assaz composto não *visa* o crescimento de suas aptidões. Deve-se antes dizer que, uma vez que as propriedades comuns sejam cada vez mais efetivas nele, o conjunto das afecções externas, tanto mais numerosas quanto o corpo é mais composto, *referem-se* a essas noções comuns porque elas consistem na maneira mais eficaz de acomodar-se à coerção quase infinita; dessa maneira, o indivíduo é tornado apto a acomodar-se a novas afecções posteriores. Que a aptidão cresça com o tempo não significa 1) que exista uma consciência projetiva para com esse crescimento, 2) que a indexação da variação afetiva sob as noções comuns seja um processo temporal (Espinosa insiste no caráter eterno da identidade adequada das propriedades comuns no todo e nas partes).

Uma última dificuldade, entretanto, permanece. Que a sobredeterminação afetiva externa se *ad-apte* no indivíduo a afetos estáveis e redundantes não indica necessariamente que deva tender para um máximo de variação indexada. De fato, não poderia o indivíduo contentar-se com um conjunto finito de contextos afetivos, uma vez que sejam efetivas as propriedades comuns, sem necessariamente aumentar o número das novas afecções propostas pela ordem comum da natureza? Em outras palavras, o que impede que, ultrapassado um certo limiar de contextos de coerção externa organizados graças às noções comuns, o indivíduo permaneça ali, e fique estagnado do ponto de vista da quantidade de afecções psicofísicas a suportar? Dito ainda de outra maneira, e segundo o vocabulário do escólio da proposição 39 da quinta parte, por que o indivíduo assaz composto não permanece uma simples pluralidade afetiva (*plurimum*) e tende mecanicamente a uma integração ótima de variação (*maximum*)? A opção de uma estagnação afetiva é rejeitada tanto pelo texto de Espinosa quanto pela moderna biologia programática.

Pour ce qui concerne Spinoza, la réponse a déjà été en partie donnée. La variation affective n'est pas seulement temporellement plurale et croissante, elle est logiquement (donc éternellement) maximale, puisque l'adaptation affective ne signifie pas que l'individu *échappe* à l'accommodement quasi-inifini. En tant qu'individu très apte, il aménage à son usage la contrainte quasi-infinie, cela ne signifie pas qu'il sortirait de la sollicitation permanente pour autant. Il doit donc nécessairement, et mécaniquement, tendre vers la plus grande accumulation de variations affectives. Toute stagnation de l'aptitude est a priori exclue. Ce sont les notions communes en elles-même qui ne fluctuent pas, mais certainement pas la communication du rapport de mouvement et de repos.

Pour ce qui concerne la biologie programmatique, celle-ci nous aide une fois de plus à comprendre pourquoi l'individu naturel *tend* à l'indexation maximale d'états variables. L'ensemble de cette description d'une transformation du bruit (affections contraires et/ou perturbatoires) en redondance fonctionnelle (affects favorables et utiles à l'individu) n'est permise que pour les individus où peuvent coexister un nombre extrêmement élevé d'informations (ou de communication) entre ses parties élémentaires. Or, un tel individu ne peut sortir de l'interaction maximale qu'il entretient avec la contrainte. Si la contrainte perd son statut de référentiel primordial pour ce type d'individus, elle reste un facteur constant de surdétermination. Pour ce type d'automates que sont les individus naturels complexes, il existe une loi établissant un lien entre le facteur de détermination des erreurs dans le système et la capacité du même système à fournir un nombre de réponses « adaptées » à ces erreurs, par exemple en introduisant une redondance fonctionnelle. Comme le dit Atlan dans son article, *op.cit*, page 24 :

> La loi de Ashby établit une relation entre la variété des perturbations, celle des réponses et celle des états acceptables. [...] Autrement dit, dans un environnement source d'agressions diverses imprévisibles, une

No que diz respeito a Espinosa, a resposta já foi parcialmente dada. A variação afetiva não é apenas temporalmente plural e crescente, é logicamente (portanto eternamente) maximal, uma vez que a adaptação afetiva não significa que o indivíduo *escape* da acomodação quase infinita. Enquanto indivíduo muito apto, ele organiza para seu uso a coerção quase infinita, o que todavia não significa que ele sairia da solicitação permanente. Portanto ele deve necessariamente, e mecanicamente, tender para o maior acúmulo de variações afetivas. Toda estagnação da aptidão está a priori excluída. São as noções comuns nelas mesmas que não flutuam, mas certamente não a comunicação da relação de movimento e repouso.

No que diz respeito à biologia programática, esta nos ajuda mais uma vez a entender por que o indivíduo natural *tende* à indexação maximal de estados variáveis. O conjunto desta descrição de uma transformação do ruído (afecções contrárias e / ou perturbadoras) em redundância funcional (afetos favoráveis e úteis ao indivíduo) é permitida apenas para os indivíduos em que pode coexistir um número extremamente elevado de informações (ou de comunicação) entre suas partes elementares. Ora, tal indivíduo não pode sair da interação máxima que ele tem com a coerção. Se a coerção perde seu estatuto de referencial primordial para esse tipo de indivíduo, permanece um fator constante de sobredeterminação. Para este tipo de autômatos, que são os indivíduos naturais complexos, existe uma lei que estabelece um vínculo entre o fator de determinação dos erros no sistema e a capacidade do mesmo sistema de fornecer um número de respostas "adaptadas" a esses erros, por exemplo, introduzindo uma redundância funcional. Como Atlan diz em seu artigo:

> A lei de Ashby estabelece uma relação entre a variedade de perturbações, a das respostas e a dos estados aceitáveis. [...] Em outras palavras, em um ambiente que é fonte de agressões diversas e imprevisíveis, uma variedade na estrutura e nas funções do sistema é um fator indis-

> variété dans la structure et les fonctions du système est un facteur indispensable d'autonomie. [...] On voit donc déjà comment dans des systèmes complexes, le degré d'organisation ne pourra être réduit ni à sa variété, ni à sa redondance, mais consistera en un compromis optimum entre ces deux propriétés opposées. (ATLAN, 1972, p.24)

Cet optimum trouvé, lorsqu'un nombre fini de réponses (telles que les notions communes) installe une redondance dans la variété continue, le fait de la loi elle-même n'est pas supprimée, qui instaure une relation entre composition individuelle et nombre de sollicitations auxquelles répondre. Même devenu autonome dans sa façon de répondre à ces sollicitations, l'individu tend naturellement à une intégration maximale de variables, sous la forme d'un fonctionnement optimum, jusqu'à sa mort.

CONCLUSION :

L'apport tout à fait majeur de la conception spinoziste de la contrainte consiste dans l'explicitation d'un processus de surdétermination, agissant à la fois comme facteur quasi-infini, et référentiel aveugle non-finalisé, mais potentiellement *dirigeable* pour les individus très composés. De ce point de vue, il est impossible de considérer que l'individu contraint peut se libérer de la contrainte si par là il s'agirait de ne plus la subir. Pourtant, avec l'aide de la biologie contemporaine, nous pouvons comprendre comment Spinoza parvient à formuler une conception rigoureusement *adaptative* de l'aptitude. Cette dernière notion est moins la marque d'une plasticité individuelle que d'une *stratégie*, pour reprendre un terme de Laurent Bove, visant à répondre à un problème de non-linéarité, qui dirige nécessairement l'accommodement individuel dans le sens d'une intégration *in-tensive* des finalités extérieures. Les notions communes jouent le rôle d'une organisation répétée de la diversité affective, détournant la contrainte de son opération aveugle initiale, et lui assignant une utilité maximale. En ce sens, toute *tendance* de l'individu à augmenter

> pensável de autonomia. [...]Já podemos ver como, em sistemas complexos, o grau de organização não poderá ser reduzido nem à sua variedade, nem à sua redundância, mas consistirá em um compromisso ótimo entre essas duas propriedades opostas. (ATLAN, 1972, p.24)

Encontrado esse ótimo, quando um número finito de respostas (tais como as noções comuns) instala uma redundância na variedade contínua, não é suprimida a lei que instaura uma relação entre composição individual e número de solicitações a responder. Mesmo que tenha se tornado autônomo em sua maneira de responder a essas solicitações, o indivíduo tende naturalmente a uma integração maximal de variáveis, na forma de um funcionamento ótimo, até sua morte.

CONCLUSÃO

A contribuição mais importante da concepção espinosana da coerção consiste na explicitação de um processo de sobredeterminação, agindo simultaneamente como um fator quase infinito e como referencial cego não finalizado, mas potencialmente *dirigível,* para os indivíduos muito compostos. Deste ponto de vista, é impossível considerar que o indivíduo coagido poderia libertar-se da coerção se isso significasse não mais sofrê-la. No entanto, com a ajuda da biologia contemporânea, podemos entender como Espinosa consegue formular uma concepção rigorosamente *adaptativa* de aptidão. Esta última noção é menos a marca de uma plasticidade individual do que de uma *estratégia*, para tomar um termo de Laurent Bove, visando a responder a um problema de não-linearidade, que dirige necessariamente a acomodação individual no sentido de uma integração *in-tensiva* das finalidades externas. As noções comuns desempenham o papel de uma organização repetida da diversidade afetiva, desviando a coerção de sua operação cega inicial e atribuindo-lhe utilidade máxima. Nesse sentido, toda *tendência* do indivíduo a aumentar sua aptidão de ser afetado

son aptitude à être affecté de plus de manières à la fois doit être comprise comme une *solution* à un problème de complexité physique. Cette solution théorique néanmoins, ni dans le problème envisagé, ni dans sa résolution conceptuelle, n'est analysable selon le cadre du finalisme antique ou du mécanisme cartésien.

de várias maneiras simultaneamente deve ser entendida como uma *solução* para um problema de complexidade física. Essa solução teórica, porém, não é analisável, nem no problema visado, nem em sua resolução conceitual, segundo o quadro do finalismo antigo ou do mecanicismo cartesiano.

TO BE APT ACCORDING TO SPINOZA: BETWEEN THE REFUSAL OF CLASSICAL TELEOLOGY AND SELF-ORGANIZATION

ABSTRACT: The article aims to show that, taking a classical conception inherited from Descartes, Spinoza can refute the Cartesian argument for freedom and the Aristotelian argument for finalism by means of a theoretical structure that is impossible to classify in his time, by which he attempts to formalize self-organization as the foundation of intentionality. Based on an analysis of Spinoza's text and its understanding of coercion, the article intends to show that a certain number of notions and terms surrounding this theme were repositioned by Spinoza to solve a new problem, invisible before him.

KEYWORDS: Coercion, aptitude, accommodation, common notion, finality, consciousness, intention

RÉFÉRENCES :

AQUIN, T. (2008) *Somme Théologique.* Paris : Editions du Cerf

ATLAN, H. (1972) « Du bruit comme principe d'auto-organisation. ». In : *Communications*, 18. L'événement, p.21-36.

BALIBAR, E. (1996) « Individualité et Transindividualité chez Spinoza ». In : MOREAU, P-F. *Architectures de la Raison*. Paris : ENS Editions

BARRIER, T. (2018) « Suspension et stupéfaction : comment devenir inapte ? ». In : LEGEAY, V. *L'Essence Plastique.* Paris *:* Publications de la Sorbonne, Paris, p.81-92.

CURLEY, E. (1990) « On Bennet's Spinoza : the issue of teleology ». In : MOREAU, P-F. *Spinoza. Issues and Directions.* Leyden : E. J. Brill.

ESPINOSA, B. (2015) *Ética*. São Paulo: Edusp.

MACHEREY, P. (1996) *Avec Spinoza*. Paris : PUF.

MORFINO, V. (2012) *Le Temps et l'Occasion*, Paris : Classiques Garnier.

_____. (2010). *Le Temps de la Multitude.* Paris : Editions Ams-

terdam.
SPINOZA, B.(1953) *Oeuvres de Spinoza*, Traduction: Appuhn, Paris: Garnier, 3 volumes.
_____. (2014) *Éthique,* Traduction: Pautrat, Paris: Seuil.
SUHAMY, A. (2018) « Les Accommodements raisonnables de Spinoza ». In : LEGEAY, V. *L'Essence Plastique.* Paris *:* Publications de la Sorbonne, Paris.

AS FILOSOFIAS DO *HEN KAI PAN*: GIORDANO BRUNO E ESPINOSA NA LEITURA DE F. H. JACOBI[1]

Juliana Ferraci Martone
Doutoranda, Universidade de São Paulo, São Paulo, Brasil
juliferraci@gmail.com

RESUMO: As denominadas filosofias do *hen kai pan* tiveram um papel determinante no pensamento alemão do século XVIII e XIX, em boa parte devido ao tratamento que lhes foi dado por F. H. Jacobi em *Sobre a doutrina de Espinosa em cartas ao senhor Moses Mendelssohn* (1785). Espinosa e Giordano Bruno são os grandes representantes desse modo de pensar, e suas filosofias inauguram uma nova articulação entre causa e razão, mundo e Deus. Jacobi identifica em ambos o modelo da máxima coerência intelectual que uma filosofia pode alcançar, um monismo imanente cuja consistência lógica não pode ser combatida no interior do sistema com as armas da metafísica pura. Por outro lado, é no princípio indeterminado, comum a essas doutrinas, que Jacobi verá a confirmação de uma danosa tendência da história da filosofia que culmina no idealismo de Fichte e na filosofia do jovem Schelling, isto é, na união entre natureza naturada e naturante no eu.

PALAVRAS-CHAVE: Giordano Bruno, Espinosa, Jacobi, *hen kai pan*, causa e razão, matéria e forma.

1 Este trabalho foi escrito com o apoio da *Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo* (FAPESP).
Agradeço ao Prof. Dr. Luís César Oliva pela leitura, pelas observações e comentários que me ajudaram a aperfeiçoar as ideias aqui expostas.

Hen kai pan, o um e o todo ou *Alleinheit*, é o mote citado no início do diálogo entre Lessing e Jacobi em *Sobre a doutrina de Espinosa em cartas ao senhor Moses Mendelsoshn* (1785), quando o primeiro exclama depois de ter lido o poema de Goethe, *Prometeu*: "Os conceitos ortodoxos da divindade já não são para mim; não consigo apreciá-los. Ἓν καὶ Πᾶν! Não conheço nada além disso. Esse poema também vai nessa direção; e devo admitir que me agrada muito" (JWA, 1998, p. 16).[2] E o confidente Jacobi relata: "Muitos podem testemunhar que Lessing amiúde e enfaticamente mencionava o Ἓν καὶ Πᾶν como o teor de sua teologia e filosofia. Ele o dizia e o escrevia, sempre que podia, como sua divisa definitiva" (JWA, 1998, p. 40).

No diálogo, *hen kai pan* indica, em linhas gerais, a convicção "heterodoxa" num princípio ou deus intramundano que é a totalidade do cosmo, no qual estão todas as coisas singulares finitas. De fato algo heterodoxa, já que na longa tradição filosófica desde a Antiguidade o primeiro princípio, Deus, o motor do mundo ou a causa primeira em geral foram pensados como extra- ou supramundanos, posições posteriormente dominantes sobretudo em razão dos dogmas cristãos. Não é de estranhar, portanto, que os representantes desse ponto de vista heterodoxo nas *Cartas*, Espinosa e Giordano Bruno, tenham sido ambos excomungados por suas respectivas religiões e Bruno condenado à morte. Desse ponto de partida, a discussão é conduzida para a doutrina de Espinosa, um dos mais evidentes defensores desse credo, cujo *Deus sive natura* imanente, *natura naturans*, é tudo e fora dele não há nada.

> **Eu** [Jacobi]: Então você estaria bem de acordo com Espinosa. **Lessing**: Se devo receber o nome de alguém, não saberia de quem mais.

2 A tradução das *Cartas sobre a doutrina de Espinosa* de Jacobi para o português foi realizada por mim e aguarda publicação.

> **Eu**: Espinosa é bom o bastante para mim, porém não é uma boa salvação a que encontramos no seu nome! **Lessing**: Sim! Se você diz! ... E entretanto... Você conhece algo melhor?" (JWA, 1998, p. 17).

A associação imediata entre o filósofo holandês e uma doutrina do um e do todo é o início da notável polêmica conhecida do público alemão como *Spinozastreit* entre Jacobi e o filósofo iluminista, judeu e amigo de Lessing, Moses Mendelssohn,[3] mas é sobretudo o fermento do expressivo renascimento das ideias espinosanas, até então pouco estudadas, quer por certo preconceito de que o espinosismo seria herético ou ateísta, quer pela má recepção histórica do autor por parte de seus contemporâneos, como Bayle e Leibniz, e de seus sucedâneos como Christian Wolff. Logo depois da publicação póstuma da *Ética* (1677) houve um grande período de silêncio e uma única tradução da obra, a alemã de Johann L. Schmidt (*Sittenlehre*) de 1744. Contudo, de 1802 em diante (isto é, depois da polêmica) surgem inúmeras novas edições, fato que documenta a exponencial relevância de Espinosa a partir do século XIX.

O interesse pessoal de Jacobi pelas filosofias animadas por esse espírito, e que despontaram sob diversas roupagens ao longo dos séculos,

3 A polêmica começa logo após a morte de Lessing (1781), quando Jacobi escreve a Mendelssohn por intermédio de uma amiga comum, Elise Reimarus (filha do conhecido filósofo Samuel Reimarus), que Lessing fora espinosano em seus últimos dias. Diante dessa revelação, aparentemente inesperada, Mendelssohn exige saber mais detalhes; como e quando seu recém-falecido amigo teria afirmado sua adesão a Espinosa. É essa conversa, transcrita por Jacobi em cartas trocadas com Mendelssohn, que dá origem ao livro, publicado pela primeira vez em 1785, reeditado com muitos acréscimos em 1789 e em 1819. Na obra denominada abreviadamente *Cartas sobre a doutrina de Espinosa* (intitulada originalmente *Sobre a doutrina de Espinosa em cartas ao senhor Moses Mendelssohn*), Jacobi faz uma exposição minuciosa do sistema espinosano, digna de um historiador da filosofia. O livro trata não apenas de Espinosa, mas também de temas análogos, assim como expõe a própria filosofia de Jacobi e seu ponto de vista particular.

consiste fundamentalmente em mostrar que um Deus que é o um e o todo e gera tudo necessariamente a partir de si mesmo tem certamente a vantagem de não precisarmos admitir a ideia absurda de uma *criação* real de coisas sucessivas no tempo desde a eternidade ou a ideia de um *caos* originário que se organiza progressivamente.[4] Mas o que poderia parecer um caminho seguro, uma "boa salvação" encontrada em nome de Espinosa, se mostra como uma falsa solução, pois as doutrinas do *hen kai pan* tampouco se esquivam das contradições ou explicam absolutamente de modo *natural* a existência das coisas finitas e sucessivas e necessariamente dão condições ao incondicionado. Jacobi conclui, a partir desses três caminhos diferentes, a impossibilidade de uma filosofia natural do supranatural. Porém, é preciso entender o que de fato seria o denominado *hen kai pan*, traçar suas linhas gerais. As palavras de Jacobi explicam o que ele tinha em vista quando decidiu traduzir trechos dos diálogos *De la Causa, principio et uno* (1584):

> Meu principal objetivo com esse excerto é, por assim dizer, expor em meu livro a suma da filosofia do Ἓν καὶ Πᾶν pela combinação de Bruno com Espinosa. Bruno transformou as obras dos antigos em seiva e sangue, foi penetrado pelo espírito deles sem deixar de ser *ele próprio*. Nunca encontramos um sem o outro. Por isso ele diferencia com a mesma perspicácia com que unifica com grande e poderosa sensatez. Dificilmente se poderia dar um contorno mais puro e belo ao *panteísmo em sentido amplo* do que aquele que traçou Bruno. Mas conhecer essa doutrina segundo todas as diferentes formas que pode assumir tão habilmente a fim de *reconhecê-la* em toda a parte, ademais, perceber sua relação com outros sistemas tão distinta e perfeitamente quanto possível e conhecer exatamente o ponto de que se trata, considero isso imensamente útil em muitos sentidos e, em nossa época, *quase necessário*. (JWA, 1998, p. 152-153).

4 Dois nomes que poderiam representar ambos os pontos de vistas são Leibniz, no primeiro caso, e Schelling no segundo.

O confronto estabelecido aqui entre os dois filósofos em parte por Jacobi, em parte por mim, não é a afirmação de uma filiação de um ao outro e menos ainda de uma identidade, primeiramente porque a pesquisa historiográfica recente já revelou a falta de evidências e documentos concretos que permitam fazer essa inferência, em segundo lugar, porque o objetivo da comparação é expor um certo modo de pensar o sentido e mesmo o significado da filosofia. Além disso, a ideia de que a filosofia de Bruno seria um *Spinozismo ante Spinozam*[5] era um lugar comum já no início dos anos 1700. Infelizmente, em nome dessa semelhança foram cometidos diversos abusos, cujo resultado frequentemente era o desconhecimento e a falta de leitura tanto de um autor quanto do outro. Jacobi conhecia a história da recepção do tema e cita alguns desses autores como Bayle, Johann Jakob Brucker, Maturin Veyssière de La Croze, Christoph August Heumann (editor das *Acta philosophorum*), todos expoentes da discussão pública em torno de Espinosa e Bruno.

Isso evidentemente não exclui a hipótese oposta, que Espinosa pudesse ter tido acesso, ainda que de segunda mão ou indiretamente, à obra bruniana que circulava clandestinamente nos círculos eruditos holandeses. Não se deseja tampouco negligenciar as enormes diferenças entre os dois, sejam elas filosóficas ou históricas – sobretudo porque, como sustenta Jacobi, diferenciar é sempre melhor do que igualar. Trata-se aqui apenas de um espírito que lhes é comum, embora a letra que o fixa seja discrepante. Neste sentido, poderíamos dizer que há mais afinidades gerais do que particulares. Tais afinidades de espírito e não de letra se concentram em certas ideias que compõem o eixo e a dinâmica interna própria das duas filosofias: a imanência do finito no infinito, finito como modo ou aciden-

5 A expressão foi provavelmente cunhada a partir de uma obra polêmica de Johann Franz Budde, *Dissertatio philosophica de Spinozismo ante Spinozam* (1706), na qual o autor tenta mostrar o germe do ateísmo (espinosismo) nas filosofias desde a Antiguidade e, por isso, as denomina espinosismo anterior a Espinosa. Sua investigação é baseada sobretudo no artigo *Spinoza* do *Dictionnaire historique et critique* de Pierre Bayle.

te, atributos como forças ou potências, indiferença da causa primeira, Deus como princípio indeterminado, nada existe fora de Deus ou do Uno que gera tudo a partir de si mesmo (*Deus sive natura*). Para indicar os pontos de contato entre Espinosa e Bruno e por que ambos são tema das *Cartas*, farei uma exposição de como certas noções são consideradas pelo primeiro e pelo segundo, de modo que as semelhanças e diferenças se apresentem por si mesmas.

A finalidade dessa investigação é sobretudo indicar o caminho que as ideias mencionadas percorreram para florescer como nunca na Alemanha oitocentista. É em vista disso que Jacobi ressaltará a utilidade e necessidade de conhecer a doutrina do *hen kai pan* em todas as suas formas, de maneira quase premonitória quanto ao desenvolvimento da filosofia alemã do início do século XIX, do criticismo às suas "duas filhas", idealismo e filosofia da identidade.[6] Não é supérfluo relembrar que o princípio indeterminado é de vital importância para a filosofia alemã daqueles anos, em especial para o idealismo e sua leitura de Espinosa, assim como a de Bruno (no caso mais específico de Schelling), e envolve outra divisa identificada por Jacobi no espinosismo: *determinatio est negatio*. Embora seja controverso e difícil determinar o que Espinosa entende com isso quando explicita essa ideia em carta a Jelles, é inegável que esse mote germinou em solo alemão sob as mais diversas manifestações. Se determinação é uma negação, Deus ou o Absoluto (na terminologia idealista) deve ser o incondicionado, o indeterminado por excelência, para o qual vale apenas o princípio de identidade. Mas porque nele há apenas pura identidade, teses ou proposições analíticas, é necessário determinação, isto é, o momento em que o Absoluto sai de si mesmo e opõe um mundo a si, a síntese. O jovem Schelling retoma a imagem de Deus como absoluto tédio, descrita por Lessing nas conversas com Jacobi e, por isso, afirma que a tarefa fundamental de toda filosofia é

6 Jacobi denomina o idealismo fichtiano e a filosofia da identidade ou indiferença de Schelling as duas filhas do criticismo. In: JWA, 2000, p. 76.

a solução do problema da existência *do mundo* (Cf. SCHELLING, 1984, p. 21). É sobre este alicerce que Fichte construirá toda sua *Doutrina da ciência* ancorada no princípio de determinação recíproca entre eu e não-eu, já que nada se pode dizer do absoluto indeterminado que deve, por isso, sair de si mesmo; é sobre esse fundamento que Schelling desenvolverá sua filosofia da identidade ou indiferença. Não casualmente Jacobi tece suas críticas a Fichte e sobretudo a Schelling retomando seus estudos sobre Bruno e Espinosa, e ele mesmo confessa ao *Wissenschaftslehrer* em 1799: "só encontrei meu acesso à *Doutrina da ciência* pensando em um espinosismo às avessas" (JWA, 2004, p. 195).

Mesmo indiretamente e contra sua vontade, Jacobi proporcionou as mais favoráveis condições para o surgimento do idealismo e de seus subsequentes desenvolvimentos, seja expondo a doutrina espinosana nas *Cartas* em seu rigor histórico-filosófico, seja traduzindo excertos do texto *De la causa, principio et uno* de Bruno, em boa medida desconhecido, colocando no centro do debate da época e reformulando o problema da relação entre Deus e mundo, causalidade e liberdade. Mais do que isso, ele amplia o horizonte para se pensarem as implicações das respostas a essa relação e suas consequências, que determinam a construção e configuração de um sistema filosófico qualquer, panteísta, teísta, naturalista, idealista ou todo-unista (como também eram designadas as doutrinas do *hen kai pan*).

O que possivelmente explica sua dedicação e a de tantos outros à filosofia espinosana em particular é a riqueza e confluência de temas clássicos reelaborados e sintetizados por Espinosa de modo bastante original, a partir de um ponto de vista que oferecia novas maneiras de articular noções fundamentais da tradição filosófico-teológica, como Deus, mundo, homem, causalidade, tempo. Tanto Bruno quanto Espinosa fazem parte, bem nota Mignini, de uma tradição de pensamento não antropomórfica ou antropocêntrica, destoante da maioria das religiões cristãs e consideravelmente minoritária na cultura ocidental, de uma tradição que ilustra o ponto de confronto e confluência entre filosofia ocidental e oriental (Cf. MIGNINI, 2007b, p. 270).

DEUS, O INDETERMINADO, INDIFERENTE

No sistema espinosano, Deus não será contemplado sob a perspectiva moral ou teológico-dogmática, mas sob o ponto de vista da ideia perfeita e suficiente do único ser, ou substância, que é em e por si mesmo (cuja essência envolve existência).[7] Portanto, sua natureza não consiste em um certo gênero de ente, "mas no ente que é absolutamente indeterminado, também em sua natureza exige tudo aquilo que exprime perfeitamente o ser, porque, caso contrário, sua natureza seria determinada e incompleta" (ESPINOSA, 2007, Carta 48 a Hudde, p. 1401-1402). A indeterminação é condição para afirmar que a essência de Deus, isto é, seus atributos infinitos não estejam em relação de determinação recíproca ou causalidade, mas exprimam cada um a seu modo a essência de uma mesma substância sem se limitarem. "Por isso, sendo essa infinita potência ativa de uma mesma substância, cada ato seu se exprime simultaneamente e identicamente através das modificações de todos os seus atributos sem implicar entre estes qualquer causalidade recíproca" (MIGNINI, 2007b, p. 252). Em outras palavras, cada atributo deve ser concebido por si, existir por si, mas jamais separado da substância, já que é um atributo *da* substância.

Algo semelhante encontramos nos diálogos de Giordano Bruno *De la causa, principio et uno*. O primeiro princípio é uno, imutável e indiferente, substância única, enquanto as coisas particulares são designadas acidentes.

7 Vincent Carraud assinala uma diferença fundamental entre o Deus cartesiano pensado como *causa sui*, ou melhor, como o único no qual *causa sive ratio*, e o Deus espinosano. Nas *Secundae Responsiones* é explicado que podemos exigir a causa de Deus, não porque ele precise de uma causa para existir, mas porque a própria imensidão de sua natureza é a causa ou a razão pela qual ele não precisa de causa para existir. Assim, Deus é um caso-limite em que a formulação *causa sive ratio* significa, antes, um mero *causa aut ratio*. Por outro lado, em Espinosa a equivalência entre *causa* e *ratio* é universalmente válida e não se restringe apenas a Deus; a *causa sui* não se explica pela imensidão de Deus, como em Descartes, mas é o próprio Deus que se explica pelo conceito de *causa sui*. Cf. CARRAUD, 2002, p. 317-320.

Ora, se o Uno é a natureza ou o todo, nele não pode existir determinação específica ou individualização; ele não pode ter figura, cor etc., caso contrário não seria tudo. Bruno explica que, a fim de que o Uno seja atualmente tudo aquilo que pode ser, "tem todas as medidas, tem todas as espécies de figuras e dimensões; e porque as tem todas, não tem nenhuma, porque aquilo que é tantas coisas diversas não deve ser nenhuma daquelas particulares. Convém àquilo que é tudo que exclua todo ser particular" (BRUNO, 1958a, p. 304). Sendo Deus a natureza em sua totalidade, não pode ser nada em particular, e nele toda determinação desaparece. E aqui novamente "a indiferença do princípio, sua coincidência e diferenciação simultâneas em relação a todos os contrários ou formas que estão implicadas ou complicadas nele é a condição de sua unidade." (MIGNINI, 2007b, p. 249). Por isso, a unidade do Uno também exige que ele não seja nada de determinado, é uno porque é indiferente e indeterminado – indiferença é a palavra-chave do primeiro princípio nolano. Neste ponto, Espinosa e Bruno convergem admiravelmente, como aponta Mignini, que compara suas filosofias relativamente a Deus como princípio indeterminado.

> Do ponto de vista ontológico, a *Ética* pode ser considerada como o documento filosófico mais rigoroso, em idade moderna, da doutrina histórica do princípio indeterminado. Tal doutrina pode ser comparada com um rio cársico, o qual, depois de ter banhado e fecundado períodos e regiões da cultura antiga, imergiu por muito tempo sob a superfície para reaparecer apenas com intervalos e novamente imergir até sua emersão segura na idade moderna no uno *indiferente* de Bruno e na substância de Espinosa (MIGNINI, 2007a, p. 193).

Este princípio, por sua vez, pressupõe um outro: *determinatio est negatio*. A explicação de Espinosa a Jelles ilustra um aspecto decisivo do conceito de determinação, comparado ao não-ser ou à pura negação.

> Quanto à figura, isto é, que esta é uma negação e não qualquer coisa real, é claro que a matéria inteira, considerada indefinidamente, não pode ter nenhuma figura e que a figura pode ter lugar somente nos corpos finitos e limitados. De fato, quem diz que percebe uma figura, com isso não quer dar a conhecer nada além do fato de que percebe uma coisa determinada enquanto é determinada. Essa determinação não pertence à coisa segundo o seu ser; ao contrário, esta é seu não ser. Visto que [a figura] não é outra coisa que determinação, e determinação é uma negação, esta não pode ser outra coisa, como se disse, que uma negação (ESPINOSA, 2007, Carta 56 a Jelles, p.1420-1421).

Acrescentando-se à passagem acima o esclarecimento dado a Hudde sobre por que se deve conceber Deus como indeterminado, fica claro que dizer ser cuja definição *implica* existência quer dizer ser cuja definição *afirma* a existência, já que a determinação é "privação de existência da mesma natureza que se concebe como determinada" (ESPINOSA, 2007, Carta 48 a Hudde, p. 1400) e, por sua vez, a perfeição consiste no ser, enquanto a imperfeição, na privação de ser. Assim, a negação associada à noção de determinação parece significar apenas algum tipo de privação da existência *segundo a natureza de cada ser.* Comentando esse trecho de sua tradução italiana da obra espinosana, Mignini adverte: "Note-se que Espinosa entende por 'determinação' qualquer privação de existência ou perfeição em relação à natureza do sujeito do qual se predica. Determinação em relação a Deus seria privação de algum atributo; em relação a um atributo, imperfeição na natureza mesma do atributo" (MIGNINI, nota 18. *In*: Espinosa, 2007, *OP*, p. 1729). Como explica o próprio Espinosa, isso significa que não podemos denominar imperfeição da extensão o fato de não ser pensante, já que pensamento não pertence à sua natureza.

Para Bruno, a sucessão e o tempo existem somente nos acidentes, que são apenas aquilo que podem ser *naquele momento*, mas não tudo aquilo que podem ser simultaneamente; enquanto são assim, não são de outra maneira, lhes é negada uma outra maneira de ser. Pode-se interpretar que uma "determinação" específica nega todo o resto que a coisa finita pode-

ria ser naquele momento, já que, diferentemente do Uno, ela não é capaz de ser absolutamente tudo *em ato*. Em outras palavras, seu poder fazer não é idêntico ao seu poder ser feito, forma não é igual à matéria ou potência ativa à passiva. A radical ausência de unidade substancial nas coisas particulares implica até mesmo que um homem possa se configurar como animal ou planta, já que não é ontologicamente superior a nenhum outro ser nem à natureza.[8] Tal ponto de vista provavelmente seria corroborado por Espinosa, que tampouco aceitaria a superioridade ontológica do homem em relação à natureza ou o antropocentrismo característico de muitas filosofias, segundo as quais o homem seria capaz de ultrapassar as leis naturais necessárias pela liberdade.

A complexa relação entre partes e todo em Espinosa e Bruno é digna de nota, na medida em que Deus ou o Uno é o todo da natureza ou do universo, contudo é, ao mesmo tempo, causa eficiente e se diferencia das coisas particulares. O problema de fundo é como afirmar que Deus seja tudo, toda natureza, e fora dele não haja nada, porém que ele não seja a mera soma de coisas finitas ou o mesmo que cada coisa finita em particular. O exemplo de Bruno é bastante ilustrativo a esse respeito: a alma do mundo é como o piloto de um barco. O piloto enquanto é movido juntamente com o barco é parte dele, considerado como aquele que o governa e o move, não é parte, mas é causa eficiente distinta. "Assim, a alma do universo enquanto anima e forma vem a ser parte intrínseca e formal daquele [universo], mas como que o dirigindo e governando, não é parte, não tem razão de princípio, mas de causa" (BRUNO, 1958a, p. 236).

O Uno é causa eficiente que não é parte das coisas compostas e produzidas, "seu ser é distinto da substância ou essência dos efeitos, e porque seu ser não é como o das coisas geradas e corruptíveis" (BRUNO, 1958a, p.

8 Cf. o comentário de Michele Ciliberto (1999, p. 54-55) sobre a indiferença de Bruno em relação à temática da *dignitas humanas* e da ausência de hierarquia ontológica entre alma humana e animal.

234); é causa intrínseca na medida em que é ato de sua operação, opera a partir de si mesmo, por assim dizer, no interior da matéria e forma originárias, de dentro para fora, pois fora dele não há nada.

É necessário comentar como Bruno entende causa e princípio, conceitos fundamentais de seus diálogos *De la causa*. Apenas Deus é causa e princípio do universo e apenas nele ambos se identificam, de modo que "entendemos uma mesma coisa com razões diversas", o que não ocorre nos acidentes. Ser princípio é ser intrínseco, anterior a todas as coisas e permanecer no efeito, ser causa é ser extrínseco (causa eficiente) e diferente daquilo que é seu efeito. Princípio é aquilo que concorre intrinsecamente à constituição da coisa e permanece no efeito, causa é aquilo que concorre à produção das coisas extrinsecamente e tem o ser fora da composição" (Cf. BRUNO, 1958a, p. 230-231). Jacobi, parafraseando e traduzindo *De la causa*, explica:

> Logo se descobre que realmente existe uma diferença, embora a confusão entre ambas as expressões ocorra com frequência**.** *Princípio* é o fundamento *intrínseco* de uma coisa, a origem de sua existência possível; *causa é* seu fundamento *extrínseco*, origem de sua existência real e atual. O princípio permanece no efeito e conserva a coisa na sua essência. Nesse sentido, diz-se que matéria e forma se unem uma à outra e se sustentam mutuamente. A causa, ao contrário, está fora do efeito e determina a existência extrínseca das coisas com as quais ela se relaciona, como o instrumento com a obra, o meio com o fim (JWA, 1998, p. 185).

Para Jacobi, importa salientar a divergência entre Bruno e Espinosa a esse respeito. Pelas palavras que escolhe para traduzir e explicar os argumentos nolanos em *De la Causa*, nota-se que ele quer deixar claro que Bruno entende *princípio* (razão lógica intrínseca *da possibilidade*) e *causa* (razão extrínseca *da existência real* e *atual*) como coisas distintas, embora coincidentes em Deus – e apenas nele.

> *Dicsono*. Agora dizei-me a propósito da natureza, qual é a diferença entre causa e princípio?
> *Teófilo*. Ainda que às vezes um seja usurpado pelo outro, todavia, falando propriamente, nem tudo que é princípio, é causa, porque o ponto é princípio da linha, mas não é a causa dela; o instante é princípio da operação; o termo *de onde* é princípio do movimento e não causa do movimento; as premissas são princípios da argumentação, mas não são causa dela (BRUNO, 1958a, p. 230).

Stephan Otto comenta um aspecto interessante a respeito desse problema. Bruno teria aprendido com Duns Scotus que há duas ordens de predicação, a da *identidade*, que se refere apenas a Deus (o indiferente) e a da *diferença*, que se refere às coisas criadas. De acordo com ele, "este seria o pano de fundo 'dualista' teórico-ordenador e predicativo-lógico do monismo bruniano..." (OTTO, 2004, p. 119-120) De fato, o monismo e animismo nolano da matéria retém esse "dualismo" das duas ordens de predicação, inseridas num universo que, contudo, se pretende uno.

Ao contrário, na doutrina espinosana Jacobi enxerga a identidade plena entre princípio e causa (possibilidade e existência real) não apenas em Deus, mas em todos os modos finitos ou infinitos da *causa imanente eficiente,* que elimina qualquer vestígio daquela distinção inicial entre possível e real ou formal e atual. Eis aí sua significativa distância em relação a Bruno.

Deste modo, como veremos adiante, não se pode afirmar que em Bruno haja, como em Espinosa, equivalência entre ordem e conexão das coisas e ordem e conexão das ideias (ordem lógica-possível e real-atual), que Deus e o universo sejam absolutamente cognoscíveis. Não muito diferente de Descartes e de sua fórmula *causa sive ratio* traduzida também como uma *causa aut ratio* (cf. nota 13), Bruno propõe a junção de princípio e causa *apenas* em Deus. Poderíamos dizer que Bruno e Espinosa estão de acordo quanto à indeterminação de Deus, porém não quanto às

coisas particulares. Se em Bruno parecem existir duas ordens predicativas, a identidade no Uno e a diferença nas coisas, para Espinosa a união *causa sive ratio* é universalmente válida e, por isso, conhecer a razão é o mesmo que conhecer a causa.

MATÉRIA E FORMA

De acordo com a leitura de Jacobi, desde sempre os filósofos tentaram em vão derivar os atributos do ser pensante dos atributos do ser corpóreo. Descartes não chegou mais longe, já que a dificuldade de unir alma e corpo permanece e, na verdade, o dualismo é ainda mais acentuado em seu edifício filosófico, pois pressupõe um dualismo *substancial* entre pensamento e extensão. É na unicidade necessária entre matéria e forma, comum a Bruno e a Espinosa, que Jacobi reconhece a tentativa de suprimir esse antigo dualismo segundo o princípio: *matéria sem forma e forma sem matéria são duas coisas igualmente impensáveis, logo sua unificação deve ser sempre essencial e necessária*.

> Aí surgiu Espinosa com seu Ἓν καὶ Πᾶν e tentou reduzir os *duo quaerenda*, cuja unificação havia colocado os filósofos antes dele, sem exceção, em muitos embaraços, a um único princípio, a saber: *matéria sem forma e forma sem matéria são duas coisas igualmente impensáveis, logo sua unificação deve ser sempre essencial e necessária*. Porém, já que a substância, que só pode ser uma, deve ser pensada como absolutamente primeira, então sua forma essencial, isto é, seu modo de ser, também deve ser pensado assim. Dessa primeira matéria e de sua forma surgem imediatamente as coisas singulares com seus conceitos de modo natural, isto é, necessário e mecânico (JWA, 1998, p. 250).

O princípio que Bruno inaugura em sua filosofia é o da matéria substancial, potencialidade infinita que gera as formas *a partir de si mesma*

e não as recebe de fora, contrapondo-se frontalmente a Aristóteles e à sua noção de matéria, designada por Dicsono em *De la Causa* como *prope nihil*, potência pura, nua, sem ato, sem virtude e perfeição (Cf. BRUNO, 1958a, p. 307). De fato, na *Metafísica*, o ato é anterior à potência quanto à substância, já que potência pode ser ou não ser, e a matéria é listada como substância apenas quando unida à forma. Por essa razão, Bruno refuta a noção de matéria aristotélica, potência pura que jamais será em ato senão enquanto união de forma e matéria (sínolo), porque para Aristóteles "a matéria é sempre a mesma e imutável, e é aquela *ao redor da qual e na qual* está a mudança e não *aquela que se modifica*" (BRUNO, 1958a, p. 307) ou porque pensava que os contrários não pudessem convir atualmente a um mesmo sujeito (Cf. BRUNO, 1958a, p. 340). Bruno define matéria como potência ativa *e* passiva que gera as formas no seu interior, como "aquela que se modifica" e não aquela "na qual está a mudança". A diferença essencial se encontra na própria frase de Aristóteles: "Toda potência é, ao mesmo tempo, potência de ambos os contrários. De fato, o que não tem potência de ser não pode existir em parte alguma, enquanto tudo o que tem potência pode também não existir em ato" (ARISTÓTELES, 2002, 1050 b 5-25, p. 423). Bruno aceitaria apenas a primeira parte dessa definição, deve existir uma potência e um ato conjuntos para que algo seja, porém, a segunda parte, a conclusão aristotélica é rejeitada: poder ser não implica um não ser, não existem contingentes-possíveis que não venham a ser.

A reformulação nolana do conceito de potência, não como algo que pode vir a ser ou não vir a ser (não existe contingência), mas como *poder ser feito*, propicia sua identificação com a forma, com *o poder fazer*, "porque a possibilidade absoluta pela qual as coisas são em ato, podem ser, não é anterior à atualidade nem tampouco posterior a ela" (BRUNO, 1958a, p. 281), isto é, o possível deve sempre existir, ou ainda, possibilidade e atualidade são indiferentes em Deus. Nisso, Bruno se afasta radicalmente de Aristóteles, segundo o qual o ato é anterior à potência pela substância. É importante observar que a matéria é sempre animada, não é pensada

como substrato bruto que recebe as formas possíveis nem como potência de existir, mas como *poder* ou *força* passiva. "Assim, a uma potência ativa tanto de coisas corpóreas quanto de coisas incorpóreas, isto é, a um ser tanto corpóreo quanto incorpóreo, corresponde uma potência passiva tanto corpórea quanto incorpórea e um poder ser, tanto corpóreo quanto incorpóreo" (BRUNO, 1958a, p. 314).

Em *De la causa*, a noção de matéria ganha espaço em detrimento da de forma, sobretudo devido à necessidade de defendê-la daqueles que a tomam como imperfeição, e Bruno se esforça para argumentar que, se há uma forma ativa, um *ato puro e absoluto* que informa, deve necessariamente haver uma matéria, uma *potência pura e absoluta* que viabiliza o ato; *poder fazer* implica necessariamente *poder ser feito*, forma implica necessariamente matéria. Nisso consiste a finalidade da filosofia, o ensinamento que a musa nolana pretende revelar:

> Poderíeis, portanto, elevar-vos ao conceito (...) da alma do mundo, de como é ato de tudo e potência de tudo, e é inteira em tudo; donde enfim (dado que existem inúmeros indivíduos) cada coisa é una; e conhecer essa unidade é o escopo e o fim de todas as filosofias e contemplações naturais (...) (BRUNO, 1958a, p. 308).

Espinosa deixa entrever uma relação análoga entre potência e ato ou atividade e passividade. Ele afirma categoricamente que passividade é uma imperfeição (limitação da ação) e a atribui apenas aos modos finitos, contudo existe uma passividade perfeita, aquela passividade na qual agente e paciente são idênticos. Se Deus age apenas por e em si mesmo e padece apenas por e em si mesmo, tal passividade é uma perfeição, pois ele não padece de outro, de algo que lhe seja externo, isto é, passividade e atividade se identificam. "Ademais, de um agente que age em si mesmo jamais se pode dizer que tenha a imperfeição de um paciente, já que ele não padece

de outro... Porém, dado que esse [agente] é uma causa imanente, quem ousaria dizer que é imperfeito na medida em que padece de si mesmo?" (ESPINOSA, 2017a, *KV*, p. 61). Nos modos, por outro lado, agente e paciente são distintos, o que constitui sua verdadeira imperfeição e limitação e, simultaneamente, seu *conatus*.

Embora muito se tenha dito, com razão, sobre a impossibilidade de identificar a noção de matéria/forma bruniana com a espinosana de pensamento/extensão, há uma semelhança que lhes subjaz. De fato, matéria em Bruno não significa extensão e forma não significa pensamento; afirmar essa conformidade seria dar um salto e negligenciar as diferenças patentes entre os dois pares conceituais. Na compreensão de Mignini, a discrepância essencial se encontra no contexto histórico em que ambos se situam; Bruno deve responder majoritariamente à noção aristotélica de forma/matéria e Espinosa à noção cartesiana de pensamento/extensão (Cf. MIGNINI, 2007b, p. 250-251). Para Aristóteles, forma e matéria não poderiam ser inerentes a um mesmo sujeito, por isso são distintas e originárias, para Descartes extensão e pensamento são substancialmente distintos e unificados apenas de maneira problemática.

Embora os dois termos da equação não sejam iguais em seu conteúdo, o problema fundamental de Bruno e Espinosa é praticamente o mesmo: dois princípios que não se identificam, são originariamente distintos, porém devem ser unificados se não queremos sustentar um dualismo radical. Ou o mesmo problema formulado diversamente: como unificar dois princípios dualistas que nada têm em comum em um único princípio, no qual ambos convirjam? Bruno afirmará a unicidade de forma e matéria no Uno e Espinosa, a unicidade dos atributos pensamento e extensão em uma única substância. É precisamente dessa concordância que fala Jacobi no excerto acima quando identifica o princípio da unificação necessária e essencial entre matéria e forma em Bruno e em Espinosa, isto é, aquilo que há em comum nas denominadas filosofias do *hen kai pan*: um certo monismo.

Consequentemente, a indiferença entre matéria e forma no Uno bruniano que é tudo possibilita a homogeneização do real (sensível e suprassensível, corpóreo e incorpóreo) e a supressão do dualismo. "Assim, a uma potência ativa tanto de coisas corpóreas quanto de coisas incorpóreas, isto é, a um ser tanto corpóreo quanto incorpóreo, corresponde uma potência passiva tanto corpórea quanto incorpórea e um poder ser, tanto corpóreo quanto incorpóreo" (BRUNO, 1958a, p. 302-303). A hierarquia do cosmo é definitivamente suprimida, Deus não está fora do mundo criado e, portanto, não existem mais dois planos distintos que devem ser articulados.

Segundo explica Jacobi, Espinosa identifica o plano lógico e ontológico (real), afirmando na *Prop. VII* da segunda parte da *Ética* que "a ordem e conexão das ideias é a mesma que a ordem e conexão das coisas" (ESPINOSA, 2015, p. 135) e, com isso, afasta o dualismo cartesiano, visto que a dita substância pensante e extensa são uma única coisa, compreendida ora sob um atributo de Deus, ora sob o outro – relembremos as palavras de Bruno sobre a relação matéria/forma: "entendemos uma mesma coisa com razões diversas". A imanência do finito no infinito, do efeito na causa, viabiliza um sistema absolutamente coerente em sua interioridade e, como exprime o próprio Jacobi, logicamente irrefutável do ponto de vista da pura metafísica; o que não significa que devemos necessariamente aceitá-lo. Jacobi de fato o refutará de uma perspectiva externa a ele e a partir das consequências que acarreta: um ateísmo sobretudo metafísico e filosófico. A ideia de que o espinosismo seria o sistema mais coerente e irrefutável "pelo lado lógico do uso do entendimento" (JWA, 1998, p. 347) foi tão difundida e repetida tantas vezes, que virou um verdadeiro *topos*, a ponto de a filosofia espinosana ser tomada pelo idealismo como exemplo do mais perfeito dogmatismo, coerente e bem-acabado do ponto de vista da filosofia do objeto.

A tese fundamental de Jacobi é: Espinosa faz coincidir dois planos distintos, *princípio e consequência* (lógica) com *causa e efeito* (realidade/atuali-

dade). Dada essa identificação entre lógica e realidade, a razão da existência sempre equivalerá à causa real que a coloca na existência, portanto Deus, enquanto única substância cuja essência envolve existência, é causa de si e de todos os seus efeitos, é princípio e causa ao mesmo tempo, garante a adequação e veracidade das *coisas* e das *ideias*. Com isso, suprime-se a distinção entre possível e atual, e a filosofia espinosana pode afirmar aparentemente sem problemas que aquilo que não existe não é um contingente real (algo que pode existir ou não existir), mas é impossível. Não podemos afirmar a possibilidade lógica de algo que nunca chegue à existência, todo possível deve existir.

Se há uma equivalência entre lógica e realidade, ordem das ideias e ordem das coisas, uma ideia verdadeira será sempre a concordância com seu ideado. Chaui formula muito bem o problema do erro, constatando que não há espaço para a dúvida ou para a falha na filosofia espinosana, pois não existe *hiato* entre ideia e ideado (Cf. CHAUI, 2016, p. 248-249). Afinal, conhecemos como Deus conhece, já que participamos do intelecto divino pelo atributo pensamento. Eliminando a noção tradicional de representação, que supõe uma separação entre sujeito e objeto ou entre causa e efeito,[9] Espinosa pode descrever a ciência intuitiva como o conhecimento imediato de uma essência particular na sua imanência à essência do atributo correspondente; o conhecimento da causa de uma essência particular no atributo divino, consequentemente o conhecimento de Deus, em uma operação que remete à denominada consequência simples (*akoluthesis amesos*), na qual o silogismo é simples e imediato, isto é, do antecedente segue imediatamente o consequente sem um termo médio (Cf. JUNGIUS, 1984, p. 115). Vale dizer que a palavra grega *akoluthesis* é equivalente ao termo latino *consecutio* ou consequência (em alemão: *Folge*), pensada como

9 Assim como causa e efeito eram tradicionalmente pensados como diferentes, também os dois termos em uma representação. Já que esse desnível desaparece em Espinosa, está garantida a concordância entre pensamento e realidade e, desse ponto de vista, nada afeta a adequação e veracidade do conhecimento intuitivo.

consequência de uma razão formal-lógica (princípio) e diferente de causa e efeito (real). Em resumo, na doutrina espinosana essa diferença se torna uma identidade; dizer a razão é o mesmo que dizer a causa; o princípio (lógico) de uma essência particular é idêntico à causa (real) dessa essência no atributo de Deus.

Essa interpretação é um dos aspectos centrais das *Cartas* (explicitada sobretudo no *Apêndice VII*) e se enraizou de modo surpreendente na discussão da época, tanto que podemos ler no *Dicionário* de Kirchner e Michaëlis: "Além disso, diferencia-se no vocabulário filosófico razão e consequência (*Grund und Folge*) de causa e efeito (*Ursache und Wirkung*). Os primeiros conceitos caracterizam uma relação de pensamento, os últimos, uma relação real" (KIRCHNER; MICHAËLIS, verbete *consequência*, 1907, p. 203). A distinção entre ambos já havia sido enfatizada por C. Wolff a partir de Leibniz, mas é com a leitura de Jacobi do espinosismo que a necessidade de diferenciá-los ganha força – a razão suficiente e sua relação com a causalidade serão objeto de constantes discussões e reformulações na filosofia alemã posterior, por exemplo em Schopenhauer ou mesmo Heidegger.

Bruno está longe de afirmar algo semelhante, porém esclarece que o caminho mais adequado para o conhecimento de Deus ou do Uno não é o *a posteriori* mediante os sentidos e as coisas particulares (pois são os efeitos mais distantes dele) que pouco a pouco conduzem a noções gerais, mas sim o caminho de descida do Uno ao múltiplo particular. A pergunta, contudo – como conhecer o Uno com nosso intelecto limitado? –, permanece sem resposta clara nos diálogos *De la Causa*.

Embora tudo dependa do Uno, não há uma relação entre ele a natureza que permita derivar *necessariamente* do conhecimento de um o conhecimento do outro, dado que percebemos o Uno nas coisas particulares apenas como vestígio, tal como quem vê uma estátua, não vê necessariamente o escultor, quem vê o retrato de Helena, não vê necessariamente Apele, apenas o efeito da operação de Apele, insuficiente para dar a co-

nhecer seu ser absoluto. "Eis, portanto, por que não podemos conhecer nada da substância divina, senão por meio de vestígios, como dizem os platônicos, [...] seja porque é infinita, seja por estar muito distante daqueles efeitos que são o último termo do percurso de nossa faculdade discursiva" (BRUNO, 1958a, 227).

Porém, diante desse problema, Bruno não afirma expressamente que o conhecimento moral e teológico de Deus bastaria, como acredita Stephan Otto.[10] Dicsono, interlocutor de Bruno, de fato afirma essa tese, mas em seguida é Teófilo (representante do próprio Bruno) quem observa que também são digníssimos de elogio aqueles que se esforçam para conhecer o princípio e a causa, considerados enquanto são a natureza mesma ou reluzem no seio dela. De fato, se não fosse assim, se o único conhecimento admissível do Uno fosse moral e teológico, os próprios diálogos em *De la Causa* perderiam seu sentido, já que discorrem sobre o Uno enquanto princípio e causa de todas as coisas.

Embora o conhecimento do Uno não seja realizado plenamente, parece haver uma aproximação possível e contínua dele. Afinal, o escopo da filosofia nolana é o Uno, "porque como quem não entende o uno, não entende nada, assim quem entende verdadeiramente o uno, entende tudo; e quem mais se aproxima da inteligência do uno, mais se aproxima da apreensão do todo" (BRUNO, 1958a, 342). Uma interpretação verossímil é diferenciar o conhecimento do Uno enquanto é tudo que pode ser (o universo inteiro na sua multiplicidade particular ou a ordem predicativa da

10 Stephan Otto cita as palavras de Dicsono (*De la Causa*) como se fossem definitivas para mostrar a divergência entre Bruno e Espinosa a respeito do conhecimento do mundo e de Deus, isto é, para mostrar — corretamente — que Bruno não afirma uma ordem do conhecimento equivalente à ordem das coisas. Porém, existe um exagero, já que Bruno mostra na sequência que não são repreensíveis, mas dignos de louvor, aqueles que se esforçam para conhecer o primeiro princípio e causa não apenas em sentido moral. Cf. OTTO , 2004, p. 118.

diferença), inatingível para o homem, porém aproximativo, e o conhecimento alcançável do Uno apenas enquanto *indiferença* (ordem predicativa da identidade), união necessária de matéria e forma, causa e princípio – isto é, a tese mesma de sua obra *De la Causa*.

LIBERDADE E NECESSIDADE

Aproximamo-nos finalmente do tema no qual a afinidade entre Bruno e Espinosa é inegável, da polêmica coincidência entre liberdade e necessidade, ou melhor, da definição de liberdade como necessidade de sua própria natureza e necessidade como necessidade de outrem. Essa noção de liberdade aparece como uma nova alternativa à *libertas indifferentiae*, a escolha livre por algo ou por seu oposto, e à *necessidade hipotética* leibniziana, escolha do melhor segundo o princípio de razão. Como muito já foi dito a esse respeito, em Deus liberdade e necessidade se amalgamam, porque ele é o único ser que não depende de outro e existe apenas pela necessidade de si, ou sua ação corresponde à sua potência. Decorrem disso algumas consequências importantes para ambos os autores: 1. a necessidade do universo e ausência de contingência; 2. a identificação entre vontade, intelecto, potência e ato; 3. a ausência de substancialidade nas coisas particulares ou acidentes.

É patente por si mesmo que, como tudo segue da necessidade da natureza de Deus, o mundo será sempre o mesmo e não haverá nada contingente nele, *Quid est quod est? Ipsum quod fuit. Quid est quod fuit? Ipsum quod est. Nihil sub sole novum*,[11] pergunta Bruno. Da união indissociável entre potência e ato ou de sua indiferença conclui-se que Deus não pode

11 "O que foi, será/o que se fez, se tornará a fazer:/nada há de novo debaixo do sol." Palavras de Salomão (Eclesiastes 1:9) reproduzidas por Bruno (1958, p. 246-247) em *De la causa, principio et uno*..

fazer outra coisa senão aquilo que faz, não pode ser outro senão aquele que é, não pode querer outra coisa senão aquilo que quer, consequentemente não há contingência em sua operação ou ação (BRUNO, 1958b, 383-384). Por isso, se ele não pode fazer senão aquilo que quer e querer senão aquilo que faz, vontade, ato, potência significam o mesmo e não se distinguem nele.

Espinosa é mais radical ao eliminar por completo a vontade da substância única. Já que não existe um antes e depois em Deus, um momento no qual pudesse ter escolhido decretar a criação do mundo de uma certa maneira e não de outra (contingente ou possível), tudo é necessariamente posto no mesmo ato em que Deus põe a si mesmo, caso contrário algo surgiria do nada.[12] Argumentando de maneira muito similar a Bruno, lemos nos *Pensamentos metafísicos*:

> Ora, como não existe em Deus nenhuma inconstância nem mudança (pela prop. 18 e corol. da prop. 20 da parte 1), ele deve ter decretado desde toda a eternidade que fossem produzidas as coisas que agora produz; e como nada é mais necessário que exista do que aquilo que Deus decretou que haveria de existir, segue-se que a necessidade de existir esteve em todas as coisas criadas desde toda a eternidade. E não podemos dizer que elas são contingentes porque Deus podia ter decretado algo diferente; pois, como na eternidade não se dá nem quando nem antes nem depois, nem qualquer afecção de tempo, segue-se que Deus nunca existiu antes daqueles decretos para que pudesse decretar algo diferente (ESPINOSA, 2017b, *CM*, P. I, cap. III, p. 211).

12 "Dizeis que se pode ver o que pertence à natureza de uma coisa que não é [existe]: isto é verdade *quo ad existentiam* [a respeito da existência], mas de modo algum *quod ad essentiam* [a respeito da essência]. E aí reside a diferença entre criar e gerar. Criar é pôr uma coisa quod *ad essentiam et existentiam simul* [simultaneamente quanto à essência e quanto à existência]; mas gerar, em troca, é quando a coisa surge *quod ad existentiam solum* [somente quanto à existência]. Daí que agora não haja na Natureza criação alguma, mas somente geração" (ESPINOSA, 2017a, p. 55-56).

A antiga noção de liberdade como *libertas indifferentiae* ou decisão livre é, assim, substituída pela "necessidade livre" ou "necessidade fatal" de existir unicamente pela necessidade de sua natureza.[13] As coisas singulares não são absolutamente livres, já que não agem apenas segundo as leis de sua própria natureza, logo com liberdade perfeita. "Deus, que só age e pode agir pela mesma razão pela qual ele é e que é apenas por si mesmo, possui, por conseguinte, liberdade absoluta" (JWA, 1998, p. 78), diz Jacobi por meio de seu Espinosa fictício nas *Cartas*. Ainda que o homem participe da liberdade, ela não é

> a faculdade quimérica de poder querer, pois o querer só pode estar na vontade que é, e atribuir a um ser um poder de poder querer é o mesmo que atribuir a ele um poder de poder ser, em virtude do qual caberia apenas a ele se dar a existência atual. A liberdade do homem é a própria essência do homem, é o grau de seu poder ou da força pela qual ele é o que é. Na medida em que age apenas segundo as leis de seu ser, ele age com liberdade perfeita (JWA, 1998, p. 78-79).

Porque para Espinosa a ação sempre antecede a reflexão, que é apenas o "progresso da ação", isto é, "sabemos à medida que fazemos" (JWA 1998, p. 84). A precedência da ação se explica pela ausência de causas finais no sistema espinosano, de um fim que determine uma ação antes que ela ocorra, que seja seu início ou sua direção. A tarefa que Jacobi propõe a si mesmo é, por um lado, sustentar a existência de causas finais e da vontade livre, de um Deus extramundano e, por outro, explicar Espinosa em sua própria coerência lógico-metafísica aparentemente irrefutável. Esse aparente paradoxo é o eixo das *Cartas*.

13 Cf. o comentário explícito de Espinosa (2007, p. 1483-1485) sobre o tema em carta a Schuller, carta 74.

Através da reformulação da noção de liberdade, da igualdade entre lógica e real, conhecimento e realidade, da noção de causa eficiente imanente, torna-se possível explicar o mundo de forma exclusivamente mecânica ou natural, prescindindo de causas finais ou ocultas. Poderíamos dizer, em um primeiro momento, que o sistema espinosano é absolutamente transparente e sem arestas. Em virtude disso, entendemos por que ele encontrou tantos admiradores e adeptos na Alemanha de então e, em contrapartida, tantos adversários – independentemente da posição escolhida, todos tiveram de se confrontar com ele.

Todo esforço de Jacobi, ainda mais evidente em seu diálogo *David Hume sobre a crença* (1787), será o de separar os dois fios dessa trama, do plano lógico e do real, mostrar que a geração das coisas existentes não é idêntica à geração dos conceitos e que, consequentemente, a ordem e conexão das coisas não é a mesma que a ordem e conexão das ideias. Esse desnível é necessário e impede não apenas que se postule um princípio imanente-monista, mas também um idealismo, chamado de *espinosismo às avessas*, pois, enquanto antípoda do espinosismo, desloca aquilo que Espinosa atribuía apenas a Deus para o sujeito (considerado agora como *causa sui*), transforma a relação entre sujeito e objeto na representação em uma pura *construção* do sujeito e a causalidade em um princípio subjetivo.

Jacobi combate de maneira enfática o pressuposto da completa inteligibilidade do mundo, que não pode ser homogêneo, monista nem sequer explicado mecanicamente. Sua proposta foi frequentemente criticada como antifilosófica por vários de seus contemporâneos, porque o novo lugar atribuído àquela certeza ou verdade que é "índice de si mesma e do falso" é o lugar da *crença* e do *sentimento*, os quais não se deixam conduzir ou reduzir à explicação causal mecânica nem são esgotados por ela. O dito aspecto "antifilosófico" é evidente sobretudo na conclusão de Jacobi no apêndice VII das *Cartas*: *não pode haver uma filosofia natural do suprassensível*. Há um *hiato* intransponível entre sensível e suprassensível para o homem, e mesmo que este hiato seja a causa da dúvida, como diz Chaui, ainda assim

é melhor duvidar, permitir o erro e a discordância entre sistemas de pensamento do que tudo explicar e fomentar a ilusão que domina a história da filosofia moderna de que o intelecto é capaz de construir o próprio mundo ou transformar seu mundo subjetivo em um mundo real-objetivo, ou ainda, unir real e ideal.

Resulta disso que a filosofia não pode mais ser pensada como um sistema, como unidade entre conhecimento (científico) e verdade ou como unidade do saber baseada em um princípio de identidade, pois o verdadeiro escapa ao conhecimento intelectual sempre *mediato* e se explicita somente *imediatamente* no sentimento, como *fato*. Jacobi certamente admite que o conhecimento especulativo possa confirmar e explicitar a verdade da crença, porém nunca fundá-la, como em geral se pretendeu. Não há conhecimento conceitual adequado, claro e distinto, ou intuição *intelectual* do suprassensível. O incondicionado jamais será expresso em si através do condicionado, pois para nós está fora de qualquer relação natural com a natureza – mesmo que a natureza condicionada esteja fundada no incondicionado – e o entendimento é absolutamente incapaz de compreendê-lo.

> O natural, ou o universo, não pode advir ou ter advindo do sobrenatural de outro modo senão de um modo *sobrenatural*.
> E, além disso: como tudo que está fora da relação do condicionado, do *naturalmente mediato*, também está fora da esfera de nosso conhecimento distinto e não pode ser entendido por conceitos, então o sobrenatural não pode ser admitido por nós de outro modo senão como nos é dado, a saber, como *fato – isso é!* (JWA, 1998, p. 261).

Em resumo, explicar naturalmente o supranatural por meio de conceitos é dar condições ao incondicionado e transfigurá-lo para que o possamos compreender, construir e dominar no pensamento. Disso deriva inevitavelmente um fatalismo e um ateísmo conceitual-filosófico que

segue certa tendência histórica, passa por Espinosa, chega ao idealismo fichtiano, no qual o homem toma o lugar de Deus, e perpassa os diversos sistemas da época. Estamos diante de uma tendência muito bem descrita por Mignini ao explicitar o uso – aliás, muito original e frutífero – que se fez do espinosismo na filosofia alemã do século XVIII e XIX: "... procurou-se, todavia, com poucas exceções, transformar a substância em sujeito, a estrutura em espírito, atribuindo novamente consciência à *natureza naturante* e não, como Espinosa queria, apenas à *natureza naturada*," (MIGNINI, 2007a, p. 194) porque, valendo-me das palavras de Schelling, "o Absoluto em nós é muito mais concebível do que qualquer outra coisa, mas é inconcebível como saímos do Absoluto para, pura e simplesmente, opor algo a nós" (SCHELLING, 1984, p. 19). O niilismo, substituto do antigo fatalismo espinosano e atribuído por Jacobi a Fichte, é precisamente a união da *natureza naturante* e *natureza naturada* no *eu*.

Portanto, sistemas absolutamente divergentes encontram algum ponto comum que transcende a mera letra ou o mero texto, mas cujo espírito indica suas afinidades e uma dinâmica interna semelhante. Bruno, Espinosa, Fichte ou Schelling, Jacobi vê neles os desdobramentos da história da filosofia baseados num princípio único do qual todo o resto deriva de modo imanente – seja ele o Uno, Deus, o Eu ou o Indiferente – e nas perpétuas tentativas de resolver aquele hiato necessário e instransponível entre conhecimento e verdade, ideal e real, lógica e realidade.

Ele rejeita esse caminho e busca um outro que, não obstante possa parecer "menos filosófico" para alguns, é uma maneira fértil e ousada de pensar o que é filosofia e de propor um novo estatuto de certeza que – como fez Espinosa em seu contexto – seja índice de si mesma, mas se oponha ao modelo ou à hegemonia da ciência e às suas pretensões de exatidão e completude.

"HEN KAI PAN" PHILOSOPHIES: GIORDANO BRUNO AND SPINOZA READ BY F. H. JACOBI

ABSTRACT: The so-called *hen kai pan* philosophies had a vital role in German thought in 17th and 18th century, foremost due to how F. H. Jacobi interpreted them in *Concerning the Doctrine of Spinoza in Letters to Herr Moses Mendelssohn* (1785). Spinoza and Giordano Bruno are most representative of this way of thinking, and their philosophies lay the foundation of a new possible articulation between cause and reason, world and God. Jacobi identifies in both of them the model of the maximal intellectual coherence attainable by philosophy, an immanent monism of which logical consistency cannot be disputed inside its own system with the weapons of pure metaphysics. On the other hand, Jacobi distinguishes in the indeterminate principle, common to these doctrines, an endorsement of a harmful inclination in the history of philosophy that leads up to Fichte's idealism and Schelling's philosophy, that is, to the union between *natura naturans* and *natura naturata* in the I.

KEY-WORDS: Giordano Bruno, Spinoza, Jacobi, *hen kai pan*, cause and reason, matter and form.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

ARISTÓTELES (2002), *Metafísica*. Ensaio introdutório, texto grego com tradução e comentário de Giovanni Reale. São Paulo: Loyola.

BRUNO, G. (1958a), *De la causa, principio et uno*. In: *Dialoghi italiani. Dialoghi metafisici e dialoghi morali*. Firenze: Sansoni.

_____. (1958b), *De l'infinito, universo e mondi*. In: *Dialoghi italiani. Dialoghi metafisici e dialoghi morali*. Firenze: Sansoni.

CARRAUD, V. (2002), *Causa sive ratio. La raison de la cause, de Suarez a Leibniz*. Paris: Puf.

CHAUI, M. (2016), *Nervura do real. Imanência e liberdade em Espinosa*, vol. II.

São Paulo: Companhia das Letras.
CILIBERTO, M. (1999), *Umbra profunda. Studi su Giordano Bruno*. Roma: Edizioni di storia e letteratura.
ESPINOSA. (2007), *Spinoza, Opere*. Tradução de Filippo Mignini. Milão: Mondadori.
_____. (2015), *Ética*. Tradução Grupo de Estudos Espinosanos. São Paulo: Edusp.
_____. (2017a), *Breve Tratado*. Tradução de Emanuel da Rocha Fragoso e Luís César Oliva. Belo Horizonte: Autêntica.
_____. (2017b), *Princípios da filosofia cartesiana e Pensamentos metafísicos*. Tradução de Homero Santiago. Belo Horizonte: Autêntica.
_____. (2004), *Tratado da reforma da inteligência*. Tradução de Lívio Teixeira. São Paulo: Martins Fontes.
[JWA]: F. H. Jacobi, Werke. Gesamtausgabe, hrsg. von Klaus Hammacher, Walter Jaeschke. Hamburg: Meiner, Stuttgart: Frommann-Holzboog.
_____, (1998), Vol. 1,1: *Schriften zum Spinozastreit*.
_____. (2004), Vol. 2,1: *Schriften zum Transzendentalen Idealismus*; 2,2: *Anhang*, hrsg. von Walter Jaeschke, Irmgard-Maria Piske, unter Mitarbeit von Catia Goretzki.
_____. (2000), Vol. 3: *Schriften zum Streit um die gottlichen Dinge und ihre Offenbarung und Anhang*, hrsg. von Walter Jaeschke.
JUNGIUS, J. (1984), *Logica Hamburgensis*. Hamburg: 1638. Trad. francesa de François Muller. Tese apresentada na Université de Metz, vol. 1.
KIRCHNER, F; MICHAËLIS, C. (1907), *Wörterbuch der Philosophischen Grundbegriffe*. Leipzig.
MIGNINI, F. (2007a), *L'Etica di Spinoza. Introduzione alla lettura*. Roma: Carocci.
_____. (2007b), Spinoza e Bruno. Per la storia di una questione storiografica. In: *Spinoza: ricerche e prospettive per una teoria dello spinozismo in Italia. Atti delle giornate di studio in ricordo di Emilia Giancotti*. Napoli: Bibliopolis.
OTTO, S. (2004), Spinoza ante Spinozam? Jacobis Lektüre des Giordano Bruno im Kontext einer Begründung von Metaphysik. In: *Friedrich Hein-*

rich Jacobi. Ein Wendepunkt der geistigen Bildung der Zeit. Meiner: Hamburg.
SCHELLING. (1984), Cartas filosóficas sobre o dogmatismo e o criticismo. Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho. In: *Schelling. Os Pensadores.* São Paulo: Abril Cultural.

A ESPECIFICIDADE DOS AFETOS DIRECIONADOS A OUTROS SERES AFETIVOS NO LIVRO III DA *ÉTICA* DE ESPINOSA

Vinícius Xavier Hoste

Doutorando, Universidade Federal de São Carlos,

São Carlos, Brasil

vini17hoste@gmail.com

RESUMO: O livro III da *Ética* de Espinosa se dedica à definição dos afetos. Dentro dessa definição o outro desempenha um papel importantíssimo, mesmo se, inicialmente, ele parece estar ausente. Espinosa começará sua definição falando de afetos direcionados a coisas e não necessariamente a outros sujeitos afetivos. Todavia, isso não significa que o outro não seja importante para a teoria de Espinosa, pelo contrário, a partir da proposição 21 desse livro ele faz sua aparição, trazendo novos elementos à teoria dos afetos e, principalmente, apontando para uma via de mão dupla, mostrando-nos que, se por um lado, as relações interpessoais podem ser de amor, por outro, o ódio estará presente, ou seja, essa relação pode se revelar tanto harmoniosa quanto conflitante. É justamente esse o caminho que gostaríamos de iluminar neste artigo, explicitando assim como a entrada do outro na teoria dos afetos de Espinosa lhe confere novas nuances, novos caminhos, novas possibilidades.

PALAVRAS-CHAVE: Espinosa, afetos, paixão, alteridade, outro, conflitos.

INTRODUÇÃO

No livro III da *Ética* – intitulado "A origem e a natureza dos afetos" – Espinosa se dedica à definição dos afetos. Inicialmente, tais afetos não serão necessariamente destinados a outra pessoa, pelo contrário, desde a descrição de sua formação mais fundamental até suas associações primárias, os afetos serão mostrados como relativos a coisas em geral, a coisas neutras que permanecerão indiferentes à natureza dos afetos que lhes serão destinados. Com efeito, como explica Marilena Chaui (2011, p. 86), isso se dá porque Espinosa concebe o ser humano enquanto um ser que está necessariamente em relação com tudo que o rodeia, de modo que não somente outros seres humanos, mas tudo que está a sua volta pode funcionar como causa, como força que atua afetivamente sobre ele.

Com isso, não apenas outras pessoas, mas também animais e objetos inanimados podem despertar afetos nas pessoas. Isso não significa, todavia, que os afetos direcionados a outros seres humanos não serão objeto da reflexão espinosana; no entanto, será somente a partir da proposição 21 do livro III que tais afetos serão tematizados diretamente pelo autor. Apesar dessa tardia aparição, os afetos para com os outros não serão menos importantes, longe disso, eles abrem um novo campo de reflexões, mostrando como os objetos dos afetos não serão sempre impassíveis a eles, mas poderão também mostrar-se suscetíveis a provar e provocar afetos, quer dizer, eles serão muitas vezes "sujeitos afetivos".

Diante disso, buscaremos no presente artigo ressaltar as implicações dessa aparição do outro na teoria dos afetos de Espinosa. Tentaremos elucidar como essa relação interpessoal dos afetos aponta para um novo desenvolvimento na teoria de espinosana, dado que tais afetos abrem a possibilidade de um campo de investigação mais vasto, que vai da harmonia ao conflito, do amor ao ódio. Assim, para que seja possível adentrar na afetividade interpessoal, se fará necessário, primeiramente, compreender aquilo que Espinosa entende por afeto de um modo geral, ou seja, será preciso percorrer, mesmo que de maneira breve, o caminho traçado pelo

autor em "A origem e a natureza dos afetos" até que se dê a aparição do outro, pois acreditamos que só dessa maneira será possível ressaltar o impacto que essa aparição tem na teoria dos afetos espinosana.

I – BREVES INDICAÇÕES SOBRE O MÉTODO: A SINTAXE DOS AFETOS

No prefácio do terceiro livro da *Ética*, Espinosa fala de como os pensadores que haviam escrito sobre os afetos até aquele momento não o haviam feito de uma maneira adequada, não sendo, por isso, capazes de determinar sua verdadeira natureza, sua verdadeira força. Muitos, ao invés disso, preferiram ainda detestar ou ridicularizar a face afetiva do ser humano, de modo que acabaram por conceber o homem "como um império dentro de um império". Segundo Espinosa, esses pensadores acreditavam que o homem seria um império à parte dentro do grande império da natureza, de sorte que, em consequência disso, ele perturbaria suas leis mais do que as seguiria.

Contra essa concepção dos afetos, Espinosa afirma que o homem não é assim tão distinto do reino natural, pelo contrário, ele apresenta certa homogeneidade em relação a esse reino: o homem não é "um império dentro de um império", visto que ele se mostra incapaz de acrescentar algo à natureza, devendo, na verdade, obedecer às suas leis. Ora, se o homem é parte da natureza, e na natureza nada do que ocorre pode ser considerado como um defeito dela – já que a natureza permanece sempre a mesma, conservando em toda parte sempre a mesma virtude e potência de agir –, logo:

> [...] os afetos do ódio, da ira, da inveja, etc., considerados em si mesmos, seguem-se da mesma necessidade e da mesma virtude da natureza das quais se seguem as outras coisas singulares. Eles admitem, pois, causas precisas, que nos permitem compreendê-los, assim como possuem propriedades precisas, tão dignas de nosso conhecimento quanto

> as propriedades de todas as outras coisas cuja mera contemplação nos causa prazer (ESPINOSA, 2013, EIII, Pref., p. 163).

A partir dessas premissas, Espinosa se propõe, então, a abordar os afetos à maneira dos geômetras, ou seja, tentando "[...] demonstrar, por um procedimento exato, aquilo que eles [os outros pensadores] não param de proclamar como algo que, além de vão, absurdo e horrendo, opõe-se à razão" (ESPINOSA, 2013, EIII, Pref., p. 161). Por isso, o procedimento utilizado pelo autor da *Ética* para pensar os afetos se valerá – como em toda a obra, aliás – de proposições e demonstrações, de escólios e corolários, que procuram sempre tratar o tema de uma maneira lógica, abordando sua natureza e sua força como se fossem materiais de estudos geométricos, como se fosse possível obter sobre eles um resultado exato, como se os afetos fossem linhas, superfícies, volumes.

A partir dessas breves indicações, passemos agora à estruturação propriamente dita da teoria dos afetos espinosana. Tal estruturação se dará a partir de três definições: as duas primeiras tratarão, respectivamente, dos conceitos de *causa adequada* e de *causa inadequada* ou *parcial*, e a terceira falará diretamente dos afetos.

Segundo Espinosa, *causa adequada* é uma causa que gera um efeito que pode ser compreendido claramente a partir dela, enquanto numa *causa inadequada* ou *parcial* isso não é possível. Nesse sentido, quando se produz, em nós ou fora de nós, algo do qual somos *causa adequada*, isso significa que estamos sendo ativos, que estamos agindo – dito de outro modo, quando a partir da nossa natureza algo se dá e pode ser reconhecido somente através dela, quer dizer, então, que somos ativos. Por outro lado, quando somos *causa inadequada* ou *parcial*, isso significa que se produz em nós algo que não pode ser compreendido claramente a partir de nossa natureza e, nesse caso, acontece que somos passivos, que sofremos, padecemos. Jaquet (2004, p. 48) acrescenta ainda que uma *causa inadequada*, ao gerar um efeito que "[...] não pode ser compreendido apenas por ela, implica a participação de

outras causas exteriores e leva, por conseguinte, a conceber o agente como um modo determinado por outros modos"[1].

Partindo dessas duas considerações, Espinosa (2013, EIII, def. 3, p. 163) nos dirá então que os afetos são "[...] afecções do corpo, pelas quais sua potência de agir é aumentada ou diminuída, estimulada ou refreada, e, ao mesmo tempo, as ideias dessas afecções". Nessa perspectiva, os afetos podem ser divididos em dois tipos: enquanto ações, quando somos *causa adequada* deles; ou enquanto paixões, quando somos apenas *causa parcial*, isto é, quando os afetos são padecidos. Além disso, conforme o corpo humano é afetado, desse afeto pode decorrer um aumento, uma diminuição ou mesmo a não alteração da sua potência de agir; entretanto, como observa o autor, o homem sempre busca, seja na paixão ou na ação, relações que o fortaleçam ou que eliminem aquilo que os enfraquece.

Dessa forma, como coloca Espinosa na primeira proposição de "A origem e a natureza dos afetos", a mente humana poderá ser tanto ativa quanto passiva, isto é, ela poderá tanto agir quanto padecer. A atividade da mente estará sempre ligada a *ideias adequadas*, de modo que quanto mais ideias desse tipo produzir mais ativa será ela. Em contrapartida, quanto maior o número de *ideias inadequadas* tiver uma mente, maior será o número de paixões, ou seja, mais ela será passiva[2]. Vemos aqui que a teoria

1 No original: "[...] ne peut se comprendre par elle seule, implique le concours d'autres causes exterieures, et invite par conséquent à concevoir l'agent comme un mode déterminé par d'autres modes".

2 É oportuno citar aqui a reflexão de Deleuze (1968, p. 201, nota 12, grifado no original) sobre o tema: "*Adéquat* et *inadéquat* qualifient d'abord des idées. Mais, en second lieu, ce sont les qualifications d'une cause: nous sommes 'cause adéquate' d'un sentiment qui suit d'une idée adéquate que nous avons". De tal maneira, uma *ideia adequada* pode ser definida como uma ideia da qual nós mesmos somos a causa; essa ideia seria, então, a *causa adequada* de um afeto, e tal afeto seria uma ação. Uma *ideia inadequada* é justamente o contrário, isto é, uma ideia da qual nós não somos a causa, portanto, uma *ideia inadequada* é necessariamente a *causa inadequada* de um afeto, e, por isso, tal afeto será passivo, quer dizer, será uma paixão.

espinosana não reduz a vida afetiva do homem às paixões, considerando-as simplesmente como um tipo de afecção passiva e abrindo a possibilidade para outro tipo de afetos, os afetos ativos.

Ora, se na proposição anterior Espinosa afirmava que a mente pode tanto ter *ideias adequadas* quanto *inadequadas*, não se deve concluir daí que ela possa determinar o corpo, ou vice-versa. De fato, conforme atesta a proposição seguinte: "Nem o corpo pode determinar a mente a pensar, nem a mente determinar o corpo ao movimento ou ao repouso, ou a qualquer outro estado (se é que isso existe)" (ESPINOSA, 2013, EIII, P2, p. 167). Quer dizer, o corpo não determina os pensamentos da mente, mas é um modo do pensamento que o faz; quanto ao corpo, seu movimento e seu repouso não dependem de uma determinação da mente, e sim de "algum modo da extensão". Isso ocorre não porque Espinosa entenda que haja uma separação entre a mente e o corpo, mas justamente porque ele acredita na unidade desses dois elementos. O que acontece, na verdade, é que essa "coisa única" pode ser considerada de duas maneiras diversas, isto é, seja pelo atributo do pensamento, seja pelo atributo da extensão[3]. Em relação aos afetos, não importa se consideramos o atributo do pensamento ou da extensão, visto que tanto as ações quanto as paixões de nosso corpo serão, em sua própria natureza, simultâneas às ações e as paixões da nossa mente, e vice-versa[4].

3 Essa afirmação é atestada no escólio da proposição 7 do livro II da *Ética*, em que Espinosa (2013, p. 87) afirma que "[...] a substância pensante e a substância extensa são uma só e a mesma substância, compreendida ora sob um atributo, ora sob outro".

4 Sobre isso, a proposição 11 do livro III da *Ética* nos diz: "Se uma coisa aumenta ou diminui, estimula ou refreia a potência de agir de nosso corpo, a ideia dessa coisa aumenta ou diminui, estimula ou refreia a potência de pensar da nossa mente" (ESPINOSA, 2013, p. 177). Dito isso, poderíamos acrescentar ainda a observação de Marilena Chaui (2011, p. 85), que nota como Espinosa, longe "[...] de considerar que a expansão da potência corporal corresponderia a uma diminuição da potência psíquica, [...] afirma o contrário: ambos aumentam e diminuem simultaneamente". Tais considerações nos bastam para mostrar que se é comum pensar que a mente controla o corpo ou que

Prosseguindo em sua reflexão, Espinosa nos mostra ainda – respectivamente, nas proposições 4 e 5 do livro III – que uma coisa só pode ser destruída por uma causa exterior, o que implica que ninguém pode carregar dentro de si a causa de sua própria destruição. Consequentemente, uma coisa só pode ser destruída por aquilo que lhe é contrário, e coisas contrárias jamais podem habitar um mesmo sujeito, posto que, se isso fosse possível, "[...] então poderia haver no mesmo sujeito algo que poderia destruí-lo" (ESPINOSA, 2013, EIII, P5, dem., p. 173). Ora, se nenhum ser deve carregar em si aquilo que poderia destruí-lo, isso se dá porque todo ser se opõe àquilo que ameaça a sua existência.

Diante disso, se – como coloca a demonstração da proposição 3 do terceiro livro – a essência da mente é a ideia de um corpo que existe em ato e, como vimos, o corpo e a mente formam uma unidade, logo, não é possível que exista na mente uma ideia que exclua a existência do corpo, pois, se a essência da mente é constituída pela ideia de um corpo existente em ato, tal ideia lhe seria contrária. Dito de outra maneira: toda ideia pre-

a mente arquiteta a fala e os movimentos, esse é um pensamento equivocado, dado que sem o corpo a mente também é incapaz de ter pensamentos. Prova disso é o sono: quando o corpo adormece a mente também descansa, ou seja, ela fica privada das capacidades que possui em estado de vigília. Aliás, segundo Espinosa, nem mesmo a fala pode ser considerada uma decisão livre da mente, pois não é a mente que decide sobre o falar e o calar, de modo que, como podemos observar em nossa própria experiência, é corriqueiro que não sejamos capazes de controlar o impulso de uma palavra. Com efeito, toda palavra dita é, para Espinosa, proveniente de uma recordação, e a recordação, assim como o esquecimento, não é uma decisão livre tomada pela mente. Destarte, tanto um ato, quanto uma palavra dita ou não dita não podem ser vistos como fruto de uma livre decisão da mente, dado que as decisões da mente variam de acordo com a disposição do corpo. Desse modo, podemos considerar que "[...] tanto a decisão da mente, quanto o apetite e a determinação do corpo são, por natureza, coisas simultâneas, ou melhor, são uma só e mesma coisa, que chamamos decisão quando considerada sob o atributo do pensamento e explicada por si mesma, e determinação, quando considerada sob o atributo da extensão e deduzida das leis do movimento e do repouso" (ESPINOSA, 2013, EIII, P2, esc., p. 171).

sente na mente se esforçará a fim de afirmar a existência do corpo e, por conseguinte, todo ser se *esforçará* a fim de perseverar em seu próprio ser.

O que comumente se traduz na *Ética* por *esforço* é justamente aquilo que Espinosa chama de *conatus*, e – como nos mostra a proposição 7 do livro III – é ele a essência atual de todo ser: "O esforço pelo qual cada coisa se esforça por perseverar em seu ser nada mais é do que a sua essência atual" (ESPINOSA, 2013, EIII, P7, p. 175). O *conatus* é, então, um esforço constitutivo que está presente em cada coisa, um esforço que impulsiona cada ser à autoperseveração, isto é, a continuidade de sua própria existência. Assim, como acrescenta Chaui (2011, p. 85), o *conatus* é essencialmente vida, visto que em sua definição a morte está excluída: a morte "[...] é o que vem do exterior, jamais do interior[5]".

Como se pode entrever a partir do que dissemos até aqui, Espinosa não concebe o *conatus* como uma essência exclusivamente humana, pelo contrário, para ele, todos os seres vivos são essencialmente *conatus*. Todavia, esse esforço essencial que tende a perseverar na existência indefinidamente somente no homem se dará enquanto um esforço consciente. De fato, como esclarece Deleuze (1968, p. 210), essa consciência do *conatus* se dará precisamente através das afecções do corpo, sejam elas ações ou paixões:

> [...] nós nos esforçamos para perseverar na existência, não apenas enquanto temos ideias adequadas e sentimentos ativos, mas enquanto temos ideias inadequadas e experimentamos as paixões. O *conatus* de um

5 Com efeito, o *conatus* enquanto esforço essencial não pode ser previamente determinado, dado que ele não possui um tempo definido de duração. O fim não está inscrito no ser como uma data de validade, pelo contrário, ele é indeterminado. Por isso, segundo Espinosa, se os seres não fossem destruídos por uma causa exterior, o *conatus* existiria indefinidamente. Isso não significa, porém, que o *conatus* seja infinito, afinal, toda vida se interrompe, todo ser vivo morre. Diante disso, da mesma maneira que a existência, ele estará em aberto, podendo sempre se prolongar ou se abreviar.

> modo existente não é, portanto, separável das afecções que o modo experimenta a todo momento[6].

O *conatus* estará, então, tanto nas ideias adequadas, quanto nas ideias inadequadas, isto é, tanto nas ações quanto nas paixões, tornando-se assim consciente para a mente. Enquanto consciente apenas para a mente, o *conatus* será chamado por Espinosa de *vontade*; por sua vez, quando ele for referente não só à mente, mas também ao corpo, tratar-se-á então do *apetite*. O apetite, portanto, será a essência do ser humano, de sorte que, se o homem tiver consciência desse apetite, ele será definido como *desejo*.

Como o próprio Espinosa (2013, EIII, P9, esc., p. 177) reconhece, não é possível diferenciar o apetite do desejo, pois "[...] o desejo é o apetite juntamente com a consciência que dele se tem". Desse modo, a consciência do apetite não o modifica, por isso, ele é definido como a essência do homem. É, portanto, o apetite a impulsionar o homem a sua própria preservação, ou seja, é ele quem determina o homem a certas realizações em sua existência. Aliás, o fato de o desejo ser um apetite consciente de si mesmo e, principalmente, o fato dessa consciência não mudar a natureza do apetite, deixa claro que, para Espinosa (2013, EIII, P9, esc., p. 177), não é um julgamento racional que guia o nosso apetite, no sentido que "[...] não é por julgarmos uma coisa boa que nos esforçamos por ela, que a queremos, que a apetecemos, que a desejamos, mas, ao contrário, é por nos esforçarmos por ela, por querê-la, por apetecê-la, por desejá-la, que a julgamos boa".

6 No original: "[...] nous nous efforçons de persévérer dans l'existence, non seulement en tant que nous sommes supposés avoir des idées adéquates et des sentiments actifs, mais en tant que nous avons des idées inadéquates et que nous éprouvons des passions. Le *conatus* d'un mode existant n'est donc pas séparable des affections que le mode éprouve à chaque instant".

II – O FLORESCER DOS AFETOS

Ora, o *conatus* dá origem ao apetite, e do apetite deriva o desejo; todavia, para Espinosa, é o apetite a essência do homem. Sendo assim, uma questão se impõe: qual seria a especificidade do desejo? Como explica o autor na parte final do livro III da *Ética* – dedicado às "definições dos afetos": o desejo pode ser entendido como aquilo que impulsiona o homem, quer dizer, como todos os seus esforços, apetites e volições "[...] que variam de acordo com o seu variável estado e que, não raramente, são a tal ponto opostos entre si que o homem é arrastado para todos os lados e não sabe para onde se dirigir" (ESPINOSA, 2013, EIII, def. 1 dos afetos, explicação, p. 239). Além disso – como mostra o escólio da proposição 11 do livro III –, o desejo é o primeiro dos afetos. Na verdade, o desejo forma, juntamente com a alegria e a tristeza, aquilo que Espinosa chama de afetos primários; e é justamente desses três afetos que vão derivar-se todos os outros: o amor, o ódio, a excitação, a dor, o contentamento, a melancolia, a esperança, o medo, a segurança, o desespero, o gáudio, a decepção, entre tantos outros.

Com efeito, seria impossível elencar todos os afetos existentes, dado que, como aponta Malinowski-Charles (2004, p. 163), existem "[...] afetos a que a linguagem nem mesmo confere um nome específico, [...] já que existem sutilezas nas variações do desejo, da alegria e da tristeza[7]". Além disso, o próprio Espinosa (2013, p. 229) dá a entender isso – na proposição 56 de "A origem e a natureza dos afetos" –, ao afirmar que:

> Há tantas espécies de alegria, de tristeza e de desejo e, consequentemente, tantas espécies de cada um dos afetos que desses são compostos (tal como a flutuação de ânimo) ou derivados (tais como o amor, o

7 No original: "[...] des affects que le langage ne nomme même pas d'un nom particulier, [...] tant il existe de subtilités dans les variations du désir, de la joie et de la tristesse".

> ódio, a esperança, o medo, etc.), quantas são as espécies de objetos pelos quais somos afetados.

Dessa forma, muito mais do que fazer um inventário dos afetos, o que interessa a Espinosa é – definição 3 do terceiro livro[8] – mostrar que o ser humano está sujeito a afetos que podem aumentar ou diminuir sua perfeição, sua potência de ação.

Nessa perspectiva, a alegria nada mais é do que uma paixão que possui o poder de aumentar nossa perfeição, enquanto a tristeza é exatamente o seu contrário, isto é, uma paixão que diminui nosso poder de perfeição. Portanto, a alegria nos faz passar de uma perfeição menor para uma perfeição maior, enquanto a tristeza faz justamente o oposto. Por isso, enquanto no primeiro afeto provamos o "[...] sentimento de que nossa capacidade ou aptidão para existir aumentam", no segundo provamos o "[...] sentimento da diminuição de nossa aptidão para existir e agir[9]" (CHAUI, 2011, p. 150).

Ademais, como acrescenta Espinosa – no escólio da proposição 11 do livro III –, quando a alegria se refere não só à mente, mas, ao mesmo

8 Segundo Jaquet (2004, p. 48), mesmo que não seja de uma maneira explícita, os três afetos primários já estariam contidos nesta definição – "Por afeto compreendo as afecções do corpo, pelas quais sua potência de agir é aumentada ou diminuída, estimulada ou refreada, e, ao mesmo tempo, as ideias dessas afecções" (ESPINOSA, 2013, p. 163). Como argumenta a comentadora francesa, "[...] la joie et la tristesse sont respectivement présentes sous la forme de l'augmentation ou de la diminuition de la puissance d'agir. Quant au désir, il peut être déduit de la puissance d'agir elle-même, en tant qu'elle prend la forme d'un effort pour persévérer dans l'être et s'opposer à ce qui lui est contraire" (JAQUET, 2004, p. 48).

9 É preciso dizer ainda que enquanto a alegria e o desejo podem se dar tanto como ação quanto como paixão, a tristeza só pode ser uma paixão, já que, diferentemente da alegria e do desejo, a tristeza causa apenas a diminuição do *conatus*, o que implica que ela "[...] só pode ter causas exteriores, pois sendo o *conatus* o esforço de autoperseveração na existência, recusa e afasta tudo quanto possa impedi-lo" (CHAUI, 2011, p. 150).

tempo, à mente e ao corpo, tratar-se-á não de uma alegria qualquer, mas da excitação ou do contentamento; por outro lado, quando isso ocorre com a tristeza, tem-se, então, a dor ou a melancolia. Deve-se atentar ainda para o fato de que na excitação e na dor uma das partes do homem – isto é, o corpo ou a mente – será mais afetada do que a outra, enquanto isso, na melancolia e no contentamento a proporção de afetação será igual em ambas as partes.

Dito isso, haverá uma tendência no ser humano a se distanciar daquilo que o entristece e de se aproximar daquilo que o alegra, afinal, a alegria aumenta sua perfeição e sua potência de agir, enquanto a tristeza os diminui. Assim – como atesta a proposição 12 do terceiro livro –, a mente sempre se esforçará a fim de imaginar aquilo que pode aumentar a potência de ação do corpo, e se, por acaso, acontece-lhe de imaginar coisas que diminuam essa potência, então, ela se esforçará a fim de recordar ou de imaginar algo que seja capaz de excluir a existência dessas coisas negativas. Destarte, não apetece à mente imaginar coisas que prejudiquem a sua própria capacidade de ação e que, consequentemente, prejudicam também a capacidade do corpo.

Aliás – como esclarece a demonstração da proposição 12 de "A origem e a natureza dos afetos" –, o objeto para o qual é destinado um afeto não deve ser necessariamente a causa deste mesmo afeto. Isso acontece, pois:

> Durante todo o tempo em que o corpo humano estiver afetado de uma maneira que envolva a natureza de algum corpo exterior, a mente humana considerará esse corpo como presente e, consequentemente, [...] durante o tempo em que o imaginar, o corpo humano estará afetado de uma maneira que envolve a natureza desse corpo exterior (ESPINOSA, 2013, EIII, P12, dem., p. 179).

Quer dizer, a imagem de uma coisa passada ou futura pode muito bem provocar o mesmo afeto da imagem de uma coisa presente. Com

efeito, a proposição 18 do livro III também corrobora com essa ideia, acrescentando ainda que quando somos afetados por uma imagem, nós a consideramos necessariamente enquanto presente, independente da sua presença real, atual ou verdadeira, já que, "[...] à medida que assim a imaginamos, afirmamos a sua existência" (ESPINOSA, 2013, EIII, P18, esc.1, p. 187). De tal forma, o afeto provocado por uma imagem, seja ela passada, presente ou futura, terá sempre o mesmo efeito, pois o corpo será sempre afetado como se o objeto imaginado estivesse realmente presente.

Como demonstra Espinosa – no escólio 2 da proposição 18 do terceiro livro –, a esperança, o medo, a segurança, o desespero, o gáudio e a decepção, são afetos dessa natureza:

> Efetivamente, a esperança nada mais é do que uma alegria instável, surgida da imagem de uma coisa futura ou passada de cuja realização temos dúvida. O medo, por outro lado, é uma tristeza instável, surgida igualmente da imagem de uma coisa duvidosa. Se, desses afetos, excluímos a dúvida, a esperança torna-se segurança e o medo, desespero, quer dizer, uma alegria ou uma tristeza surgida da imagem de uma coisa que temíamos ou de uma coisa que esperávamos. O gáudio, por sua vez, é uma alegria surgida da imagem de uma coisa passada de cuja realização tínhamos dúvida. Finalmente, a decepção é uma tristeza que se opõe ao gáudio (ESPINOSA, 2013, EIII, P18, esc.2, p. 187).

Prosseguindo em sua definição dos afetos, Espinosa (2013, p. 181) acrescenta ainda – no escólio da proposição 13 do livro III – que o amor é uma "[...] alegria, acompanhada da ideia de uma causa exterior", e que o ódio é uma "[...] tristeza, acompanhada da ideia de uma causa exterior" (ESPINOSA, 2013, EIII, P13, esc, p. 181). Dito de outro modo, o amor é a alegria acompanhada da representação de um objeto que julgamos ser a sua causa, enquanto o ódio é a tristeza acompanhada dessa mesma representação.

Podemos concluir daí, que quando se ama algo é comum buscar tê-lo sempre consigo e preservá-lo. De modo inverso, quando se odeia uma coisa provar-se-á por ela certa aversão e, consequentemente, há de se aspirar ao seu perecimento. Isso se dá, porque – como evidenciam as proposições 19 e 20 de "A origem e a natureza dos afetos" – nos alegramos sempre que imaginarmos a conservação daquilo que amamos, porém, quando imaginamos a sua destruição, tal imagem nos causa tristeza. Por exemplo, se amo muito um disco e imagino que ele está bem conservado, isso me alegrará. Por outro lado, se imagino que esse disco foi quebrado, isso certamente me causará tristeza. Em contrapartida, Espinosa nos diz que quando provamos ódio por um objeto, alegra-nos a imagem da sua destruição. Nesse sentido, a destruição de uma doença sem dúvida nos tornará mais alegres, por exemplo.

III – Atualizando a perplexidade: a aparição de outros "sujeitos afetivos"

Se até o momento abordamos os afetos como se eles fossem algo puramente pessoal e subjetivo, como se aquilo que amamos ou odiamos desempenhasse apenas um papel passivo, tal qual um conteúdo exterior que se limita a alimentar nossos afetos e que jamais corresponde ou rechaça aquilo que provamos; a partir de agora abordaremos precisamente a relação que tais afetos podem estabelecer com objetos semelhantes, isto é, com objetos capazes, eles também, de provar afetos e, consequentemente, de interferir em nossa vida afetiva de uma maneira mais radical. Entraremos, portanto, em um campo de relações interpessoais em que os objetos dos afetos serão outros sujeitos afetivos, sujeitos que poderão ou não corresponder a nossas expectativas, gerando, assim, relações afetivas cada vez mais conflitantes e complexas.

Com isso, a partir dessa introdução do outro, Espinosa não falará mais dos afetos de uma forma isolada, mas abordará a "[...] relações entre pessoas, enquanto estas são portadores de afetos através dos quais tomam

umas às outras por objeto, afetos que se cruzam, se respondem, se trocam, complicando ainda mais os processos já conhecidos[10]" (MACHEREY, 1995, p. 184). O fato novo aqui é que o objeto que amamos também será capaz de ser afetado pela alegria ou pela tristeza, pelo amor e pelo ódio, de forma que ele não deve ser visto simplesmente como um objeto qualquer que nos afetaria apenas por sua conservação ou destruição: ao imaginarmos que esse objeto prova afetos, esses afetos também serão capazes de nos afetar. Não se trata, portanto, de um objeto ordinário, mas de um objeto com o qual nós temos um tipo de relação especial, de *alguém* e não mais de *alguma coisa*, "de pessoas como nós" (MACHEREY, 1995, p. 185).

A proposição 21[11] de "A origem e a natureza dos afetos" introduz esses afetos direcionados a outros sujeitos afetivos, afirmando que quando se imagina que a pessoa amada está alegre, aquele que a ama também provará alegria, de modo que quanto maior for a alegria da pessoa amada maior será também a alegria do amante. Mas, de modo diametralmente inverso, quando se imagina que a pessoa amada está triste, o amante também se entristece proporcionalmente à tristeza que afeta aquele a quem ele ama. Ademais – como postula o escólio da proposição 22 desse mesmo livro –, essa tristeza que nasce pelo desgosto provado por uma pessoa

10 No original: "[...] relations entre personnes, en tant que celles-ci sont porteuses d'affects à travers lesquels elles se prennent les unes les autres pour objects, affects qui se croisent, se répondent, s'échangent, en compliquant davantage encore les procédures déjà connues".

11 "Quem imagina que aquilo que ama é afetado de alegria ou de tristeza será igualmente afetado de alegria ou de tristeza; e um ou outro desses afetos será maior ou menor no amante à medida que, respectivamente, for maior ou menor na coisa amada" (ESPINOSA, 2013, EIII, P21, p. 189). Como nota Macherey (1995, p. 191, nota 2), nessa proposição Espinosa ainda utilizará uma expressão neutra ("aquilo", "coisa amada"), de modo que seria possível ligá-la às proposições precedentes ; todavia, "[...] il suffit de prêter attention à la signification de cet énoncé pour comprendre que la 'chose' en question, dans la mesure où elle est imaginée comme pouvant être affectée de joie ou de tristesse, est mentalement personnalisée ou personnifiée: elle n'est donc plus tout à fait une simple chose".

que amamos chama-se comiseração, porém, a alegria que provamos pela felicidade do outro não possui uma denominação precisa. No entanto, nas "definições dos afetos" – no livro III –, vemos que tal alegria se identifica com a definição da misericórdia, que é definida como "[...] o amor à medida que o homem é afetado de tal maneira que se enche de gáudio com o bem de um outro e, contrariamente, se entristece com o mal de um outro" (ESPINOSA, 2013, EIII, def. 24 dos afetos, p. 247). Nesse sentido, comiseração e misericórdia, talvez, se diferenciem apenas pelo fato de que "[...] a comiseração diz respeito a um afeto singular e a misericórdia a esse afeto tornado habitual" (ESPINOSA, 2013, EIII, def. 18 dos afetos, explicação, p. 245). É importante notar ainda que a comiseração não é algo que provamos somente para com aquilo que amamos, já que é possível que sintamos comiseração também por uma pessoa pela qual não provamos afeto algum, simplesmente pelo fato de a considerarmos como semelhante a nós.

Inversamente ao que foi dito acima – como vemos na proposição 23 do terceiro livro –, quando se imagina o ser odiado afetado pela alegria, aquele que odeia ficará triste, de modo que quanto maior a alegria do ser odiado, maior será a tristeza daquele que odeia. Em contrapartida, quando se imagina esse mesmo ser afetado pela tristeza, então, aquele que odeia ficará alegre, sendo maior sua alegria quanto maior a tristeza do ser odiado. Contudo, como nos lembra Espinosa (2013, p. 191) – no escólio da proposição 23 do livro III: "Essa alegria dificilmente pode ser sólida e se dar sem nenhum conflito de ânimo", visto que se trata de uma alegria negativa e que, por isso, não poderia resultar dela algo totalmente positivo. Aliás, como mostramos acima, tendemos sempre a provar comiseração por alguém simplesmente por julgarmos que ele é semelhante a nós, o que implica que essa tristeza que nos provoca certa alegria nos provocará também um pouco de tristeza[12].

12 Apesar de Espinosa não afirmar o contrário, isto é, que a alegria do ser odiado que nos entristece será, ao mesmo tempo, motivo de certa alegria para nós, isso parece logicamente óbvio; contudo, como observa Macherey (1995, p. 196): "Les indications

Tem-se no caso acima descrito aquilo que Espinosa denomina flutuação de ânimo. Com efeito – como nos mostra a proposição 17 do terceiro livro –, existe a possibilidade de que a imagem de uma coisa que geralmente nos provoca tristeza possua alguma semelhança com outra coisa que normalmente nos provoca alegria, de sorte que provaremos por ela, simultaneamente, dois sentimentos opostos. De tal modo, a flutuação de ânimo nada mais é do que a possibilidade que se tem de provar, ao mesmo tempo e por um mesmo objeto, dois afetos contrários: "[...] um só e mesmo objeto pode ser causa de muitos e conflitantes afetos" (ESPINOSA, 2013, EIII, P17, esc., p. 185) – sem que, todavia, seja possível que uma flutuação de ânimo engendre um afeto novo.

Dando prosseguimento a sua reflexão, Espinosa nos apresentará – na proposição 22 do livro III – a possibilidade de inserção de mais um indivíduo nessa trama dos afetos interpessoais, formando então um triângulo afetivo. Nesse sentido, o autor nos dirá que quando imaginamos que alguém afeta de alegria àquele que amamos, nós amaremos esse alguém. Tal afeto será chamado de *reconhecimento*, e ele não é senão o amor que provamos para com aquele que faz o bem a alguém que amamos. De modo inverso, quando imaginamos que alguém afeta de tristeza aquele a quem amamos, provaremos ódio contra esse alguém. Tal afeto será chamado de *indignação*, e nada mais é do que o ódio que nutrimos para com aquele que faz mal a alguém que amamos.

Em seguida – na proposição 24 do terceiro livro –, Espinosa nos apresentará um raciocínio inverso ao que vimos agora, nos mostrando, de tal maneira, que quando imaginamos que alguém afeta de alegria aquele a quem odiamos, nós odiaremos esse outro alguém; e que, por outro lado, quando imaginamos que alguém afeta de tristeza aquele a quem odiamos, nós amaremos esse alguém. O afeto que se vislumbra nesse caso é chamado de inveja:

données dans le texte sont trop sommaires pour qu'il soit possible de trancher définitivement sur ce point, qui reste ouvert".

> Esses afetos de ódio e outros similares estão relacionados à inveja, que não é, assim, nada mais do que o próprio ódio, enquanto considerado como dispondo o homem a se encher de gáudio com o mal de um outro e, contrariamente, a se entristecer com o seu bem (ESPINOSA, 2013, EIII, P24, ESC., p. 193).

Para Espinosa, a inveja é uma forma de ódio que dispõe as pessoas a se alegrarem com o mal de outrem e a se entristecerem com o seu bem-estar. É possível notar ainda que na inveja – e, de um modo geral, em todos os afetos relacionados ao ódio – as direções dos afetos provados por duas pessoas se relacionam de maneira inversamente proporcional; enquanto isso, no caso dos afetos que têm o amor como base, o que vemos são afetos conjuntos, afetos de duas pessoas que seguem em uma mesma direção, afetos que são partilhados.

Diante disso, poderíamos dizer que amar alguém é estar disposto a amar tudo aquilo que alegra essa pessoa e a odiar tudo aquilo que pode entristecê-la; de modo inverso, "[...] odiar alguém, é se dispor da mesma forma a odiar tudo aquilo que pode afetá-lo de alegria, e a amar tudo aquilo que pode afetá-lo de tristeza[13]" (MACHEREY, 1995, p. 194). É a partir dessas premissas que – nas proposições 25 e 26 do livro III – Espinosa nos apresenta, respectivamente, as atitudes que dizem respeito ao amor e ao ódio para com outrem:

> Esforçamo-nos por afirmar, quanto a nós e à coisa amada, tudo aquilo que imaginamos afetar, a nós ou a ela, de alegria; e, contrariamente, por negar tudo aquilo que imaginamos afetar, a nós ou a ela, de tristeza.

13 No original: "[...] haïr quelqu'un, c'est se disposer du même coup à haïr tout ce qui peut l'affecter de joie, et à aimer tout ce qui peut l'affecter de tristesse".

> Esforçamo-nos por afirmar, quanto a uma coisa que odiamos, tudo aquilo que imaginamos afetá-la de tristeza e, contrariamente, por negar aquilo que imaginamos afetá-la de alegria (ESPINOSA, 2013, p. 193).

Tais proposições, seguindo a lógica das proposições anteriores, nos falam a respeito dos afetos que são direcionados a outros sujeitos afetivos, entretanto, diversamente do que vimos até aqui, essas proposições não dizem respeito somente à alegria e à tristeza, ao amor e ao ódio, mas reintroduzem a questão do desejo na trama dos afetos interpessoais. Espinosa nos mostra – na proposição 25 – que nutrimos o desejo de que a pessoa a quem amamos se alegre e que, por isso, nos esforçaremos sempre a fim de afirmar aquilo que lhe agrada e, consequentemente, por negar aquilo que a entristece. É como se essa alegria e essa tristeza que afetam o nosso amado também fossem nossas. Mas, inversamente, Espinosa nos diz ainda – na proposição 26 – que desejamos que aquele a quem odiamos se entristeça, de modo que nos esforçaremos sempre a fim de afirmar aquilo que lhe desagrada e por negar aquilo que o alegra.

É preciso atentar aqui para as noções de afirmação e de negação utilizadas por Espinosa, visto que, como aponta Macherey (1995, p. 206), esses termos se colocam no sentido da aceitação ou da refutação daquilo que aumenta ou diminui a potência de agir – não só a nossa, mas também das pessoas com as quais nos relacionamos afetivamente:

> [...] partilhar as tristezas da pessoa que se ama, é assimilar aos dela os interesses de seu próprio *conatus*, que é diminuído quando o dela diminui; e estar alegre com os males que sofre a pessoa que se odeia, é também, de uma certa maneira, lutar contra a tristeza provocada por esta situação negativa e, portanto, procurar remediar a restrição imposta ao próprio *conatus*[14].

14 No original: "[...] partager les tristesses de la personne qu'on aime, c'est assimiler aux siens les intérêts de son propre *conatus*, qui est amoindri lorsque le sien est

Outro ponto que se deve observar aqui é o fato de que as afirmações e as negações relacionadas ao desejo dizem respeito à imaginação. Nesse sentido, o homem corre sempre o risco de ter, a respeito de si mesmo e da pessoa amada, uma imagem mais vantajosa do que se supõe que seja justo. Quando isso se dá a respeito de si próprio, tem-se então a soberba, que é designada por Espinosa como uma espécie de delírio, de sonho acordado que provoca alegria. Na soberba, o homem acredita

> [...] que tem sob seu poder todas aquelas coisas que estão ao seu alcance apenas na imaginação, considerando-as, assim, como reais, e deixando-se arrebatar por elas, não sendo capaz, enquanto isso, de imaginar aquelas coisas que excluem a existência das primeiras e que limitam sua própria potência de agir (ESPINOSA, 2013, EIII, P26, esc., p. 193).

Em contrapartida, quando um homem se alegra por ter de outro uma imagem mais vantajosa, a isso se dá o nome de consideração. Já quando um homem se alegra por ter uma imagem menos vantajosa de outrem, tem-se então a desconsideração. Esses afetos, tal como a soberba, são delírios, pois neles não há justiça, isto é, não existe uma justa medida nas avaliações, mas exatamente o oposto.

A partir disso, Espinosa nos apresenta – na proposição 27 do livro III – um novo tema na estrutura dos afetos interpessoais: a imitação dos afetos. Com efeito, até o momento tratamos apenas dos afetos que provamos para com outros com os quais se pressupõe que já tínhamos alguma relação estabelecida, seja ela de amor ou de ódio. Porém, como aludimos a pouco, também é possível que provemos afeto – no caso, a comiseração – por um ser que não conhecemos, simplesmente pelo fato de reconhecermos nele alguma semelhança conosco. Em consequência disso,

amoindri; et être joyeux des maux qui subit la personne qu'on hait, c'est encore d'une certaine manière lutter contre la tristesse provoquée par cette situation négative, et donc chercher à remédier à la restriction imposée à son propre *conatus*".

Espinosa (2013, EIII, P27, p. 195) nos dirá que: "Por imaginarmos que uma coisa semelhante a nós e que não nos provocou nenhum afeto é afetada de algum afeto, seremos, em razão dessa imaginação, afetados de um afeto semelhante". Em outras palavras, Espinosa acredita que ao imaginarmos que um ser semelhante a nós, mas pelo qual jamais havíamos provado afeto algum, é afetado seja por uma alegria, seja por uma tristeza, então, nós também provaremos um afeto similar ao dele.

O que se dá nesse caso é justamente uma imitação dos afetos, uma imitação que ocorre porque os afetos se comunicam independentemente da existência de laços afetivos preestabelecidos entre os indivíduos. Poderíamos dizer, a partir dessa colocação, que os afetos são contagiosos, ou seja, que há entre eles um certo mimetismo, uma espécie de simpatia[15]. Quando esse mimetismo afetivo se refere à tristeza de outrem, dar-se-á a ela – como vimos acima – o nome de comiseração. Ademais, quando provamos comiseração por alguém, isso nos impulsiona a liberá-lo daquilo que o entristece, pois a comiseração gera um desejo de fazer o bem para com o nosso semelhante. Esse desejo que nasce da comiseração chama-se benevolência.

Nesse sentido – como coloca a proposição 29 de "A origem e a natureza dos afetos" –, nós sempre nos esforçamos para fazer aquilo que agrada aos outros e, consequentemente, para não fazer aquilo que lhes desagrada. Isso se dá porque ao imaginarmos que nossa ação alegra os homens, isso nos traz alegria, e essa alegria vem acompanhada da ideia de que nós mesmos somos a sua causa e, por isso, contemplaremos a nós mesmos com ainda mais alegria. De maneira análoga, quando imaginamos que nossa ação entristece outrem, então, provamos uma tristeza que vem acompanhada da ideia de que nós mesmos somos os causadores, por tal razão, contemplaremos a nós mesmos com profunda tristeza.

15 Tal simpatia afetiva para com o semelhante não significa necessariamente amor ao próximo.

Vemos nesses casos alegrias e tristezas que têm por origem uma *causa interior*[16], o que parece deslocar a reflexão sobre os afetos mais uma vez: aparentemente saímos dos afetos dirigidos a coisas e pessoas, e entramos nos afetos dirigidos a si mesmo. Contudo, como explica Macherey (1995, p. 209), nesse tipo de afetos, o "[...] si substitui o outro, como se ele mesmo fosse uma outra pessoa. [...] a dedução dos afetos pessoais se situa assim no prolongamento da dedução dos afetos altruístas[17]".

Continuando por esse caminho, deve-se acrescentar ainda que à alegria que tem por origem uma causa interior dá-se o nome de satisfação consigo mesmo, e à tristeza que lhe é contrária chama-se de arrependimento. Porém, chamam-se glória ou vergonha a alegria ou a tristeza "[...] que provém do fato de o homem se julgar, respectivamente, louvado ou reprovado" (ESPINOSA, 2013, EIII, P30, esc., p. 199). Portanto – como mostra a proposição 34 do livro III: "Quanto maior for o afeto, para conosco, do qual imaginamos estar afetada a coisa amada, tanto mais nos gloriaremos" (ESPINOSA, 2013, EIII, P34, p. 203).

Em decorrência disso, quando amamos alguém, nos esforçaremos para que essa pessoa também nos ame: do amor nasce um esforço para alegrar o ser amado e para que essa alegria que afeta o outro seja relacionada por ele a nossa pessoa, em suma, para que ele nos reconheça como a causa da sua alegria e que, consequentemente, também nos ame. Ora, se nosso amor for retribuído provaremos ainda mais alegria, visto que ao imaginarmos que o outro também nos ama, essa alegria será a glória, e quanto maior o amor do outro para conosco maior será a nossa glória. No entanto, pode acontecer, porém, que a glória que provamos pela alegria de outrem seja apenas imaginária, isto é, ilusória. Se isso ocorrer, atribuiremos

16 Lembremos que a alegria que provém de uma *causa exterior* é o amor, enquanto a tristeza é o ódio.

17 No original: "[...] soi se substitue à l'autre, comme s'il était lui-même une autre personne". Com isso, "[...] la déduction des affects personnels se situe ainsi dans le prolongement de celle des affects altruistes".

a nós mesmos uma importância muito maior do que a que realmente merecemos, e isso significa que nossa glória se transformará em uma imensa soberba.

Ademais, existe ainda possibilidade de que o amor dedicado a outrem não seja correspondido, ou seja, que a pessoa amada escolha outra pessoa como objeto do seu amor. Nessa situação, Espinosa nos diz que provaremos ódio para com aquele a quem antes amávamos e inveja de seu novo amado. Essa relação de ódio e inveja é o ciúme, que "[...] nada mais é do que uma flutuação de ânimo surgida, ao mesmo tempo, do amor e do ódio, acompanhados da ideia de um outro de quem se tem inveja" (ESPINOSA, 2013, EIII, P35, esc., p. 205). Nesse contexto, quanto maior era a alegria que a relação com o ser amado gerava no ciumento, maior será o seu ódio para com ele. E caso se provasse também algum sentimento por aquele que agora é invejado, a proporção desse ódio será ainda maior. Existe aqui uma propagação do ódio: de repente odeia-se o que era antes amado, e odeia-se também o amante desse ex-amor.

A explicação do ciúme nos faz perceber como nossos afetos são influenciados pelos afetos dos outros. De fato, quando falamos acima das imitações dos afetos, abordando a benevolência e a comiseração, omitimos outra possibilidade de imitação: a emulação. Quando um "[...] desejo de alguma coisa, o qual se produz em nós por imaginarmos que outros, semelhantes a nós, têm esse mesmo desejo" (ESPINOSA, 2013, EIII, P27, esc., p. 195), trata-se então de uma emulação. Assim, na emulação eu não desejo uma coisa simplesmente pelo fato de que ela me toca, mas, principalmente, porque outra pessoa também a deseja. Ou seja, o meu desejo é reforçado pelo desejo do outro, o que abre a possibilidade para que surja um espírito de competição, ou mesmo uma espécie de rivalidade. O nome que se dá a esse afeto é ambição, e é exatamente ele que Espinosa nos apresenta ao afirmar – na proposição 31 do livro III:

> Se imaginamos que alguém ama, ou deseja, ou odeia uma coisa que nós mesmos amamos, ou desejamos, ou odiamos, amaremos, por esse motivo, essa coisa com mais firmeza, etc. Se, por outro lado, imaginamos que alguém abomina aquilo que amamos ou, inversamente, que ama o que abominamos, então padeceremos de uma flutuação de ânimo (ESPINOSA, 2013, p. 199).

Vemos nessa passagem que, segundo Espinosa, existe em nós o desejo de que os outros amem e odeiem de acordo conosco, de que os outros aprovem aquilo que amamos ou odiamos. Como mostra o escólio dessa mesma proposição, a ambição é o desejo de que os outros aprovem as nossas escolhas, os nossos amores, os nossos desafetos, em suma, é o desejo presente em cada um "[...] de que os outros vivam de acordo com a inclinação que lhe é própria" (ESPINOSA, 2013, EIII, P31, esc., p. 201).

Ora, o desejo é essencial a todo homem, e, como Espinosa acrescenta nas "definições dos afetos" do livro III, todo desejo vem necessariamente acompanhado da ambição. Diante disso, como todo homem deseja, o meu desejo pode ser obstáculo para a realização do desejo de outrem, e vice-versa: eis apresentado o risco de que todos os homens acabem por se odiar de maneira recíproca. Podemos observar esse risco quando Espinosa – na proposição 32 desse livro – nos diz que simplesmente por imaginarmos "[...] que alguém se enche de gáudio com uma coisa da qual um único pode desfrutar, nós nos esforçaremos por fazer com que ele não a desfrute" (ESPINOSA, 2013, EIII, P32, p. 201). Nesse sentido, se um objeto é desejado por duas pessoas, mas não pode ser dividido, haverá um esforço conflitante para possuir tal objeto, de sorte que haverá, consequentemente, um esforço para privar o outro. Assim, se é verdade que os homens tendem a provar comiseração pelos infelizes, é verdade também que eles tendem a invejar a felicidade alheia e a odiar aqueles que possuem algo de que ele não pode ter. Logo, na mesma medida em que os homens podem ser misericordiosos, eles também podem ser invejosos e ambiciosos.

CONCLUSÃO

Se a concepção espinosana dos afetos apresenta ainda hoje algo de atual e espantoso, é porque mais do que adentrar em psicologismos ou em julgamentos de valor, Espinosa nos descreve cenários possíveis, nos mostrando em cenas de um filme real, como em determinadas situações os afetos se produzem em nós, funcionando como respostas instantâneas e necessárias a determinados estímulos exteriores. Tais roteiros afetivos não se mostram distantes da nossa realidade, mas parecem poder acontecer na vida de qualquer um, já que os afetos descritos na teoria espinosana se constituem como reações quase automáticas a determinados acontecimentos. Diante desses desenhos possíveis oferecidos por Espinosa, cabe a nossa experiência oferecer-lhes uma coloração própria, uma coloração concreta que, apesar de não alterar a estrutura da sua teoria, lhe confere possibilidades variadas.

De tal maneira, apesar do caráter um tanto quanto automatizado que Espinosa confere aos afetos, ele também é capaz de reconhecer a particularidade da vivência de cada pessoa, reconhecendo que um mesmo objeto pode afetar diferentes pessoas de diferentes maneiras, e que uma pessoa pode, em diferentes momentos, ser afetada de diferentes formas por um mesmo objeto. Nesse sentido, na teoria espinosana são os afetos que distinguem os homens, são eles que, frequentemente, revelam o bem e o mal, que impelem à concordância ou ao conflito.

Diante de tantas possibilidades, reconhecemos que a relação que se estabelece na teoria espinosana dos afetos interpessoais é muito mais profunda do que foi possível demonstrar neste breve artigo, no entanto, pudemos notar como Espinosa ilumina a confluência e o conflito de afetos que se imitam e se confundem, que se contagiam propositalmente ou acidentalmente, afetos que geram novos afetos, novas possibilidades de experimentar a existência. É justamente a aparição do outro que nos faz perceber essas possibilidades dentro da teoria dos afetos espinosana, dado que é o outro que nos revela os mecanismos mais complexos da vida afetiva.

Desse modo, podemos tanto assimilar os afetos dos outros, quanto ser avessos a eles, pois se, por um lado, Espinosa nos fala da possibilidade de que tenhamos afetos alegres e amorosos para com as outras pessoas, e vice-versa, por outro, ele nunca se abstém de mostrar também a iminência dos conflitos e a chance de que o outro odeie aquilo que amamos, de que ele despreze o nosso amor, de que exista a inveja, o ciúme, o ódio mútuo. Todavia, se é verdade – como mostra a proposição 43 do livro III – que "[...] o ódio é aumentado pelo ódio recíproco", não se deve esquecer jamais que existe sempre uma possibilidade de superação do ódio, isto é, que o ódio sempre pode "[...] ser destruído pelo amor" (ESPINOSA, 2013, p. 213). Quer dizer, se as relações interpessoais nos revelam os conflitos, elas também apontam para um horizonte harmonioso.

THE SPECIFICITY OF THE AFFECTIONS DIRECTED TO OTHER AFFECTIVE BEINGS IN BOOK III OF SPINOZA'S E*THICS*

ABSTRACT: The book III of Spinoza's Ethics is dedicated to the definition of affections. Within this definition the other plays a very important role, even if, initially, it seems to be absent. Spinoza will begin his definition by speaking of affections directed to things and not necessarily to other affective subjects. However, this does not mean that the other is not important to Spinoza's theory, on the contrary, in proposition 21 of this book it appears, bringing new elements to the theory of affections and, mainly, pointing to a double-way , showing us that if, on the one hand, interpersonal relationships can be an affection of love, on the other hand, hate will be present, that is, this relationship can be both harmonious and conflicting. This is exactly the path we would like to illuminate in this article, explaining how the entrance of the other in Spinoza's theory of affections introduces new nuances, new paths, new possibilities.

KEYWORDS: Spinoza, affections, passion, otherness, other, conflicts.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

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

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

ESPINOSA, B. (2013), *Ética*. Trad. Tomaz Tadeu. 3ª Ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora.

JAQUET, C. (2011), *L'unité du corps et de l'esprit. Affects, actios et passions chez Espinosa*. Paris: Presses Universitaires de France.

MACHEREY, P. (1997), *Introduction à l'Etique de Spinoza. La deuxième partie. La*

vie affective. Paris: Presses Universitaires de France.
MALINOVSKI-CHARLES, S. (2004), *Affects et conscience chez Spinoza. L'automatisme dans le progrès éthique*. Hildesheim: OLMS.

TRACTATUS THEOLOGICO-POLITICUS: SPINOZA E SUAS HERESIAS

Ravena Olinda Teixeira

Doutoranda, Universidade de São Paulo, São Paulo, Brasil

ravenaolinda@usp.br

RESUMO: O presente texto tem como objetivo apontar algumas das razões pelas quais Spinoza foi considerado um herege. Acreditamos que as três principais razões que colaboraram para essa interpretação do seu pensamento estão contidas mais explicitamente no *Tratado Teológico Político* do que em sua principal obra filosófica, a *Ética*. Ademais, o *Tratado Teológico Político* teve maior alcance entre o vulgo, pois era o objetivo de Spinoza que a obra tivesse a maior repercussão possível e influenciasse no conflituoso cenário político e religioso de sua época, ao mesmo tempo em que a *Ética* permanecia confinada entre as mãos dos seus amigos e leitores mais próximos.

PALAVRAS-CHAVE: Spinoza; Filosofia; Religião; Teologia; Heresia.

INTRODUÇÃO

Albert Einstein, quando questionado pelo rabino Goldstein sobre sua crença em Deus, respondeu sem hesitar: "Acredito no Deus de Spinoza, que se revela por si mesmo na harmonia de tudo o que existe, e não no Deus que se interessa pela sorte e pelas ações dos homens." (GOLGHER, 1991 p. 304) Ora, então vocês perguntam: quem era esse Spinoza? Benedictus de Spinoza, como é conhecido hoje, é uma versão de seu nome em latim adotada somente depois dos seus 24 anos. Seu nome era Baruch de Espinosa, sua família era de Portugal, mas só encontraram a paz necessária ao se estabelecer em Amsterdã, na Holanda. Um homem do século XVII, um judeu de origem e de formação, mas um livre pensador por escolha.

Benedictus de Spinoza nasceu em uma família de judeus, e seu pai o educou para tornar-se rabino, ou seja, Spinoza estudou para ser um mestre da religião judaica, e aprendeu de maneira exemplar a língua e as escrituras de seu povo; porém, após a morte do pai e depois de ter iniciado os estudos de Latim e de Filosofia, suas ideias, fortemente influenciadas por Descartes e por outros filósofos, físicos e matemáticos, não correspondiam mais ao que era pronunciado dentro da sinagoga de Amsterdã. Sendo assim, em pouco tempo, Spinoza tornou-se um incômodo e, por não querer retratar-se por suas ideias, foi literalmente excomungado do mundo judaico em 1656.

Sob a prescrição da excomunhão, que está presente em Deuteronômio 28, Spinoza tornou-se "maldito ao levantar e ao deitar, ao sair e ao entrar, no amanhecer e no entardecer, maldito foi o dia em que Deus lhe deu a vida e maldita será a hora de sua morte". E assim, todos os membros da comunidade judaica deveriam evitá-lo, não sendo permitido nem ao menos dirigir-lhe a palavra. Sob tantas maldições, Spinoza abandonou o nome judaico Baruch e passou a utilizar seu nome em latim: Benedictus de Spinoza. Em pouco tempo, tornou-se conhecido como um dos grandes racionalistas da filosofia moderna, escreveu sobre Teoria do Conhecimento, Ética, Metafísica, Política, Teologia, elaborou uma Gramática

Hebraica e ministrou aulas particulares a seletos doutores da sociedade holandesa. Além disso, Spinoza, por ter um vasto conhecimento das Escrituras Sagradas e conhecer de berço a língua hebraica, foi o primeiro a realizar uma exegese das Sagradas Escrituras, analisando o significado de algumas palavras, o estilo literário e seu contexto histórico.

Seu método exegético é exposto em um de seus livros que tem por título *Tratado Teológico Político.* A *Ética,* por sua vez, é a espinha dorsal que sustenta todas as suas ideias, e é nela que encontramos de forma mais concreta a sua filosofia, que pode ser entendida na seguinte frase: "*Deus sive Natura*". Devido a essa afirmação e às suas consequências, suas obras permaneceram durante anos no *Index* de obras proibidas da Igreja Católica Apostólica Romana.

Deixemos um pouco Spinoza e seu "*Deus sive Natura*" de lado e falemos sobre o *Tratado Teológico Político*. O presente texto tem por objetivo apontar três momentos em que as afirmações de Spinoza nesse tratado causam tanta polêmica e fazem com que lhe seja atribuído o adjetivo de herege, entre outros. Não faltam motivos para que os mais fervorosos cristãos leiam o *Tratado Teológico Político* com desprezo. Logo nos primeiros capítulos dessa obra, Spinoza nos alerta para os perigos do antropomorfismo, ou seja, quando atribuímos características que são essencialmente humanas a Deus. É comum identificar como antropomorfismo o que acontece com a clássica religião grega, que dava formas totalmente humanas aos seus deuses, sendo como único sinal de suas divindades os poderes e as habilidades infinitamente potencializadas, bem como o gozar da vida eterna, ou seja, a imortalidade. Por exemplo: o deus Poseidón é um deus ao qual os navegantes oravam por *ventos* favoráveis e viagens seguras, mas seu humor era imprevisível. Apesar dos s*acrifícios*, que incluíam o afogamento de cavalos, ele podia provocar *tempestades*, maus ventos e *terremotos* simplesmente por capricho. Ou seja, nada lhes era diferente do caráter humano, tendo inclusive seus erros mais fúteis.

O que Spinoza nos alerta é que essa tendência ao antropomorfismo talvez não estivesse apenas no mundo clássico dos gregos, estava presente no judaísmo e no cristianismo de sua época, pois, embora seja pronunciado aos quatro cantos da Terra frases como: "Deus não é homem para que minta nem filho do homem para que se arrependa" ou mesmo: "Deus é Espírito", ainda no cristianismo de nossos dias, principalmente o protestante neopentecostal, tem inserido cada vez mais o caráter humano na divindade. O que Spinoza aponta é que as próprias Escrituras Sagradas e o entendimento humano não têm como se esquivar do antropomorfismo, portanto devemos estar atentos aos riscos que ele provoca na nossa formação teológica, na fé e na noção de Deus como ser de todas as coisas.

1. SOBRE A FALSA SOBRENATURALIDADE DOS PROFETAS

O *Tratado Teológico Político,* também conhecido como TTP pelos pesquisadores de Spinoza, foi escrito, sobretudo, para separar a filosofia e a religião, bem como a religião da política. De acordo com nossa leitura, nos treze primeiros capítulos, Spinoza faz uma análise do Velho Testamento a fim de identificar, entre outras coisas, os traços de antropomorfização realizados pelos profetas. O método utilizado nesta obra não é o mesmo e famoso método utilizado na *Ética*, pois a *Ética* obedece à ordem dos geômetras, e, nesta obra, Spinoza utiliza o racionalismo histórico, que consiste em analisar racionalmente a história dos Hebreus narrada nas escrituras do Velho Testamento com base principalmente em uma análise etimológica e filológica dos principais termos[1].

Spinoza inicia essa obra afirmando, no prefácio, que os homens estão sempre oscilando entre dois sentimentos: o medo e a esperança, e que é justamente pelo medo que se origina e se sustenta todo tipo de su-

1 De acordo com a obra *O método racionalista histórico em Spinoza*, escrita por Alcântara Nogueira e publicada pela editora Mestre Jou em 1976.

perstição. De acordo com o prefácio, o medo e a superstição fazem com que "A vã sabedoria humana, os delírios da imaginação, os sonhos e as extravagâncias infantis pareçam-lhes respostas divinas." (ESPINOSA, 2004, TTP, p.126.) De sorte que não há nada mais eficaz para controlar uma multidão do que utilizar a superstição e o medo.

O primeiro capítulo da obra se chama Profecia ou Revelação, que, segundo Spinoza, é o conhecimento certo de alguma coisa revelada por Deus aos homens. Ao longo do capítulo, ele explica que a revelação só pode acontecer por intermédio de duas vias: 1) ou pela palavra ou 2) por meio de imagens. As duas formas de revelação são chamadas por Spinoza de imaginação, e, para ele, é um dos meios de conhecimento mais confusos e o que mais provavelmente nos conduz ao erro. O filósofo afirma que Deus revela aos profetas, por meio da imaginação, coisas que excedem o entendimento humano, e, por isso, os profetas sempre transmitiam suas mensagens através de parábolas ou enigmas que, às vezes, nem eles mesmos conseguiam entender. Além disso, essas imagens ou revelações sempre se exprimiam sob alguma forma corpórea, por exemplo, Miquéias vê Deus sentado num trono, Daniel o vê como um ancião que vestia branco, Ezequiel, como uma chama, e os discípulos de Jesus, no Novo Testamento, viram o Espírito Santo com a forma de uma pomba.

Logo, os profetas (homens de viva imaginação) recebem a revelação divina de maneira sempre confusa, pois as profecias variam em função da imaginação ou do temperamento de quem as recebe. Por isso, a profecia só tinha validade depois de algum sinal para que o profeta tivesse certeza de que era Deus quem estava lhe dizendo algo. Os próprios profetas, por terem a imaginação frequentemente ativa, pediam a confirmação de Deus, por exemplo, Abraão Gn 15, 8. Até mesmo Moisés, que é para os judeus o maior de todos os profetas, pediu um sinal de Deus e ensina, em Deuteronômio capítulo 8, que os profetas devem cobrar sempre de Deus um sinal para a confirmação da profecia, porém, como o sinal era dado em particular ao profeta o povo precisava de outro critério para reconhecer

um profeta como verdadeiro e o obtinha por meio de julgamento moral. Os profetas precisavam ser pessoas dignas, piedosas, honradas e justas.

Ao analisar as escrituras, Spinoza percebe que as profecias ao povo de Israel variavam conforme o temperamento do profeta. Com efeito, se o profeta era uma pessoa alegre e de ânimo constante, suas profecias eram sobre vitórias, bênçãos e etc., mas se ele era triste, suas profecias anunciavam guerras, fomes e outros males. Da mesma forma, se era um homem do campo, a mensagem de Deus lhe apreciava através de animais, bois, cavalos etc., mas se era um soldado, tinha visões com exércitos. Se era alguém da corte, por sua vez, via reis, coroas e tronos.

Alguns exemplos nas Sagradas Escrituras do que podemos chamar de revelação direcionada são o nascimento de Jesus, que é anunciado por meio de uma estrela que vai do Oriente ao Ocidente aos três reis magos que estudavam e entendiam de astronomia; Jeremias, que tinha um profundo tédio na alma e que só profetizou calamidades para Israel; e Amós e Ezequiel, que eram homens do campo e suas revelações em nada parecem com as de Isaías, que era um homem elegante. Todos esses exemplos nos servem para mostrar primeiramente duas coisas. A primeira é que Deus não parece ter nenhum estilo próprio, que lhe seja peculiar, que seja imutável ou que demonstre uma certa personalidade única e contínua. Ele se manifesta como um ser elegante, rude, severo, amável, obscuro ou misericordioso conforme o humor e o coração do profeta, pois, enquanto Isaías, homem culto e de estudos elevados, tinha visões de serafins com seis asas, Ezequiel via apenas animais de quatro patas em suas revelações. Da mesma forma, Isaías vê Deus num trono, tal como vê diariamente os reis com quem convive, e Ezequiel vê apenas uma chama. Para Spinoza, certamente ambos viram Deus, conforme a imaginação de cada um. A segunda é que o povo, aqueles que não tinham nenhum dom e por isso nenhum relacionamento próximo com Deus, ou seja, a comunidade hebraica de um modo geral, tinha mais conhecimento da imaginação e do temperamento do profeta do que acerca de Deus. (ESPINOSA, 2004, TTP, p. 149.)

Assim, Spinoza conclui que as profecias, que geralmente acontecem ao longo do Velho Testamento por meio de imagens, podem ser tanto verdadeiras quanto falsas. Com efeito, ele afirma que "estão, portanto, no caminho errado aqueles que procuram a sabedoria e o conhecimento, quer das coisas naturais, quer das espirituais, nos livros dos profetas." (ESPINOSA, 2004, TTP, p. 149.) Eis, então, o que queremos assinalar como a primeira grave heresia de Spinoza: afirmar que não havia nos profetas nada de especial que os diferenciasse dos demais homens, a não ser uma imaginação bastante aguçada, e que as revelações divinas revelavam mais sobre os próprios profetas do que sobre a natureza de Deus.

II. SOBRE A VERDADEIRA NATUREZA DE DEUS E DOS MILAGRES

Voltemos para a mais famosa afirmação de Spinoza: *"Deus sive Natura*". Com essa frase, compreenderemos mais facilmente o que Spinoza propõe com sua filosofia. Em resumo, a natureza se divide em *Natureza Naturada*, da qual fazem parte as cadeiras, a mesa, o chão, o teto, e todas as coisas particulares ou singulares; e a *Natureza Naturante*, aquilo que garante que essas coisas existam, aquilo que as produz, ou seja, Deus. Mas, então, qual o sentido de dizer que Deus é Natureza? Para Spinoza, é absurdo que Deus exista e crie coisas que não façam parte dele mesmo; se ele existe, é porque tudo o que existe deve existir nele. (cf. SPINOZA, 2008, EI, P XXIX, esc., p. 53). Assim, todas as coisas participam de sua essência. Para compreender melhor essa teoria, é preciso estudar a primeira parte da *Ética*. Ao lermos com cuidado essa obra, vai ficando claro que o Deus de Spinoza é um Deus único, que existe e que age exclusivamente pela necessidade de sua natureza, que é a causa livre de todas as coisas.

No prefácio, Spinoza diz que Deus produz de si mesmo todas as coisas por sua absoluta potência, e não tem nenhuma causa final, ou seja, Deus não fez todas as coisas em função dos homens como erroneamente pensam os judeus e os cristãos. Acreditar que Deus criou todo o Universo

e tudo o que nele contém com o único objetivo de ter para o homem, sua criação amada, todas as condições possíveis para que este goze de uma vida perfeita é mais uma consequência do antropomorfismo, pois são os homens que sempre fazem algo visando um objetivo final, uma gratificação, um salário, um retorno ou pensando como tais coisas lhes possam ser úteis. [cf. SPINOZA, 2008, E IV, Prefácio, p. 263]. Os homens observam a natureza da seguinte forma: olhos são órgãos para ver, dentes para mastigar, animais e vegetais para alimento, o Sol para iluminar, o mar para fornecer peixes etc. Acreditam que toda a harmonia do universo compõe uma única canção, e que esta canção é exclusivamente para agradá-los. Além disso, essa doutrina antropomórfica suprime a perfeição de Deus, pois se ele age e cria em função de um fim, ou seja, para que ele seja louvado pelo homem, significa que isso lhe apetece e que lhe falta, logo isso é absurdo. Deus se autoproduz em função de si mesmo e não em função dos homens ou de qualquer outro ser finito. Na perspectiva spinozista, de *Deus sive Natura*, o homem não ocupa nenhum lugar privilegiado entre os demais seres finitos.

Spinoza escreve, na quinta parte de *Ética*, que Deus está livre das paixões e que não é afetado de qualquer afeto de alegria ou de tristeza. As paixões são, para Spinoza, alterações do ânimo ou na conservação do ser, é a passagem de uma perfeição maior para uma menor ou de uma perfeição menor para uma maior. Logo, Deus, que é absolutamente perfeito, não pode sofrer nenhuma alteração na sua potência de existir e nem ser modificado por qualquer coisa que seja, pois não tem como ser mais perfeito do que já é nem tão pouco tornar-se menos perfeito. Disso, Spinoza conclui que Deus não ama nem odeia ninguém, pois não se alegra e nem se entristece, e, em Spinoza, tanto o amor como o ódio são decorrências desses afetos primários. Assim, o autor recomenda, na proposição dezenove da quinta parte da *Ética*, que quem ama a Deus não deve se esforçar para que o Deus também o ame.

Deus é a própria Natureza, e não há nenhum ser além da natureza a quem possamos chamar de Deus. Nessa perspectiva do Deus spinozista, o milagre é uma contradição. O vulgo chama de milagre os fatos incomuns da natureza, ou seja, aquilo que altera sua ordem natural e que é capaz de burlar suas leis. Acreditar em Deus por meio dos milagres é imaginar que Deus só age para contrariar a natureza e que Deus e a Natureza são duas potências distintas. Percebe-se, porém, que a satisfação dos homens se dá ao imaginarem que Deus muda as leis da natureza em seu favor, assim, também imaginam que Deus os ama mais do que a tudo e que são a causa final de toda a criação. Para os homens comuns, não existe prova mais clara da existência de Deus que o fato de a natureza não manter a sua própria ordem, o que para Spinoza seria absolutamente o contrário, pois, se a natureza não mantivesse uma ordem fixa, nada garantiria a existência de Deus. É o capítulo VI do *Tratado teológico-político* que trata sobre os milagres, no qual se encontra a segunda heresia de Spinoza ao afirmar que os milagres são apenas fatos extraordinários que causaram admiração nos homens porque estes ignoram suas causas; eles não são demonstrações de Deus agindo na natureza, pois Deus jamais pode ir contra suas próprias leis.

> A partir, pois, do facto de nada acontecer na natureza que não dependa das suas leis, de estas se estenderem a tudo o que o entendimento divino concebe e de, finalmente, a natureza manter uma ordem fixa e imutável, resulta claro que a palavra milagre só pode ser entendida relativamente às opiniões humanas e não significa senão um facto cuja causa natural não podemos explicar (ou, pelo menos quem escreve ou narra o milagre não pode explicar) por analogia com uma outra coisa que ocorre habitualmente. [...] E não há dúvidas que nas Sagradas Escrituras se descrevem como milagres muito factos cujas causas podem facilmente explicar-se pelos princípios que se conhecem das coisas naturais. (ESPINOSA, 2004, TTP, p. 206)

Spinoza compreende que as leis da natureza são os decretos de Deus. Logo, na natureza, nada pode acontecer que seja contrário às suas

leis universais. "Por essa razão, nos Livros Sagrados, não pode entender-se por milagre senão um facto natural que ultrapassa ou é suposto ultrapassar a compreensão humana." (ESPINOSA, 2004, TTP, p.209.) Com efeito, percebemos que as leis da natureza se estendem ao infinito e são concebidas por nós sob uma certa espécie de eternidade. É um erro acreditar que os fatos que são aparentemente estranhos e inexplicáveis comprovem a existência de Deus; na verdade, são exatamente essas leis e a sua ordem fixa e imutável que expressam a infinitude, a eternidade e a imutabilidade de Deus.

III. SOBRE A TEOLOGIA E A INUTILIDADE DE SEUS DOGMAS

No capítulo XIV do TTP, Spinoza se esforça por definir o que ele compreende, com base nas Escrituras, por fé a fim de separá-la definitivamente do saber filosófico. A fé é definida por ele como "o pensar acerca de Deus aquelas coisas que, se forem ignoradas, desaparece a obediência a Deus e que, pressuposta esta obediência, elas têm necessariamente de se pressupor também." (ESPINOSA, 2004, TTP, p.309.) Conforme Spinoza, o objetivo das Sagradas Escrituras é ensinar a obediência. Ademais, ele reforça que a fé por si mesma não salva, pois, a fé sem obras é morta, e afirma que ninguém pode ser considerado fiel ou infiel senão pelas obras. Logo, esse é o único critério para reconhecer se alguém é fiel ou não a Deus. Se as obras que essa pessoa pratica forem boas, é porque ela é fiel, mas, se foram más, demonstram a sua infidelidade. Portanto, a fé não exige tantos dogmas verdadeiros e sim dogmas piedosos, que tornem os homens obedientes. Por fim, ele encerra o capítulo afirmando que, entre a fé, ou teologia, e a filosofia, não existe nenhuma relação nem mesmo afinidade. O objetivo da filosofia é a verdade, o da fé é apenas a obediência e a piedade. Não obstante, sendo os homens obedientes e servos ou sendo os homens livres e sábios, eles chegarão basicamente à mesma lei divina que é universal e inata: a lei que ensina que não há nada mais útil ao homem do que outro homem ou, para falar em termos religiosos, que ensina a amar ao próximo como se fosse a si mesmo.

O capítulo xv da mesma obra inicia-se com uma crítica à teologia e faz uma distinção entre esta e a filosofia. Segundo Spinoza, existem homens que não sabem separar a filosofia da teologia; eles acreditam que a razão ajuda a compreender as Escrituras e, por isso, são seres delirantes por excelência: primeiro eles deliraram com os gregos (Platão e Aristóteles) e depois deliraram com os profetas. Os teólogos não podem jamais ser considerados como sábios, pois a Escritura não tem como escopo formar homens sábios, mas apenas homens tementes a Deus, ou seja, obedientes. O amor ao próximo é, então, a única forma daqueles que, apesar de não conhecerem a essência de Deus, possam seguir o seu principal mandamento e assim ser fiéis a Ele.

Spinoza defende que, embora religião e filosofia sejam coisas completamente distintas, pois se ocupam de coisas diferentes e, por isso, não podem interferir no objeto uma da outra, no fim das contas, tanto a religião quanto a filosofia ensinam a mesma coisa: a primeira por meio da revelação e da obediência para homens que são apenas fiéis, e a segunda por meio da sabedoria racional para homens que são livres. Filosofia e religião são duas coisas completamente distintas, mas ambas são necessárias, pois atendem públicos distintos. A religião leva os homens por meio dos afetos a um princípio de caridade, que é racional e a filosofia demonstra, pelos olhos da mente, o quanto esse mesmo princípio é fundamental para aumentar a potência e conservar o *conatus*. A teologia é justamente o esforço errôneo dos homens de tentar misturar as duas coisas. Tentam submeter ao exame da razão coisas que só operam por meio da imaginação, ou seja, esperam criar verdades universais baseadas em narrativas imaginárias e, assim, criam apenas dogmas inúteis que nada servem para o bem-estar humano, senão para causar desentendimentos e conflitos. E, como resultado dessa prática, os homens praticam mais o ódio uns com outros do que o amor, que é o principal mandamento divino.

> Certamente que, se eles tivessem uma centelha que fosse da luz divina, não tolejariam com tanta soberba, aprenderiam a honrar a Deus e

> distinguir-se-iam os outros pelo amor, da mesma forma que agora se distinguem pelo ódio. Nem perseguiriam com tanta animosidade os que não partilham das suas opiniões, pelo contrário, sentiriam piedade deles, se é de facto, a salvação alheia e não a própria fortuna que os preocupa. (ESPINOSA, 2004, TTP, p. 120)

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A obra *Um livro forjado no inferno,* de Steven Nadler, relata a recepção odiosa que teve o TTP entre os diversos religiosos, bem como faz uma análise profunda para compreender todas as afirmações que levam Spinoza a ser tão odiado. De acordo com Nadler, a conclusão mais ousada e mais influente de Spinoza no TTP é dar a entender que as Sagradas Escrituras não passam de uma obra de literatura. O que Spinoza pretendia, segundo o comentador, era "libertar as mentes dos indivíduos da superstição e as vidas dos cidadãos da autoridade clerical. Sua meta é uma sociedade democrática tolerante formada por indivíduos cujos atos sejam guiados pela verdadeira religião – a religião moral." (NADLER, 2013, p.54)

Para concluir, relembremos que o filósofo, apesar de ter sido educado nas sinagogas judaicas e de ter dedicado anos de sua vida a essa formação, não é um teólogo, pois não tem como limite do verdadeiro e do falso as palavras contidas nas Sagradas Escrituras, e ao mesmo tempo não é um cético, pois também não nega as verdades contidas nessa obra. Ele apenas tenta analisar, de forma racional, os fundamentos da fé e da religião, com base em uma leitura detalhada e minimalista do livro que influencia as mentes mais supersticiosas e que tem sido, por tantos anos, a principal referência teórica e a origem de tantos poderes teológicos-políticos que ameaçaram e ameaçam a liberdade política e filosófica. E, portanto, é fácil compreender por que o TTP foi considerado pelos teólogos como "máquina infernal escrita pelo próprio diabo", como bem nos lembra Nadler. (NADLER, 2013 p. 11.)

TRACTATUS THEOLOGICO-POLITICUS: SPINOZA AND HIS HERESIES

ABSTRACT: This paper aims to stress some reasons why Spinoza was regarded as a heretic. We believe that the three main reasons that motivate this interpretation of his thought can be found more explicitly in his *Tractatus Theologico-Politucus* than in his main philosophical work, *Ethics*. Moreover, *Tractatus Theologico-Politucus* reached the simple people more than other works, for it was Spinoza's aim that it would have the broadest possible reach and had influence on the political and religious scenery of his time. Meanwhile the *Ethics* remained private in the hands of his friends and closer readers.

KEYWORDS: Spinoza; Philosophy; Religion; Theology; Heresy.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

SPINOZA, B. (2008). *Ética.* 2ed. Belo Horizonte: Autêntica.

GOLGHER, I. (1991) *O universo físico e humano de Albert Einstein***.** Belo Horizonte: Oficina de Livros.

NADLER, S. (2013) *Um livro forjado no inferno.* São Paulo: Três Estrelas.

NOGUEIRA, A. (1976) *O método racionalista histórico em Spinoza*. São Paulo: Mestre Jou.

ESPINOSA, B. (2004) *Tratado Teológico Político*. 3ed. INCM: Lisboa.

O DIREITO DE RESISTÊNCIA EM SPINOZA E A INSTITUCIONALIZAÇÃO DO DECRETO Nº 8.243/14

Dorival Fagundes Cotrim Júnior

Mestrando, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, Brasil

dorivalfcotrim@gmail.com

RESUMO: Este trabalho tem o escopo de investigar o conceito de Direito de Resistência em Baruch de Spinoza, através da sua obra Tratado Político e de seus comentadores. Inicialmente a resistência é apresentada em diferentes visões, Hobbes e Locke, seguida pela tradição hegemônica da filosofia política e logo contraposta ao conceito de Desobediência Civil. Em seguida apresenta-se a teoria espinosana com sua perspectiva inovadora, a qual não diferencia resistir de obedecer, caso certas circunstâncias se apresentem no ambiente político, iniciando-se esta seção com uma breve contextualização da Resistência e análise do seu fundamento neste autor, qual seja, a potência da multidão. Por fim, busca-se o Decreto nº 8243/14 para submetê-lo à seguinte questão: pode este ser visto como uma institucionalização da Resistência, nos termos espinosanos?

PALAVRAS-CHAVE: Spinoza; direito de resistência; multidão; decreto nº8243/14; institucionalização da resistência.

1. DIREITO DE RESISTÊNCIA EM DIFERENTES VISÕES

Direito de Resistência é uma categoria ou instituição jurídica ou mesmo uma afirmação prática através das singularidades objetivando resistir, insurgir, firmar, não sucumbir perante um choque com outro (s) corpo (s) que ameacem as suas próprias sobrevivências ou que represente uma violência *lato sensu* aos valores éticos de cada uma, sendo ao longo da história afirmado e confirmado de diferentes formas.

Desde a China Antiga, período que abrange aproximadamente o início do segundo milênio antes de Cristo e o ano 221 a.C, por exemplo, já se tem notícias do exercício deste direito (PERRY, 2002), normalmente vinculado a processos de justificação ou de legitimação de revoluções, como a Francesa[1] e a Americana[2].

1 Em outra perspectiva, não vista como Direito de Resistência, tem-se leituras de Immanuel Kant, como a de Aylton Durão e Javier García, que pontuam uma aparente contradição no pensamento kantiano, pois, por um lado, ele nega o direito de resistência do súdito com relação ao soberano, mesmo em caso de injustiça e por outro, ele se apresenta como defensor da Revolução Francesa. O ponto defendido pelos autores é que isso não representa uma contradição, uma vez que a Revolução Francesa não pode ser vista como uma Revolução, já que esta consiste "na destruição do soberano até então existente e a consequente negação de toda e qualquer relação jurídica, no retorno dos súditos à condição de estado de natureza" e não foi isso que teria ocorrido no período, sendo mesmo uma reforma constitucional feita em parte por Luís XVI, que ao convocar o povo para resolver o problema do Estado, transferiu à coletividade o poder de legislar sobre todo o governo, que após isso, convocou a Assembleia Nacional e assumiu a vontade legisladora sobre todos os súditos (DURAO; MEDINA, 2017, pp. 15 e seguintes).

2 Outros apontam que a ação de resistir ao direito surgiu na Grécia Antiga, sob o exercício de Sófocles em sua peça Antígona, sendo esta e sua outra irmã Ismênia os símbolos de resistência à tirania, não sendo desenvolvida ali naquele contexto, mas influenciando a doutrina clássica do pensamento sobre o direito de resistir (COSTA, 2006, p. 18).

Normalmente, na tradição jurídico-filosófica da modernidade mais conhecida, o direito de resistência é visto a partir desta perspectiva negativa de tão somente resistir, estando associado com a desobediência civil, considerando que o Direito é visto como norma estatal e social obrigatória, assegurada pelos aparatos do Estado (FERRIANI, 2015). Mas, seja por considerações de ordem moral ou ética, subjetivas ou coletivas, há uma série de motivações para descumprir o direito e justamente quando uma norma não é aceita e também, consequentemente, o sujeito não se comporta conforme ela, surge a resistência – portanto esta seria o contrário da obediência (BOBBIO, 1995, p. 144).

1.1 O ÂMBITO FORMAL-LEGAL

No século XX houve duas previsões constitucionais explícitas a respeito do direito de resistência, quais sejam, a Lei Fundamental da República Alemã, datada de 1949 e a Constituição de Portugal, de 1982. Nas duas Cartas este direito foi positivado como sendo uma norma principiológica de cunho constitucional, autorizando o uso da resistência nos casos de ofensas aos direitos, às liberdades e às garantias (GARCIA, 2004, pp. 171-179).

Já no Brasil a Carta Magna de 1988 não tratou explicitamente deste direito, mas segundo alguns doutrinadores, como Maria Helena Diniz, os cidadãos brasileiros possuem esta garantia na Constituição, só que de forma implícita, especificamente no art. 5º, II, que reza "ninguém será obrigado a fazer ou deixar de fazer alguma coisa senão em virtude de lei" (DINIZ, 1997, p. 99). Todavia, trata-se de uma garantia formal-legal muito fraca, de ordem negativa e por isso não se poderia, só com base neste inciso, deixar de cumprir determinado comando normativo.

Não obstante isso, a autora continua sua argumentação, ainda com base em uma argumentação legalista, que possui o seu valor – por ób-

vio, advogando que, em caso de uma revolução no país, consagrando-se esta vitoriosa, os seus artífices estarão isentos de responsabilidades, pois as normas criadas e promulgadas pelos poderes revolucionários, lastreadas em novos valores e ideais, constituir-se-ão normas-origens, isto é, fontes originárias e primeiras do direito daquela comunidade, revogando todas as normas do regimento jurídico anterior e conferindo legitimidade aos atos e fluxos revolucionários (DINIZ, 1997, p. 99).

1.2 DESOBEDIÊNCIA CIVIL

No que tange à desobediência civil, razoável torna-se apresentar Henry David Thoreau, pioneiro neste tema, sob estes termos pelo menos, mas não desde os primeiros escritos sobre o assunto, em 1848, já que somente depois o título Desobediência Civil foi incorporado. De forma simples, já que não é o objeto principal do artigo, pode-se afirmar que Thoreau definiu a resistência como direito à revolução, mas não sob qualquer forma, devendo ser aquela esculpida pacificamente[3], a ser exercida por meio de ações interpelantes diretas e específicas, cujo alvo são os atos governamentais (COSTA, 2006, p. 254-255)[4].

A desobediência civil, então, consoante Maria Garcia, é "uma forma particular de resistência ou contraposição, ativa ou passiva do cidadão, à lei ou ato de autoridade, quando ofensivos à ordem constitucional ou aos direitos e garantias fundamentais, objetivando a proteção das prerrogativas inerentes à cidadania, pela sua revogação ou anulação" (GARCIA, 2004, p. 293).

3 Gandhi e Martin Luther King são dois exemplos de líderes de movimentos resistentes pacifistas, na Índia e nos Estados Unidos, respectivamente.

4 O que levou Thoreau a pesquisar e escrever sobre isso foi o fato de que os impostos pagos aos Estados Unidos estavam sendo usados para o financiamento de guerras e também da escravidão.

Já Diniz, a seu turno, de forma semelhante, também advoga pela relação entre desobediência e resistência, sendo aquela uma forma particular desta, uma vez que é executada com o objetivo imediato de publicizar as injustiças, ilegitimidades e invalidades das leis, tendo, agora sim, como objetivo mediato, induzir as mudanças, transformar estes cenários inválidos, injustos e ilegítimos (DINIZ, 1997, p. 97).

Portanto, é válido mencionar que, para a doutrina em geral, o direito de resistência pode ser exercido de duas grandes formas, pela violência ou pela desobediência civil, sendo esta a não-violenta.

Apresentadas estas noções iniciais, parte-se para o entendimento de Spinoza acerca do direito de resistência.

2. SPINOZA E O DIREITO DE RESISTÊNCIA

2.1 LINHAS GERAIS

O Direito de Resistência, como visto, está em disputa permanente no pensamento político, sendo um fato considerável a quase ausência do pensamento de Spinoza, no que concerne às suas considerações sobre o direito de resistência nas obras que versam sobre este tema, primando, por exemplo, pelos escritos de John Locke.

A resistência se apresenta quando e onde "o poder já não mais se sustenta nas condições necessárias de seu exercício" (GUIMARAENS; ROCHA, 2014). Mas o que se deve entender como resistência, apenas uma reação, nos moldes acima descritos, aos poderes arbitrários, injustos e ilegítimos?

Nós vamos observar que o direito de resistência em Spinoza é mais complexo e diferenciado, assumindo, ainda, uma outra função diversa das acima demonstradas brevemente, qual seja, uma positiva e não somente uma ação reativa, dirigindo-se contrariamente à violação do pacto sócio-estatal com o objetivo de reconstituição deste mesmo.

Segundo De Guimaraens e Rocha (2014, p. 184), "Em Spinoza, o direito de resistência é o esforço concretizado de contínua instituição do poder político, ainda que essa contínua instituição signifique a própria reorganização institucional". Ou seja, ele pensa a resistência como um processo contínuo e buscando, a partir desse "método", uma possível institucionalização desse direito e não como significando tão somente movimentos para além das estruturas estatais, em que pese serem estas as origens de muitos dos movimentos de resistência, haja vista serem os locais de eclosão das oposições ou mesmo, ainda, os demais grupos institucionalizados, mas que não possuem influências e forças suficientes para enfrentarem o *status quo*. Nesse sentido, tanto as instituições políticas quanto os cidadãos em geral, pequenos e grandes (MAQUIAVEL, 2007), precisam se esforçar para conseguir imbricar os fluxos de resistências em suas vidas a fim de que estas tornem-se hábitos a serem conservados e continuadamente vividos, isto é, exercidos no cotidiano dessas existências, sendo esta uma das linhas de pensamento democrático radical de Spinoza.

Para tal fim, apresenta-se o contexto histórico relacionado à teoria do Direito de Resistência, investigando, em seguida, qual o fundamento filosófico desta resistência; para, enfim, tentar compreender a relação entre obediência e resistência política; e, com base nesta compreensão, investigar se o Decreto nº 8.243/2014 pode ser analisado como uma institucionalização da resistência.

2.2 A RESISTÊNCIA E SEU CONTEXTO EM SPINOZA

São vários os eventos políticos e sociais que marcaram a Europa e influenciaram a criação, nestes termos, e o desenvolvimento do direito de resistência, quais sejam, as Guerras dos Camponeses na Alemanha[5], a Guer-

5 A Guerra dos Camponeses (Deutscher Bauernkrieg) foi uma revolta eminentemente popular na Europa Central entre 1524 e 1525 nos países que falavam

ra de Independência Nacional das Províncias Unidas[6], o Massacre de São Bartolomeu[7] e a Revolução Inglesa[8] (GUIMARAENS; ROCHA, 2014, p. 185).

alemão. O conflito consistiu em um conjunto de revoltas econômicas e religiosas nas quais agricultores e camponeses assumiram as lideranças, apoiados por membros do Clero Protestante. Ela foi a maior e mais diversificada revolta popular da Europa antes da Revolução Francesa de 1789. Pelo fato de não possuírem experiência militar e nem o apoio de artilharias e cavalarias, foram massacrados pelos opositores, que, por sua vez, dispunham de líderes militares, exércitos equipados e financiamentos. Ver mais em: ANA, J. S. "Lutero e os movimentos sociais na Alemanha durante o período de 1517-1525". *Revista Caminhando*, v. 2, n. 2 [n. 3], p. 54-65, 2010 [2ª ed. on-line; 1ª ed. 1984]. Especificamente sobre a atuação mediadora de Lutero, ver mais em: VARDERLINDE, T. 2006, p. 01-15.

6 Também conhecida como Guerra dos 80 Anos ou Revolta Holandesa ou ainda Guerras de Independência Neerlandesas, este conflito ocorreu entre 1568 e 1648 na Região dos Países Baixos, quando este território, à época com outro nome, lutou pela sua independência frente à dominação da Espanha. Durante esta guerra a Holanda tornou-se uma potência mundial por breve período, com extenso poderio naval, beneficiando-se de incríveis crescimentos econômico, científico e cultural. Em 1609 houve um armistício, seguido do reconhecimento da plena independência em 1648, com a assinatura do famoso Tratado de Westfália. Ver mais em: LIMA, F. A. (2006).

7 Foi a Noite de 23 para 24 de Agosto de 1572, conhecida como Noite de São Bartolomeu, na qual os católicos massacraram os huguenotes na França. A violência estava generalizada em todo o país, resultando em dezenas de milhares de mortos. Ver mais em: DEUTSCHE WELLE. 1572: A Noite de São Bartolomeu. Disponível em: <http://www.dw.com/pt-br/1572-a-noite-de-s%C3%A3o-bartolomeu/a-320214>. Acessado em 16 de Dezembro de 2017.

8 A Revolução Inglesa ocorreu no século XVII e é considerada a primeira das grandes revoluções burguesas, sendo esta burguesia já expressivamente forte economicamente, mas com a necessidade de afirmar sua legitimidade política. Com o processo revolucionário, através de uma guerra civil e com o auxílio do Parlamento, a burguesia consagrou-se vitoriosa no combate ao Estado Absolutista e com a reforma político-institucional a Monarquia Parlamentarista passou a ser o novo regime a partir de 1688. Ver mais em: FERNANDES, C. Revolução Inglesa. Disponível em: <http://historiadomundo.uol.com.br/idade-moderna/revolucao-inglesa.htm >. Acessado em 16 de Dezembro de 2017.

Como visto, os autores que formularam o direito de resistência antes de Spinoza subordinavam a ideia de resistência ao restabelecimento de uma ordem preexistente, revelando um paradoxo aparentemente inexplicável, que pode ser observado, por exemplo, em John Locke, quando afirma o direito de resistência para preservar as propriedades de cada cidadão, já que este constitui o valor último da vida social (CINTRA, 2008, nota 24, p. 59-72) e que considerava povo não como a massa geral da população, mas numa visão restrita, abrangendo apenas os proprietários[9].

A partir de Althusius um novo direito de resistência passa a ser proposto, agora em termos constitucionais, a partir do seu conceito chave de *consociatio*[10], levando à compreensão de que a resistência advém da natureza dúplice da soberania, uma parte popular e a outra o dispositivo de dominação. Disso decorre, naturalmente, a necessidade deste direito ser um elemento do conceito e da prática da soberania, isto é, a sua institucionalização, sob pena de a sociedade sofrer demasiadamente injunções gravosas do Estado e nada poder fazer, representando, portanto, claramen-

9 Macpherson advoga a tese de que o direito de resistência ou de revolução em John Locke não abrangia a classe operária, uma vez que esta era incapaz de ação política racional e este direito exigia decisões racionais e também considerando que na época em que Locke viveu os pobres não pertenciam a sociedade civil, só estavam lá. Ver mais em: MACPHERSON, 1979, p. 236. Um terceiro argumento seria ainda o de Tully, para o qual, naquela época, o critério de voto era a posse da propriedade, fazendo com que os que não podiam votar igualmente não pudessem legitimamente se rebelar ("The conventional criterion for the right to vote in the seventeenth century was the possession of property."). Ver mais em: TULLY, J. 1980, p. 173.

10 A *Consociatio* pública representa o Estado no sentido moderno da palavra e abrange uma série de consociatios menores, como organizações familiares, por exemplo. Ele é considerado o pai do Federalismo moderno e defensor da soberania popular. Ver mais em: THE EDITORS OF ENCYCLOPAEDIA BRITANNICA. Johannes Althusius - Encyclopaedia Britannica" (biography), Encyclopædia Britannica, 2006, Britannica. Disponível em: <https://www.britannica.com/biography/Johannes-Althusius>. Acessado em 16 de Dezembro de 2017.

te, uma racionalidade de contra-poderes que a preserve de um estado de guerras e revoltas provenientes dos mandos tirânicos de quem está no Poder.

Em Spinoza, de forma semelhante à de Althusius, essa mesma temática, esse mesmo trato com a Soberania, seus usos e funções baseadas, também, em uma lógica da resistência, vai aparecer em várias das suas obras enquanto o autor vai construindo o seu pensamento e não de uma forma sistemática – restando, para os seus estudiosos, esse trabalho. Por exemplo, no capítulo XVII do *Tratado Teológico Político*, Spinoza afirma que "[...] é altura de vermos até que ponto um Estado assim constituído podia moderar os ânimos e conter quer os governantes, quer os governados, de modo a que nem estes se tornassem rebeldes, nem aqueles tiranos [...]" e também no *Tratado Político*, I, 6, "[...] que os administradores do Estado não se transformem em dominadores" conforme apontado por Laurent Bove (BOVE, 1996, p. 281).

Em face disso é perceptível a diferença de Spinoza para com os demais autores do seu tempo e dos séculos posteriores, ao inaugurar uma perspectiva diferente de análise, abordando conjuntamente um pensamento acerca da liberdade dos cidadãos dentro de um Estado e também outro sobre a autoridade do Estado (BOVE, 1996, p. 300). Portanto, ele não pensará em termos de diferenciação de um Poder Estatal com relação ao corpo social, mas antes alinhará o processo de constituição de um Estado, cuja qualificação será informada a partir do grau de liberdade dos seus próprios cidadãos. É justamente a tensão obediência-resistência que será vista como constitutiva e capaz de responder ao problema da liberdade da multidão, em âmbito pré-político, que, por sua vez, configura o tão conhecido estado de guerra latente, iminente, sempre apto a ocorrer, esse direito de guerra que é, de forma paradoxal, a garantia da liberdade, da paz e da segurança (GUIMARAENS; ROCHA, 2014, p. 187). Todo o problema, então, é pensar como as tensões da cidade entre os sujeitos-cidadãos não se transformem em guerra, isto é, compreender a estrutura operativa da

obediência do ponto de vista da sua noção real efetiva, como liberdade ou prudência da natureza humana (SPINOZA, 2009, IV, 5, p. 40), uma vez que as mesmas forças ameaçadoras da ordem civil, que podem vir a causar a guerra, são as sustentadoras da resistência frente à opressão, produzindo, neste caso, cidadãos efetivos e não meros súditos de um governo.

São vários aqueles que pensam obediência e resistência como radicalmente distintos[11], e passo seguinte, é apontar que ou o Estado e seus cidadãos prezam pela ordem e segurança – polo da obediência, ou focam a liberdade – polo da resistência, tendo em Hobbes a figura do primeiro polo, já que ele fala do ponto de vista dos governantes (*ex parte principis*); e Spinoza do segundo, que fala a partir dos cidadãos, do povo (*ex parte populi*). Por conta dessas diferentes perspectivas, Hobbes busca a todo momento criar elementos de legitimação da obediência política, enquanto Spinoza estaria voltado para uma defesa ampla da liberdade ou da resistência.

Isso, em realidade, revela uma diferença mais contundente entre os autores que se colocam em algum desses lados, governantes ou governados, diferença que representa uma espécie de base conceitual e prática para a elaboração das suas teorias, tendo em vista que estas serão formuladas tendo alguma dessas ideias como base, quais sejam, a necessidade de justificar o direito de mandar e o dever de obedecer dos súditos, a fim de construir um Poder Uno (a dos governantes) ou a defesa do direito de não ser oprimido e o dever dos governantes de construírem leis justas e agradáveis, a fim de garantir a liberdade dos singulares, mesmo que fira a unidade (a dos governados) (BOBBIO, 2003, p. 144).

11 O autor (SILVA, 2009, p. 104 e seguintes) aponta que, quando o Estado, por exemplo, não garante a preservação da vida, é violento, aumenta demasiadamente os impostos, os indivíduos resistirão à força do Soberano. E essa resistência se fará graças a "inabilidade do governo". Caso um cidadão efetue a sua avaliação individual, mediante seu cálculo privado e subjetivo, concluir que a obediência irrestrita ao Estado não lhe traz nenhum benefício individual, exsurge como natural a sua vontade de resistir, mesmo que não calcada em nenhuma lei.

Acontece que isso não reflete o pensamento exposto na obra de Spinoza, pelo menos em sua completude, caso seja levado a fundo, justamente porque não há a diferença entre obediência e resistência na forma como é postulada, pois a obediência é a antítese, o exato contrário da servidão na política, o que leva ao imperativo de criar (ou possibilitar) obediência a partir da resistência, isto é, a obediência política se mostra quando a resistência (naturalmente presente nos cidadãos) encontra caminhos de institucionalização, que, à medida que se torna um hábito – em um processo contínuo de exercício – veda a mutação negativa do cidadão para a condição de servo, já que aquele ao resistir na verdade obedece[12] e este ao não resistir, submete-se (GUIMARAENS; ROCHA, 2014, p. 189).

A resistência em Spinoza tem bem mais importância do que se costuma ofertar-lhe, considerando que ela é um dos fluxos constitutivos e não somente expressivos da complexa teia de sociabilidades intersubjetivas ou intersingulares, assim como do próprio campo político, uma vez que na resistência, e logo, na obediência, é que se pode observar claramente o jogo conflituoso de interesses e tendências, de contínuas disputas, seja no escopo de uma micro ou mesmo da macro-política, ou seja, disputas para aplicação das verbas parlamentares individualmente consideradas (as quotas anuais de cada congressista, as emendas) ou a construção de uma Política Nacional de Participação Popular, por exemplo; e sem desconsiderar que esta distinção é problemática, já que toda ação necessariamente reverbera em muitos outros pontos, seja instituições ou singularidades, afetando toda a cadeia interconectada; bem como que toda ação micro também é detentora deste poder, mudando, portanto, a esfera de influência, tanto em intensidade, quanto em direção e qualidade.

12 Logo mais será analisado o Decreto nº 8243/14, para tentar pensá-lo como uma manifestação desta estratégia de institucionalização da resistência, da voz direta do povo ou se não é o caso.

Recusando a ideia de um pacto formal[13], como os contratualistas, assim como o individualismo e uma teologia política, uma nova questão surge, qual seja, como surge o desejo de uma multidão livre, isto é, como esta almeja gozar de liberdade.

A multidão é central no pensamento político de Spinoza, pois com a constituição desta também será formada uma potência coletiva, que vai se organizar em leis e *imperium*. Esta potência, na linguagem do holandês, é um *conatus* (esforço das coisas de perseverar na existência, de continuar vivendo) coletivo, um esforço de todos em fazer perseverarem as relações de composições entre esses indivíduos, constituintes da multidão. Nesse sentido é que as leis comuns da cidade, da multidão, o que ele chama de Direito Civil, significa uma expressão desse esforço conjunto de constituição do comum e ao negar absolutamente qualquer transcendência do campo jurídico em relação ao social ou mesmo ao político, as leis são o resultado das relações de composição entre os sujeitos, assim como das resistências, sobretudo quando estão institucionalizadas. No mesmo sentido, o *imperium*, ou o poder de gerir a coisa pública não se distancia da sua causa imanente, o que, a seu turno, leva novamente ao ponto inicial que foi tratado acima acerca da soberania não transcendente, já que o poder político se constitui em um processo intrínseca e radicalmente democrático, como expressão desejante do exercício da potência da multidão (STERN, 2008, p. 91 e ss.).

Lícito, então, é afirmar que a multidão define a soberania, antes mesmo precede-a de direito, já que a performa, limita, delimita e lhe dá vida institucional e mesmo pré-institucional, por conta da tensão e da disputa natural das singularidades para e na comunidade, que se expressa na

13 Pina demonstra, igualmente, como o direito de resistência substitui a ideia de um contrato abstrato e definitivo pela ideia de consenso, material e necessariamente provisório, como será desenvolvido ao longo deste artigo (PINA, 2016, p. 3).

incisiva recusa à solidão que dá consistência à multidão, que a possibilita (ZOURABICHVILI, 2009, p. 70).

3. A POTÊNCIA DA MULTIDÃO COMO FUNDAMENTO

Em seguimento ao artigo, é oportuno e didático esclarecer o que significa o termo "direito" para o autor.

Para Spinoza direito é potência. Com o seu imanentismo que lhe é característico o campo jurídico também faz parte do conflitivo universo dos encontros na Natureza e o conceito de Direito será aproximado ao de *conatus* de cada sujeito, o que trará consequências para o seu pensamento político.

Já que o *conatus* é sempre atual, potência não é um potencial a ser instituído, concretizado, uma virtualidade capaz ou não de materializar-se; ela é sempre atual, plena, de forma que cada ser é sempre o máximo que ele pode naquele determinado instante. Então, da identidade entre direito e potência decorre que o direito é indissociável do seu efetivo exercício, revelado na célebre expressão "*Tantum juris quantum potentia*" (SPINOZA, 2009, II, 3). Direito e Potência só existem na medida em que são exercidos, havendo as condições materiais para o seu exercício, a sua prática, a sua afirmação fática e não uma prerrogativa (STERN, 2008, p. 93).

De posse disso, o direito natural de cada ser é a sua potência de agir, de buscar o que lhe parece útil para perpetuar a sua existência, para incremento do seu poder, tendo como fundamento ontológico a relação de imanência da Natureza com todas as suas expressões singulares, identificando o direito natural de cada ser como uma expressão própria, particular do direito absoluto e infinito de Deus, da mesma forma que cada singularidade é uma parte da potência infinita de Deus. Nas palavras de Spinoza (2009, Cap. II, § 3º, p. 12):

> Sabendo, portanto, que o poder pelo qual existem e agem os seres da Natureza é o próprio poder de Deus, conhecemos facilmente o que é o direito natural. Pois que, com efeito, Deus tem direito sobre todas as coisas, e que o direito de Deus não é senão o próprio poder de Deus considerado na sua liberdade absoluta, todo ser na Natureza tem da Natureza tanto direito quanta capacidade tem para existir e agir: a capacidade pela qual existe e age qualquer ser da Natureza não é outra senão o próprio poder de Deus, cuja liberdade é absoluta.

Nesta concepção de Direito Natural, como expressão direta do *Conatus* individual, percebe-se claramente a diferença de Spinoza perante as doutrinas jusnaturalistas, não se subordinando a nenhuma ordem valorativa, e distantes das noções universais de justiça ou de modelos ideais de organização da sociedade[14].

Como a medida do direito natural de cada indivíduo é sempre singular, fazendo com que as potências sejam desiguais, bem como os direitos e ainda sob as fortes linhas das paixões e dos afetos, não havendo acordos sobre o justo e o injusto, os seres podem, em extremo, alcançar o temível estado de guerra, de temor e solidão, conhecido como estado de natureza, gerando medo, tristeza, guerras e a própria inviabilidade do direito natural[15].

14 "A legitimação está enraizada de maneira inalienável dentro da coletividade; só a *potentia* coletivamente exprimida, só a criatividade da *multitudo* determina a legitimidade. Não há nenhuma espécie de transcendência do valor dentro da filosofia de Spinoza." (NEGRI, 1993, p. 1136).

15 "Astúcia, medo, ódio, vingança, inveja habitam o estado de natureza, fazendo de todos inimigos de todos, todos temendo a todos segundo o arbítrio e a potência de cada um. Não havendo justiça nem lei, não há a cláusula jurídica *pacta sunt servanda* ("os pactos devem ser observados") e todo compromisso pode ser rompido a qualquer momento, se percebe que há mais vantagem em quebrá-lo do que mantê-lo e se tiver força para rompê-lo sem dano maior do que o de mantê-lo. (...) A marca do estado de natureza é a impossibilidade de efetuar o esforço de conservação no ser e, portanto, tal estado não é a realização do direito natural e sim obstáculo a esse direito." (CHAUI, 2003, p.162).

Cabe pontuar que há nesse estado uma ausência de organização política-social para garantir a convivência pacífica, mas não significa o isolamento dos sujeitos, é antes a impossibilidade de constituição do comum, pelas fragilidades dos vínculos da concórdia e do amor[16]. E também não significa o espaço de pleno gozo afirmativo dos direitos naturais, mas antes o espaço-tempo da sua mais baixa concretização, porque sem as relações de composições entre as singularidades não há as condições materiais para o exercício desses direitos, e o que há mesmo é passividade.

Spinoza ressalta que mesmo quando se está diante de uma coletividade que tenha algum nível de organização política, mas que atua com base no medo, na opressão, sendo, portanto, uma tirania, a multidão que lhe constitui, ainda que sob a forma aparente de estado civil, pode encontrar, de fato, na posição de estado de natureza, que é a ausência dos afetos de sociabilidade para constituição de um corpo social e político (STERN, 2008, p. 98). Nesses casos resta impossibilitada a criação do comum, de leis comuns, de instituições políticas que expressam a potência coletiva. Quando uma organização social se mantém pela imposição de interesses de particulares, individual ou coletivamente considerados, quando não há relações de composições, mas medo recíproco, generalizado[17], sendo este, junto com a opressão, os afetos predominantes em uma sociedade, esta não pode ser vista como um estado civil, tratando-se de um estado de natureza[18].

16 "O estado de natureza é a vida intersubjetiva que não chega a alçar-se em si por si mesma à dimensão da vida social e política. Estado de natureza e direito natural não pressupõem, portanto, isolamento, mas solidão encravada numa intersubjetividade fundada no aniquilamento e no medo recíprocos." (CHAUI, 2003, p. 250).

17 "Pelo temor generalizado, os súditos caem na servidão e admitem obedecer cegamente aquele que conseguir convencê-los de que pode proteger suas vidas, o que confere a falsa e ambivalente sensação de segurança. É interessante perceber como o quadro delineado por Spinoza em relação ao estado de natureza muito lembra o estado civil hobbesiano" (GUIMARAENS, 2006, p. 149).

18 Isso leva ao pensamento sobre o Brasil atual, pós Golpe, via impeachment, que colocou o Presidente Temer no Poder, sendo que, em dezembro de 2017, a sua

Consoante Spinoza (2009, cap. v, § 4º, p. 44),

> Se numa cidade os súditos não tomam as armas porque estão dominados pelo terror, deve-se dizer, não que aí reina a paz, mas, antes, que a guerra aí não reina. A paz, com efeito, não é a simples ausência de guerra, é uma virtude que tem sua origem na força da alma, pois que a obediência (...) é uma vontade constante de fazer o que, segundo o direito comum da cidade, deve ser feito. Uma cidade, é preciso dizê-lo ainda, em que a paz é efeito da inércia dos súditos conduzidos como um rebanho e formados unicamente na servidão, merece mais o nome de solidão que o de cidade.

Portanto, paz lastreada no medo, na opressão, não é a paz verdadeira de uma comunidade. Como visto, o direito civil é a expressão mesma das relações de composição entre os sujeitos; se a obediências destes fundamentam-se antes no medo do que na concórdia, se as leis comuns são impostas e não constituídas, se o direito civil não corresponde à potência da multidão, mas é outorgado por interesses particularistas, não há cidade, só há tirania, solidão, não há estado civil e sim uma servidão própria do estado de natureza (STERN, 2008, p. 99).

aprovação oscilava entre 3% e 6% da população e em setembro do mesmo ano era de 77% os que avaliavam o governo como ruim ou péssimo, o pior resultado desde o fim da Ditadura. Será que há tão somente a imposição de interesses particulares, de uma minoria, que no caso, seria composta pelos grandes investidores, pelo capital financeiro e especulativo, associado com as grandes mídias, e não há afetos suficientes e nem materialidades suficientes e disponíveis para a constituição de um comum? Não me proponho a responder a pergunta aqui agora, mas é algo a se pensar. Caso positivo, o país estaria nessa condição de estado de natureza. Ver mais em: MAIA, G.; AMARAL, L. *Aprovação ao Governo Temer oscila de 3% para 6%, indica Ibope*. Disponível em: <https://noticias.uol.com.br/politica/ultimas-noticias/2017/12/20/aprovacao-ao-governo-temer-sobe-para-6-indica-ibope.htm>. Acessado em 22 de Dezembro de 2017.

Com relação ao *imperium*, pode-se afirmar indubitavelmente que a mesma potência multitudinária que organiza as leis comuns, esculpe também o Poder Político, que é o poder de gerir a coisa pública, o que se está chamando de *imperium*. E a mesma relação feita entre direito civil e direito natural da multidão a partir da perspectiva imanentista será estabelecida entre poder político e potência dessa multidão, do coletivo que organiza e dá vida à cidade e que, portanto, não se distanciará do Estado, cuja causa imanente é a própria potência do coletivo multitudinário.

Todavia, em virtude da exiguidade de tempo-espaço disponível para tal, não será analisado o *imperium*, eis que já se encontram disponíveis os elementos capazes de nos fornecer maiores entendimentos acerca da resistência e da obediência.

4. RESISTIR É MESMO OBEDECER?

Como afirmado em linhas anteriores, a resistência era vista como contrária à obediência, tendo em vista que o conceito de soberania almejado, diferente do de Althusius e de Spinoza, retirava a possibilidade de exercício direto do poder político do poder constituinte através dos estrangulamentos jurídico-normativos do poder constituído; e por consequência a resistência a esse tipo de estrutura é vista como uma ameaça, verdadeiro perigo capaz de promover revoltas e insurreições, afinal, coloca em xeque a permanência do poder constituído tal como se dá, afirmando continuadamente a necessidade de alterações, mutações, já que o poder não é visto como algo dado, pronto e acabado, mas inserido numa dinâmica de forças, de fluxos materiais, energéticos, espirituais, emocionais, uma espécie de flutuação, de permanente consolidação e desconsolidação, a depender dos fluxos envolvidos, expressados nos sujeitos e nas próprias instituições, sobretudo.

Portanto, na concepção espinosana de democracia da política, radical por excelência, o *imperium* é a expressão da potência multitudinária imanente, distantes dos esforços de capturá-la, negá-la ou ainda regulá-la, sendo uma teorização de uma resistência ativa e positiva, sendo a própria resistência um elemento constitutivo da política.

A resistência é o limite do exercício do poder, sendo vista comumente como a prática de opor-se ao poder político quando este é exercido de forma tirânica, para além das possibilidades estatais. Em Spinoza esse direito não se limita a insurreições esporádicas do poder constituinte contra eventuais abusos do poder constituído (STERN, 2008, p. 122). A resistência é sempre ativa e acompanhada de afetos que seguem a dinâmica da própria caracterização formadora da política, afetos da imitação afetiva.

Com Spinoza, existir já é um ato de resistir, pois, em âmbito ontológico, a essência de cada coisa, o *conatus*, ao buscar a sua perseveração, já está em esforço de resistência, o que leva à afirmação de que, desde a base do pensamento espinosano, resistência já é uma potência produtiva, criativa e atual, que configura a própria existência. Nesse sentido, a resistência não surge quando aparece uma ameaça externa, não depende disso, de uma externalidade negativa, para se materializar. Com o holandês, a resistência é ato anterior, é constitutiva e constituinte de cada singularidade, é mesmo a própria potência de cada ser, em seu exercício de contínua criação, através dos encontros, reencontros ou agenciamentos intersubjetivos e desses com as instituições.

Resistir com Spinoza está bem distante de qualquer posição abstrata, de qualquer entendimento de potência como virtualidade possível de vir à tona, dependentes de externalizações para o seu surgimento, já que todo ato da existência, como um simples respirar, já é resistir. O Direito de Resistência é o próprio *conatus* da multidão, potência sempre atual

e produtiva do campo político[19]. Portanto, é bem mais que uma posição de restauração das leis comuns e do próprio *imperium*, é de criação contínua, de fundação e refundação constante (MAQUIAVEL, 2007) do ambiente político com seus fluxos de poder e também do ambiente social, haja vista que a constituição da comunidade é também feita pela multidão, a força geradora imanente das cidades, seus regulamentos institucionais e para-institucionais[20].

É de fácil identificação nas instituições que asseguram a democratização dos regimes políticos da monarquia e também da aristocracia, o papel constitutivo da resistência na política, quando Spinoza prevê, por exemplo, a criação do instituto das assembleias de cidadãos para assessorar o rei na tomada de decisões públicas, mas também, nesta própria estrutura do poder constituído a participação da multidão, verdadeiros canais de expressão da resistência a impulsos e desejos tirânicos dos governantes; além disso, no âmbito monárquico, prevê a distribuição das armas (*lato sensu*) que conferem segurança e estabilidade ao Estado nas mãos de todos os cidadãos e a propriedade comum dos bens imóveis, que oferece as circunstâncias e requisitos materiais aptos ao exercício real de uma resistência (STERN, 2008, p. 127 e 128). Em face disso, o povo em armas e a propriedade comum das terras conferem à multidão os meios de uma prática límpida e saudável da resistência, juntamente com as organizações das assembleias multitudinárias, inserindo a resistência no bojo do constructo político do poder monárquico.

19 "*Entre la multitudinis potentia (ou son effort pour se conserver) et l'exercice de la souveraineté, il y a ainsi un rapport de tension qui peut aller jusqu'à l'antagonisme. La puissance de la multitude est une puissance de résistance de fait à l'exercice de la souveaineté*" (BOVE, 1996, p. 287).

20 "Pela teoria de Spinoza é possível entender que a resistência não é só um movimento que reage a uma agressão ou que apenas a evita. A resistência é também potência criativa..." (GUIMARAENS, 2006, p. 175).

Considerando a democracia, como forma de governo, Spinoza prevê no *Tratado Político* instituições que assegurem a participação popular da multidão no exercício do poder político, resguardando o *imperium*, a cidade pública, das ambições, comumente fortes, de dominação e submissão de particulares, que tentam, sempre que podem, afrontar os direitos comuns multitudinários com a normativização das posições políticas de pequenos grupos poderosos, tanto econômica, quanto social e politicamente considerados. Estas instituições são as institucionalizações das formas de resistência, pois, como visto, a democracia em Spinoza necessariamente precisa considerar a criação de instituições que na prática assegurem as condições materiais do exercício deste direito de resistir[21].

Com base nestes esclarecimentos surge, então, o questionamento: o Decreto nº 8.243/14 representa essa defesa do *imperium* frente aos particulares, isto é, foi ele uma institucionalização da resistência, ou ainda, foi uma representação simbólica do povo em armas, ou mesmo, por fim, o alargamento da posição de soberania, oferecendo condições materiais de expressão do poder constituinte frente ao constituído?

5. O DECRETO Nº 8.243/14

O Decreto nº 8.243/14 buscou instituir a Política Nacional de Participação Social - PNPS e o Sistema Nacional de Participação Social – SNPS, além de outras cabíveis mais específicas que não dizem respeito à temática em estudo.

21 "A perspectiva spinozana permite concluir que o direito de resistência é introduzido nas instituições políticas e, ao invés de evento extraordinário, se torna uma constante nas relações de poder existentes em uma organização política estável, onde a liberdade dos cidadãos seja uma realidade" (GUIMARAENS, 2007, p. 172).

O Decreto de Participação, segundo muitos cientistas políticos[22], não criava efetivamente algo novo, mas regulamentava uma situação que se encontra em andamento (permanente construção) desde a redemocratização do país, inclusive em governos anteriores ao PT (Partido dos Trabalhadores), do qual a presidente em exercício na época fazia parte. Pareceu-nos que o decreto veio como uma tentativa de conferir ordem, segurança e sistematicidade a esse esquema de participação, articulando diversas instâncias e mecanismos participativos já existentes e atuantes, adjudicando-lhes certos direcionamentos básicos, visando afiançar a publicidade, a transparência, bem como a diversidade da participação da sociedade civil, caindo por terra aquele argumento de que o decreto era socialista, comunista ou para defender os interesses do PT.

Ora, ele oferecia uma abertura para os mais diversos grupos, coletivos e organizações, no sentido de aproximá-los do ambiente político institucional, institucionalizando a participação de todos que tivessem interesse, respeitadas as exigências que a própria lei dispôs em seu texto, portanto, depreende-se que ele era múltiplo em sua constituição, ou melhor, possibilitava o exercício de múltiplos interesses na esfera política do *imperium*.

De logo se adianta que o decreto foi sustado pela Câmara dos Deputados, muito por razões políticas, misturando ainda muita desinformação e clara má-fé, uma vez que uma simples leitura do decreto é suficiente para desmistificar o que na época se dizia a respeito dele.

Ao contrário do que temiam, em especial os nossos representantes e também a própria população, que parece ter medo das suas próprias decisões, mecanismos participativos como estes têm o potencial de fortalecer

22 Dentre muitos, ler a entrevista de Thamy Pogrebinschi. DIARIO. *A derrubada do decreto 8243 foi um tiro no pé*. Disponível em: http://www.diariodocentrodomundo.com.br/a-derrubada-do-decreto-8243-foi-um-tiro-no-pe-diz-ao-dcm-a-cientista-politica-thamy-pogrebinschi/. Acessado em 01 de agosto de 2017.

a democracia participativa, além de tornar o Legislativo um poder mais responsivo diante dos seus objetivos e funções, consoante o exposto pela cientista Thamy Pogrebinschi na entrevista já citada[23].

O principal objeto de pesquisa desta cientista é o Brasil e suas Conferências Nacionais de Políticas Públicas[24], uma das instâncias de par-

23 Não se deve esquecer que cerca de 85% (por cento) de toda a legislação aprovada pelo Congresso Nacional desde 1988 tem iniciativa no Poder Executivo, devido ao presidencialismo de coalizão brasileiro, a algumas disposições constitucionais e também aos regimentos internos do próprio Poder Legislativo. Todavia, em que pese tais questões, as pesquisas de Thamy revelam que 56% da legislação aprovada no Congresso convergente com as recomendações das conferências nacionais têm iniciativa no próprio Poder Legislativo, ou seja, bem acima dos 15% das iniciativas que lhe cabem quando considerado o volume total da legislação promulgada desde 1988. O que isso nos mostra? Que na medida em que há uma convergência das agendas do Legislativo com a da Sociedade Civil, o Congresso Nacional aumenta consideravelmente as suas chances de ver os seus projetos de lei serem aprovados.

24 A Carta Constitucional de 1988 prevê, após muita luta, o princípio da participação social, que também é um direito, como uma forma de afirmação e de permanência da democracia. Desde esse momento histórico ocorreu uma proliferação de formas e instâncias de participação em todos os níveis federativos, consagrando-se como locais de verdadeiras arenas públicas para a constituição dos comuns, expressando os encontros que devem existir entre a tessitura social junto à estatal e vice-versa. De 1941 a 2013 aconteceram 138 conferências nacionais, das quais 97 materilizaram-se entre os anos de 2003 a 2013 envolvendo mais de 43 áreas setoriais, de âmbito municipal, regional, estadual e nacional. As etapas preparatórias, por exemplo, são momentos riquíssimos e fundamentais para as conferências, quando muitas das pautas surgem, os debates se intensificam para todos os tipos de temas, proporcionando ao cidadão aberturas institucionais junto ao *imperium*, podendo exprimir-se levando ou não soluções para os problemas que o afetam, seja em sua cidade, estado ou mesmo em todo o país. Inegável, portanto, que as conferências já eram, em alguma medida, a defesa da coisa pública frente aos interesses particulares, institucionalizando uma resistência, podendo ser visto também como uma representação material de poder aos cidadãos, conferindo-lhes armas combativas na defesa da democracia e na gestão das cidades, do Estado, assim como uma forma bem interessante de exercício político do Poder Constituinte em face do Constituído, ou melhor, junto a este, ao menos bem mais do que sem estes mecanismos das conferências, que lembra a participação

ticipação regulamentadas pelo Decreto 8243/14, existentes desde 1941 com Getúlio Vargas, tendo sido, desde então, realizadas diversas vezes, inclusive durante o governo de FHC, quando houve uma expansão considerável delas[25].

Para se ter uma breve ideia, em 2011, cerca de dois milhões de pessoas participaram das oito conferências nacionais realizadas. Somente uma delas, a de saúde, realizou etapas locais em 4.375 dos 5.570 municípios brasileiros, reunindo ao todo cerca de 600 mil pessoas. Como reforçamos acima, se o Congresso tem mais chance de ver os seus projetos aprovados quando estes são convergentes com as deliberações realizadas nas conferências nacionais, estas são, minimamente, uma fonte mais que importante para os parlamentares, que já passam por uma crise terrível e agonizante de representatividade (ou da falta dela), nos sendo possível supor que eles desejam a reeleição – e se escutam os seus eleitores, atuais ou potenciais, é bem provável que realmente sejam reeleitos.

De todo modo, fortalece a representação política, além da participação, permitindo ao cidadão exercer a sua potência de forma institucionalizada, ou melhor, levando as suas demandas, exercendo a sua criatividade, a sua capacidade de inovação, bem como a sua soberania, voluntariamente aos espaços políticos públicos institucionais já fixados, sendo certo que, quando não conseguem tais aberturas para o diálogo, para uma conversa mais próxima, a hora sempre chega na qual a multidão quer mostrar a sua

da multidão junto ao rei no processo de tomada de decisões públicas, que afetarão a todos. Ver mais em: SECRETARIA DE GOVERNO. Conferências Nacionais. Disponível em: <http://www.secretariadegoverno.gov.br/participacao-social/conferencias>. Acessado em 15 de Dezembro de 2017.

25 Os dados são convergentes com uma outra matéria da Carta Capital, cuja utoria é da mesma Thamy Pogrebinschi. Ver mais em: CARTA CAPITAL. Novo Decreto. Não há representação sem participação. Disponível em: https://www.cartacapital.com.br/politica/novo-decreto-nao-ha-representacao-sem-participacao-9169.html>. Acessado em: 01 de agosto de 2017..

potência política soberana, da qual são os legítimos titulares, e nem sempre será da forma mais pacífica possível, sendo, portanto, uma decisão sábia do Poder, do *Imperium* e de quem está no comando, conferir estas aberturas para a multidão, que, por possuir o seu próprio *conatus* coletivo, sempre procura resistir conforme as condições disponíveis nos momentos.

Por todo o exposto verifica-se que o decreto tinha o potencial imenso de fortalecer a força constituinte da multidão, isto é, a sua potência criadora, criativa, inovadora e engajada, oferecendo espaços de trabalho e intervenção, isto é, diálogos com os lócus institucionais, o que seria um ganho fabuloso para a nossa incipiente democracia, que estavam afoitas para serem ouvidas, para terem suas reivindicações ao menos como objeto de consideração pelos poderes instituídos, o próprio Poder Constituído, independente da sua forma de manifestação, mas, sobretudo no espaço do Legislativo e do Executivo.

E na perspectiva democrática de Spinoza? Parece-nos que o Decreto nº 8243/14 representou uma feliz tentativa de chamar a multidão para as decisões institucionais, em alguma medida, não apenas do ponto de vista de restaurar as leis ditas comuns, mas de fabricação do próprio *imperium*, mediante o trabalho constante de fundação e refundação, assim como uma mudança considerável na estrutura, nos fluxos da complexa teia social, não esquecendo que é a mesma multidão que constrói a comunidade e esta é imbricada com a política, pois tudo está em permanente relação, consoante o estudo das afecções de Spinoza.

O Decreto, assim como as Conferências Nacionais, mas agora em maior escala, trouxe-nos à memória a previsão de criação das assembleias cidadãs, cuja função era assessorar o rei em suas decisões públicas, simbolizando, ambas, canais práticos e reais de expressão da resistência da multidão frente aos impulsos tirânicos dos governantes e também, é claro, uma arma relativamente poderosa que seria distribuída nas mãos de vários cidadãos, de todos que se dispusessem a tal fim, contribuindo para a legitimação desses processos políticos e institucionais.

Seria ainda uma forma de fazer frente às demais influências, econômicas sobretudo, nos processos da administração pública, principalmente em âmbito legislativo e executivo, como os fortíssimos lobbys nas mais variadas áreas[26], como a da saúde, exercido por várias empresas, envolvendo até mesmo o Secretário da Saúde atual, financiado por um dos principais operadores de planos de saúde do país[27], ao institucionalizar o processo de diálogo democrático dos mais variados setores. Não sabemos ainda se é o melhor caminho, mas, no mínimo, pulverizaria esse processo que acontece no país, não é regulamentado e deveria ser ou então, que seja logo extinto, o que parece ser impraticável até o momento.

Pelo exposto parece plausível afirmar que o Decreto, não obstante carente de melhorias, assegurava, na prática, as condições materiais de exercício do direito de resistir da multidão, sendo uma forma de expressão do poder constituinte em face do poder constituído, ou ao lado deste, já que ele não seria afastado. Em uma perspectiva mais hegemônica, um instrumento jurídico-legal de participação popular no campo democrático, como a democracia participativa.

26 "'Segundo ele, a redução das brechas para concessão e extensão das patentes, conforme proposto em projetos de lei em tramitação no Congresso, é de vital importância para a saúde da população. O direito à saúde tem que ser preponderante ao direito comercial', justifica. Mas, para manter seus lucros, a indústria farmacêutica investe pesado em estratégias de captura para convencer os parlamentares a manter a legislação tal como está, ou torná-la ainda mais aberta à concessão de patentes". Ver mais em: OUTRAS PALAVRAS. O lobby e a força da indústria farmacêutica no Brasil. Carta Capital. 22 de Agosto de 2016.Disponível em: <https://www.cartacapital.com.br/blogs/outras-palavras/o-lobby-e-a-industria-farmaceutica-no-brasil>. Acessado em 15 de dezembro de 2017.

27 VALENTE, Rubens. Dono de Gestora de Plano de Saúde financiou Ministro que quer rever SUS. Folha de São Paulo. 17 de maio de 2016. Disponível em: <http://www1.folha.uol.com.br/poder/2016/05/1772087-ministro-que-defende-rever-sus-foi-financiado-por-dono-de-plano-de-saude.shtml>. Acessado em 15 de Dezembro de 2017.

THE RIGHT OF RESISTANCE IN SPINOZA AND THE INSTITUTIONALIZATION OF DECREE NO. 8243/14

ABSTRACT: This work aims to investigate the concept of right of resistance in Baruch Spinoza in *Political Treatise* and its commentators. Initially resistance is presented in different views,such as in Hobbes and Locke, followed by the hegemonic tradition of political philosophy and then opposed to the concept of civil disobedience. Next, we present Spinoza's theory and its innovative perspective, which does not differ resisting from obeying, if certain circumstances arise in the political environment. This section starts with a brief contextualization of the resistance and an analysis of its foundation in Spinoza, which is the power of the multitude. Finally, the decree No. 8243/14 is introduced to be subjected to the following question: can it be seen as an institutionalization of the resistance in Spinozian terms?

KEYWORDS: Spinoza, right of resistance, multitude, decree nº 8243/14, institutionalization of resistance.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

ANA, J. S. (1984), "Lutero e os movimentos sociais na Alemanha durante o período de 1517-1525". *Revista Caminhando*, v. 2, n. 2 [n. 3], p. 54-65, 2010 [2ª ed. on-line; 1ª ed. 1984].

BOBBIO , N. (1992), *A era dos direitos*. Rio de Janeiro: Editora Campus.

_____. (2003), *Estado, governo, sociedade: para uma teoria geral da política*. São Paulo: Paz e Terra.

BOVE, L. (1996), *La stratégie du conatus: affirmation et résistance chez Spinoza*. Paris:Vrin.

CARTA CAPITAL. (2014), "Novo Decreto. Não há representação sem participação". *Carta Capital*. Disponível em: https://www.cartacapital.com.br/politica/novo-decreto-nao-ha-representacao-sem-participacao-9169.html. Acessado em: 01 de agosto de 2017.

CHAUI, M. (2003), "A instituição do campo político", In: *Política em Espino-*

*s*a, ed. Companhia das Letras, São Paulo.
CINTRA, R. S. (2008), "Locke e o Direito de Resistência". *Revista da Procuradoria Geral do Estado de São Paulo* , v. 1, p. 59-72.
COSTA, N. N. (2006), *Ciência Política*. Rio de Janeiro: Forense.
DEUTSCHE WELLE. *1572: A Noite de São Bartolomeu*. Disponível em: <http://www.dw.com/pt-br/1572-a-noite-de-s%C3%A3o-bartolomeu/a-320214>. Acessado em 16 de Dezembro de 2017.
DIARIO. (2014), "A derrubada do decreto 8243 foi um tiro no pé". *Diário do Centro do Mundo*. Disponível em: http://www.diariodocentrodomundo.com.br/a-derrubada-do-decreto-8243-foi-um-tiro-no-pe-diz-ao-dcm-a-cientista-politica-thamy-pogrebinschi/. Acessado em 01 de agosto de 2017.
DINIZ, M. H. (1997), *Norma constitucional e seus efeitos*. São Paulo: Saraiva.
GUIMARAENS, F.; ROCHA, M. (2014), "Spinoza e o Direito de Resistência". *Sequencia*, v. 35, p. 183-213.
DURÃO, A. B.; MEDINA, J. G. (2017), "Revolução Francesa Segundo Kant". Conjectura. vol. 22, n. 1. ISSN online 2178-4612, disponível em: <http://www.ucs.br/etc/ revistas/index.php/conjectura>. Acesso em 16 de dezembro de 2017.
FERNANDES, C. *Revolução Inglesa*. Disponível em: <http://historiadomundo.uol.com.br/idade-moderna/revolucao-inglesa.htm>. Acessado em 16 de Dezembro de 2017.
FERRIANI, L. P. A. (2015), "Direito de Resistência e Desobediência Civil". *Migalhas*. Outubro de 2015. Disponível em: <http://www.migalhas.com.br/dePeso/16,MI228832,81042-Direito+de+resistencia+e+desobediencia+civil>. Acessado em 15 de Dezembro de 2017.
GARCIA, M. (2004), *Desobediência civil – Direito fundamental*. São Paulo: Revista dos Tribunais.
GUIMARAENS, F. (2006), *Cartografia da imanência – Spinoza e as fundações ontológicas e éticas da política e do direito*. Tese de doutorado, PUC-RIO, departamento de direito.
_____. (2007), "Direito de resistência e a receptividade de dou-

trinas jurídicas" em Direito, estado e sociedade, ano XVI, nº 30, janeiro/junho.

LIMA, F. A. C. (2016), *Dos Países Baixos Às Províncias Unidas: Projeção de Poder e Riqueza no Contexto de Múltiplas e Recorrentes Lutas*. Dissertação (Mestrado), Instituto de Economia da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ).

MACPHERSON, C. B. (1979), *A teoria política do individualismo possessivo – de Hobbes a Locke*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.

MAIA, G. ; AMARAL, L. (2017), *Aprovação ao Governo Temer oscila de 3% para 6%, indica Ibope*. Disponível em: <https://noticias.uol.com.br/politica/ultimas-noticias/2017/12/20/aprovacao-ao-governo-temer-sobe-para-6-indica-ibope.htm >. Acessado em 22 de Dezembro de 2017.

MAQUIAVEL, N. (2007), *Discursos Sobre a Primeira Década de Tito Lívio*. São Paulo: Martins Fontes.

NEGRI, A. (1993), Verbete "Spinoza, Baruch – Tratado Político", In: *Dicionário de obras políticas.* CHÂTELET, F.; DUHAMEL, O.; PISIER, E. (org.) Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

OUTRAS PALAVRAS. (2016), "O lobby e a força da indústria farmacêutica no Brasil". *Carta Capital*. 22 de Agosto de 2016.Disponível em: <https://www.cartacapital.com.br/blogs/outras-palavras/o-lobby-e-a-industria-farmaceutica-no-brasil >. Acessado em 15 de dezembro de 2017.

PINA, A. (2016), "O Direito de Resistência em Espinosa". *Cadernos Espinosanos*, n. 35, jul-dez., p. 433-457.

PERRY, E. (2002), *Challenging the Mandate of Heaven: Social Protest and State Power in China*. Sharpe.

SECRETARIA DE GOVERNO. *Conferências Nacionais*. Disponível em: <http://www.secretariadegoverno.gov.br/participacao-social/conferencias>. Acessado em 15 de Dezembro de 2017.

SILVA, H. A. (2009), *As paixões humanas em Thomas Hobbes: entre a ciência e a moral, o medo e a esperança*.São Paulo: Editora UNESP.

SPINOZA, B. *Tratado Político*. (2009), Tradução, introdução e notas por Diogo Pires Aurélio; revisão da tradução por Homero Santiago. São Paulo: WMF

Martins Fontes.
STERN, A. L. S. (2008), *Resistir é obedecer? Resistência e Obediência na Filosofia de Baruch Spinoza*. Dissertação (Mestrado), Direito da PUC-RIO.
THE EDITORS OF ENCYCLOPAEDIA BRITANNICA. (2006) "Johannes Althusius - Encyclopaedia Britannica" (biography), Encyclopædia Britannica, Britannica. Disponível em: <https://www.britannica.com/biography/Johannes-Althusius>. Acessado em 16 de Dezembro de 2017.
TULLY, J.(1980), *A discourse on property – John Locke and his adversaries*. New York: Cambridge University Press.
VALENTE, R. (2016), "Dono de Gestora de Plano de Saúde financiou Ministro que quer rever SUS". *Folha de São Paulo*. 17 de maio de 2016. Disponível em: <http://www1.folha.uol.com.br/poder/2016/05/1772087-ministro-que-defende-rever-sus-foi-financiado-por-dono-de-plano-de-saude.shtml>. Acessado em 15 de Dezembro de 2017.
VANDERLINE, T. (2006), "A guerra dos camponeses: a mediação de Lutero em discussão". *Revista Alamedas* (Unioeste Toledo), v. 1, p. 01-15.
ZOURABICHVILI, F. (2009), "L'énigme de la multitude libre". *In:* JAQUET, C.; SÉVÉRAC, P.; SUHAMY, A. (Org.). *La multitude libre*. Paris: Éditions Amsterdam.

DO COMUM À COMUNIDADE: A VIDA EM SOCIEDADE NA ÉTICA IV[1]

Ricardo Polidoro Mendes

Graduando, Universidade de São Paulo, São Paulo, Brasil

ricardo.polidoro.mendes@usp.br

RESUMO: No escólio da proposição IV18, ao falar rapidamente das soluções à impotência e inconstância, Espinosa afirma a utilidade mútua entre dois homens no favorecimento de suas potências de agir como uma das soluções à servidão. Esse favorecimento é garantido pelas muitas coisas que os homens possuem em comum entre si, que possibilitam tanto as relações de aumento de potência, na medida em que os homens conduzem-se pela razão, quanto as de diminuição, nas quais os homens estão submetidos às paixões, podendo ser contrários e danosos uns aos outros. No entanto, apesar da ambivalência dessas relações proporcionadas pelo comum, a utilidade da vida em sociedade ainda é afirmada como uma forma de favorecimento mútuo entre os homens na medida em que se conduzem pela razão e por meio da instituição da *Civitas*, que institui um meio termo entre a dimensão passional e a dimensão racional dos homens.

PALAVRAS-CHAVE: Espinosa; comum; comunidade; potência.

1 Este texto é fruto de um trabalho de conclusão de curso da disciplina História da Filosofia Moderna III ministrada pelo professor Luís César Guimarães Oliva, a quem agradeço pelas aulas e por ter me recomendado que submetesse o trabalho aos Cadernos Espinosanos. Também agradeço aos amigos Dani Barki Minkovicius e Gabriel Frizzarin Ramalhães de Souza pelas inestimáveis conversas a respeito da filosofia de Espinosa.

Após explicar as causas da impotência e da inconstância nas primeiras proposições da Ética IV,[2] Espinosa volta-se, a partir do escólio da proposição IV18, para os remédios às paixões a que o homem está submetido no fluxo afetivo da ordem comum da Natureza. Inserido nesse fluxo, é impossível que o homem isole-se de tal maneira que não seja mais afetado por causas externas porque, como afirma o postulado 4 da *Ética* II, referido no escólio, é essencial que haja algum comércio entre o homem e as coisas singulares, uma vez que elas podem ser úteis à sua conservação. Dentre essas, a mais excelente à natureza do homem é aquela que compartilha mais coisas em comum com ele e mais convêm com sua natureza, ou seja, outro homem.

No entanto, essas coisas que os homens possuem em comum não garantem somente a conveniência de suas naturezas, na qual eles favorecem mutuamente suas potências de agir. Em oposição à utilidade entre os homens, o comum também possibilita a contrariedade, que ocorre quando os homens estão submetidos às paixões e são determinados por causas externas, podendo tornar-se contrários entre si, diminuindo ou coibindo as potências uns dos outros. A solução a essa contrariedade, por sua vez, passa pela vida sob a condução da razão, pela qual os homens convêm em natureza e favorecem mutuamente as suas potências de agir, tornando-se o que há de mais útil para a conservação de outro homem.

Todavia, como é muito difícil que os homens vivam apenas sob a condução da razão, a vida em sociedade não pode fiar-se apenas na dimensão racional dos homens, mas deve considerar também a dinâmica afetiva na qual eles estão imersos. Nesse sentido, a instituição da *Civitas* e da lei aparecem como um termo entre a dimensão racional e a dimensão passional do homem, pelas quais a vida em comunidade torna-se possível e a utilidade entre os homens pode realizar-se. A vida em comunidade, portanto, é útil aos homens no favorecimento de suas potências como um

2 Proposições IV1 a IV18.

remédio à impotência e inconstância, tal como é afirmado no escólio da proposição IV18, ainda que eles possuam uma dimensão passional.

No início desse escólio, Espinosa anuncia que, uma vez tratadas as causas da impotência e da inconstância humanas ao longo das proposições anteriores, é necessário, enfim, explicar os ditames da razão, os preceitos racionais que afirmam e efetuam a natureza do *conatus* como causa adequada (CHAUI, 2016, p. 423) em oposição às paixões, causas da impotência. Esses ditames da razão surgem, por conseguinte, como um remédio contra a impotência porque são a realização adequada da natureza do homem e afirmam o seu ser na busca do que lhe é certamente útil. Explicando esses preceitos ao longo do escólio, Espinosa faz uma referência ao postulado 4 do livro II da *Ética*, segundo o qual ele afirma ser impossível que o homem não precise de nada exterior a ele para conservar o seu ser e viva sem qualquer tipo de troca com as coisas externas a ele (ESPINOSA, 2015, p. 405-407). Essa afirmação torna-se fundamental para a construção de uma resposta à impotência dentro da *Ética* IV, pois, diferentemente do que se poderia supor a partir de proposições anteriores, a solução ao problema derivado das paixões não é uma vida de isolamento e reclusão em relação às causas externas.

Como fora visto no início do livro IV, principalmente a partir do axioma IV1 e da proposição IV3, a potência do homem é limitada e pode ser superada pela potência de causas externas que sejam mais fortes que a sua. Por isso, como mostra a proposição IV4 e seu corolário, o homem é necessariamente parte da Natureza, está sujeito a sua ordem comum e submetido a paixões. Considerando essa condição, uma possível resposta ao embate afetivo entre o homem e as coisas externas poderia ser o seu isolamento em relação a todas as coisas singulares externas, causas da passividade e da impotência. Contudo, a impossibilidade dessa alternativa parece já estar indicada na própria proposição IV4 e no seu corolário, haja vista que, como o homem necessariamente é parte da Natureza e está submetido a suas leis, sua condição de finitude parece impossibilitar que ele se torne recluso de tal maneira que não seja mais afetado por causas externas.

Assim, com a referência ao postulado 4 da *Ética* II no escólio da proposição IV18, qualquer possibilidade de reclusão e isolamento afetivo como solução à impotência é explicitamente refutada, uma vez que, por esse postulado, o Corpo humano precisa de outros corpos que o regenerem para se conservar. Desse modo, inseridos no fluxo afetivo da Natureza e necessitando de algum comércio com as coisas externas, é essencial que os homens vivam em contato com elas, uma vez que há muitas que são úteis à conservação do homem e sem as quais ele não poderia se conservar. Seguindo o escólio, observa-se ainda que, dentre essas diversas coisas, a mais excelente a esse propósito é aquela que mais convém com a natureza humana, ou seja, outro homem, pois, se dois indivíduos possuem a mesma natureza e se unem, formam um indivíduo duplamente mais potente do que cada um em separado, tornando-se mais potentes em conjunto para preservar seu *conatus* frente às causas externas que poderiam diminuir ou coibir as suas potências de agir (ESPINOSA, 2015, p. 407). Logo, dado o grande benefício mútuo pelo qual os homens podem melhor conservar o seu ser e moderar as suas paixões em relação às potências de causas externas, a vida em comunidade apresenta-se como um dos remédios essenciais contra a impotência e a inconstância.

A explicação das condições e razões dessa vida em sociedade começará a ser demonstrada um pouco mais adiante no percurso demonstrativo, a partir da sequência de proposições IV29, IV30, e IV31, que servem de fundamento para a compreensão da relação entre as coisas singulares e o homem, e consequentemente, entre os próprios homens, por meio do estabelecimento de critérios para essas relações, como aponta Matheron (MATHERON, 1988, p. 259).[3] Primeiro, a proposição IV29 demonstrará as condições para que uma coisa singular relacione-se com o homem a partir do que lhes é comum, favorecendo ou diminuindo a sua potência de agir.

3 "Dans quelle mesure les autres hommes nous sont-ils réellement utiles ou nuisibles? Au nom de quel critère en décider? Telle est la question implicite qui commande les propositions 29-31" (MATHERON, 1988, p. 259).

Em seguida, a proposição IV30 mostrará que uma coisa pode ser contrária à natureza do homem na medida em que lhe é má e diminua ou coíba a sua potência de agir, enquanto a proposição IV31 explicitará que, enquanto uma coisa convém com a natureza do homem, nessa medida é necessariamente boa a ele.

Diz o enunciado da proposição IV29 que uma coisa singular não pode interagir com o homem, favorecer ou coibir sua potência de agir, se não tiver algo em comum com sua natureza. A demonstração afirma que a potência humana, enquanto uma coisa singular, só pode ser determinada por outra coisa singular "cuja natureza deve ser entendida pelo mesmo atributo pelo qual a natureza humana é concebida" (ESPINOSA, 2015, p. 417-419), pois, pela proposição I28, um singular só pode ser determinado por uma causa singular, isto é, finita, e, pela proposição II6, os modos de um atributo envolvem apenas o atributo pelo qual eles são concebidos, e não outro, pois, segundo a proposição I10, cada atributo da substância deve ser concebido por si. Assim, a condição mínima para que haja algo em comum entre o homem e as coisas singulares e, por conseguinte, uma relação entre ambos, é o atributo sob o qual suas naturezas são concebidas. Contrariamente, algo que possua uma natureza diversa da do homem não poderá interagir com ele. Logo, garantindo a interação entre singulares, o comum possibilita que coisas finitas determinem a potência do homem e, portanto, que os homens relacionem-se entre si, diminuindo ou favorecendo suas potências de agir dependendo das circunstâncias, como será demonstrado pelas duas proposições seguintes.

O enunciado da proposição IV30 afirma que a contrariedade entre as coisas singulares e a natureza humana se dá na medida em que elas sejam más ao homem, ou seja, causas de tristeza. A demonstração relembra que se chama mal aquilo que o homem percebe ser causa de tristeza, diminuindo a sua potência de agir, pela proposição IV8. Porém, se algo fosse um mal ao homem por causa daquilo que ambos compartilham em comum, sua própria potência de agir diminuiria devido ao que possui em comum com

o outro homem, o que é absurdo pela proposição III4, segundo a qual é impossível que algo coíba a sua própria potência de perseverar em seu ser, pois a natureza e a potência da coisa necessariamente a afirmam enquanto realidade. Por isso, na medida em que algo é mau ao homem, é contrário a ele e o afeta diminuindo ou coibindo a sua potência de agir, uma vez que, de acordo com a proposição III5, coisas são de natureza contrária enquanto uma pode destruir a outra, ou seja, interagir de tal modo que uma diminua ou coíba a potência de agir da outra. Desse modo, observa-se que a contrariedade se dá na medida em que algo é um mal e coíbe a potência de agir do homem, sendo, por isso, causa de tristeza.

Por fim, chega-se, com a proposição IV31, à conveniência entre o homem e uma coisa singular, que é, nessa medida, boa e favorece a sua potência de agir. Se uma coisa convém com a natureza humana, não poderia ser má ao homem, pois, pela proposição precedente, ela deve ser contrária. Assim, enquanto convém com a natureza de um homem, uma coisa poderia ser apenas boa ou indiferente a ele. Mas, caso fosse indiferente ao homem pelo que ambos possuem em comum e não favorecesse a potência de agir dele, a coisa seria indiferente a si mesma, o que é refutado pela proposição III6, porque "cada coisa, o quanto está em suas forças, esforça-se para perseverar em seu ser" (ESPINOSA, 2015, p. 215), sendo, portanto, impossível que algo não realize esse esforço. Por isso, na medida em que uma coisa singular convém com a natureza do homem, ela é necessariamente boa a ele e ainda, segundo o corolário da proposição IV31, quanto mais uma coisa convém com a natureza do homem, tanto mais lhe é útil, e vice-versa, pois aumenta sua potência de agir e de existir , como indica Chaui (CHAUI, 2016, p. 435).

Com essas três proposições, são apresentadas as razões e condições para que uma coisa singular relacione-se com o homem, favorecendo ou diminuindo sua potência de agir, e, principalmente, para que os homens relacionem-se entre si, haja vista que, como lembra Chaui, pela *Ética* II, sabe-se que "os corpos, assim como as mentes, possuem propriedades co-

muns e por isso as partes humanas da Natureza possuem propriedades comuns" (CHAUI, 2016, p. 434), o que garante uma grande relação entre os homens. Essas relações, no entanto, apresentam uma nova dificuldade em relação à afirmação inicial feita no escólio da proposição IV18, pois o comum não é condição apenas da conveniência e da utilidade entre os homens, mas também, como visto pela proposição IV30, da contrariedade e, por conseguinte, da diminuição ou coibição de potência entre eles. Desse modo, compartilhando muitas coisas em comum, também pode ocorrer que os homens sejam contrários e danosos uns aos outros na medida em que estejam submetidos a paixões, como será desenvolvido pelas proposições seguintes.

Iniciando a explicação da contrariedade entre os homens, a proposição IV32 mostra que, enquanto estão submetidos a paixões, os homens não podem ser ditos convir em natureza, uma vez que a paixão envolve negação. Como demonstra Chaui, enquanto convir em natureza e em potência significa convir pela positividade e afirmação intrínsecas do *conatus*, por outro lado, não há conveniência no terreno das paixões porque cada potência é "definida e determinada por aquilo que não é ela" (CHAUI, 2016, p. 436), uma vez que, pelo escólio da proposição III3, as paixões envolvem uma negação na medida em que não podem ser concebidas apenas pela natureza do homem. Por isso, na medida em que estão submetidos a paixões, os homens não podem ser ditos convir em natureza, visto que estão determinados a operar por causas externas e não podem ser concebidos apenas pelo seu *conatus*. Ainda, considerando o terreno afetivo ao qual os homens estão sujeitos às paixões, eles podem tornar-se discrepantes em natureza, variáveis e inconstantes, como enuncia a proposição IV33, pois, na medida em que está submetido a afetos que são paixões, o homem padece e é causa parcial daquilo que ocorre nele, de modo que a natureza desses afetos não pode ser explicada somente pela natureza humana, pe-

las definições III1 e III2.[4] Considerando, então, que a natureza dos afetos envolve a natureza do corpo externo e a natureza do Corpo humano, as relações afetivas a que os homens estão submetidos são diversas e variadas; com efeito, pelas proposições III51 e III56, os homens podem ser afetados de diferentes maneiras por objetos diferentes, diversos homens podem ser afetados de diferentes maneiras pelo mesmo objeto, e um mesmo homem pode ser afetado de diferentes maneiras pelo mesmo objeto. Assim, observa-se que cada afeto é singular e determina a potência de cada homem de maneira igualmente singular, resultando em uma grande variedade de relações afetivas que podem torná-los variáveis, inconstantes, contrários entre si e discrepantes em natureza, resultando em um dano mútuo entre eles, como mostram os exemplos aludidos por Espinosa na proposição IV34.

Na demonstração dessa proposição são apresentadas algumas circunstâncias nas quais dois homens, Paulo e Pedro, se defrontam com paixões e são danosos um ao outro para elucidar, por meio de exemplos, como ocorre a contrariedade e a diminuição de potência entre os homens (ESPINOSA, 2015, p. 423-425). Por exemplo, se Pedro possuir algo semelhante a uma coisa que Paulo odeia, ou se Pedro possuir sozinho uma coisa que ambos amam, Pedro será causa da tristeza de Paulo, e este odiará o outro, ocorrendo facilmente, como mostra a proposição III40, que ambos se odeiem por causa da reciprocidade do ódio e que "se esforcem para fazer mal um ao outro, isto é, que sejam contrários um ao outro" (ESPINOSA, 2015, p.425). Nesses exemplos, percebe-se como Paulo e Pedro são

4 "Definição III1: Denomino causa adequada aquela cujo efeito pode ser percebido clara e distintamente por ela mesma. E inadequada ou parcial chamo aquela cujo efeito não pode só por ela ser entendido.
Definição III2: Digo que agimos quando ocorre em nós ou fora de nós algo de que somos causa adequada, isto é (*pela definição precedente*), quando de nossa natureza segue em nós ou fora de nós algo que pode ser entendido clara e distintamente só por ela mesma. Digo, ao contrário, que padecemos quando em nós ocorre algo, ou de nossa natureza segue algo, de que não somos causa senão parcial". (ESPINOSA, 2015, p. 237).

contrários entre si e querem fazer mal um ao outro, ou seja, diminuir a potência de agir do outro porque estão submetidos a um afeto de tristeza e, portanto, a uma paixão. No entanto, Espinosa assinala no escólio da proposição IV34 (ESPINOSA, 2015, p. 425) que Pedro e Paulo não fazem mal um ao outro na medida em que amam o mesmo, isto é, enquanto convém em natureza, mas apenas na medida em que um imagina a coisa amada possuída no presente, ao passo que o outro a imagina perdida no presente, dois acontecimentos incompatíveis, o que, segundo Matheron (MATHERON, 1988, p. 268), é causa de tristeza e, consequentemente, de diminuição de potência. Como observa Chaui (CHAUI, 2016, p. 439), Espinosa mostra primeiro como Pedro e Paulo podem amar o mesmo porque são de mesma natureza e, em seguida, como podem discrepar em natureza dadas as circunstâncias desse amor, uma vez que o útil de um é o mau de outro, de modo que, prossegue Chaui, a contrariedade não é uma relação na qual o comum desaparece, mas na qual um *conatus* é enfraquecido por outro, sendo, por isso, causa de tristeza.

Desse modo, possuindo muitas coisas em comum e, por conseguinte, relacionando-se muito entre si, surge uma grande dificuldade à conveniência entre os homens apontada no escólio da proposição IV18. Submetidos a paixões em um terreno afetivo que é muito diverso e variado, os homens podem ser determinados diversamente por causas externas, tornando-se facilmente contrários e discrepantes entre si, causando mal e diminuindo as potências uns dos outros. Assim, apesar de possibilitar a relação entre os homens, o comum não garante a conveniência entre eles, levantando o seguinte problema: como o homem poderá tornar-se aquilo que é maximamente conveniente a outro, segundo a proposição IV31, de modo que ambos favoreçam as suas potências de agir frente às de causas externas que originam a impotência e a inconstância, conforme fora dito no escólio da proposição IV18?

A resposta a essa questão começa a ser construída pela proposição IV35, cujo enunciado afirma que, enquanto os homens vivem sob a

condução da razão, eles necessariamente convêm em natureza. Como foi explorado pelas proposições anteriores, enquanto estão submetidos a paixões e são determinados por causas externas, os homens podem não convir entre si porque, nessa medida, não agem de acordo com sua natureza. No entanto, pela proposição III3, enquanto vive sob a condução da razão, o homem age, de modo que tudo o que segue dele deve ser concebido apenas pela sua própria natureza. Como cada um, pelas leis de sua natureza, apetece aquilo que julga ser bom e afasta aquilo que julga ser mau, pela proposição IV19, e como aquilo que se julga pela razão é necessário, pela proposição II41, que afirma a necessidade da razão, então, na medida em que são racionais, os homens fazem coisas que são conformes à sua natureza, que favorecem o seu *conatus*, necessariamente boas a ele e, por conseguinte, boas a cada homem, pelo corolário da proposição IV31, visto que, como afirma Chaui, a razão, como um saber certo e necessário sobre o útil próprio e o comum, produz uma "*constantia* afetiva que mantém e aumenta a *cohaerentia* interna de cada parte humana singular" (CHAUI, 2016, p. 440-441). Logo, enquanto estão sob a condução da razão, os homens convêm não apenas consigo mesmos, mas também entre si, porque possuem um saber certo e necessário sobre aquilo que é de fato útil a si e em comum na realização adequada da natureza do *conatus*, produzindo uma conveniência de suas potências e favorecendo mutuamente as suas potências de agir, e assim, os dois corolários da proposição IV35 afirmarão, em seguida, a conveniência e a utilidade máxima entre os homens.

O primeiro corolário retoma a relação que fora estabelecida entre utilidade e conveniência no corolário da proposição IV31, segundo o qual ambas são diretamente proporcionais, isto é, quanto mais algo convém com a natureza humana, tanto mais lhe é útil. Ora, na medida em que os homens são racionais, eles agem conforme a sua natureza e convêm entre si, tornando-se, assim, utilíssimos uns aos outros, de modo que nada pode ser dado de mais útil a um homem do que outro que viva sob a condução da razão. O segundo corolário, por sua vez, reforça que a busca de cada homem pelo seu útil próprio não implica uma destruição mútua entre os

homens, mas uma utilidade máxima entre eles, visto que, enquanto busca aquilo que lhe é necessariamente útil, o homem é dotado de virtude, pela proposição IV20 e pela definição IV8, ou seja, "dotado de potência para agir pelas leis de sua natureza, isto é, para viver sob a condução da razão" (ESPINOSA, 2015, p. 427). Mas, se os homens convêm maximamente na medida em que vivem sob a condução da razão, então eles serão maximamente úteis enquanto cada um busca o seu útil próprio, de acordo com a própria proposição IV35. Logo, na medida em que vivem sob a condução da razão, os homens necessariamente convêm em natureza, são maximamente úteis uns aos outros e a utilidade entre eles é maior quando cada um busca o seu útil próprio, não havendo conflito entre o útil próprio e o comum.

Nesse sentido, Matheron (MATHERON, 1988, p. 270) afirma que, se cada homem se comportar como um bom egoísta calculador, agindo com base na necessidade da razão, o bem comum será necessariamente assegurado.[5] Essas considerações, porém, parecem indicar um individualismo que produz o bem comum espontaneamente por meio do interesse egoísta de cada um. No entanto, a questão parece não se fundamentar em um egoísmo individual, mas em uma relação recíproca entre os homens, visto que, retomando Chaui, a busca do útil próprio e do útil comum não entra em contradição porque a razão explicita a utilidade de ambos e assim,

> cada um, ao esforçar-se para conservar seu ser buscando o útil próprio (firmeza), busca o útil para outrem (generosidade), isto é, coisas que convêm com a natureza de cada um e dos demais e que por isso são necessariamente boas (CHAUI, 2016, p. 441).

Por isso, ao se conduzirem pela razão, os homens não favorecem uns aos outros apenas na medida em que cada um busca somente seu útil próprio,

5 "Que chacun soit un bon égoïste calculateur, et le bien commun sera ipso-facto assuré: le postulat fondamental de l'Economie Politique classique est dejà là". (MATHERON, 1988, p. 270).

mas também enquanto buscam o útil comum pelas razões necessárias.

Assim, em conformidade com os preceitos da razão apresentados como um remédio à impotência pelo escólio da proposição IV18 e demonstrados em seguida,[6] a proposição IV35 introduz a vida sob a condução da razão na busca do útil certo como resposta à contrariedade que é fruto das paixões a que os homens estão sujeitos. A conveniência, portanto, faz parte da vida virtuosa, na qual cada um busca viver racionalmente pelas leis de sua própria natureza buscando favorecer, por conseguinte, a sua potência de agir e a dos outros homens.

No entanto, no escólio da proposição IV35, Espinosa reconhece que dificilmente os homens vivem sob a condução da razão, estando submetidos às paixões de tal modo que podem facilmente tornar-se molestos uns aos outros, como fora demonstrado pelas proposições IV32 a IV34. Entretanto, ainda no escólio o autor assinala que, apesar dos empecilhos originados pelas paixões, a experiência mostra que a vida em comum é essencial ao homem, uma vez que os inconvenientes são superados pelos benefícios que ela traz, não restando dúvidas da utilidade da sociedade entre os homens, a despeito das críticas que possam ser proferidas pelos satíricos, pelos teólogos ou pelos melancólicos (ESPINOSA, 2015, p. 429). Essa observação é central, pois reafirma a utilidade da vida em comum como um remédio contra a impotência no favorecimento mútuo do *conatus* dos homens. Assim, a questão não seria o isolamento, e tampouco a criação de uma comunidade de homens sem vícios, mas sim quais as condições que tornarão possível a vida em sociedade de modo a permitir a conveniência e a utilidade se os homens, embora possuam uma dimensão racional, também são atravessados pelas paixões.

Essa questão será retomada mais à frente, a partir dos escólios da proposição IV37, quando a vida em sociedade precisará encontrar um ter-

6 Proposições IV19 a IV28.

mo entre razão e paixão para se realizar. Por ora, Espinosa preocupa-se em destacar, com os corolários da proposição IV35, que, na medida em que são conduzidos pela razão, os homens tornam-se maximamente úteis entre si; que da busca do útil próprio entre os homens não se segue a sua destruição mútua, mas uma máxima utilidade em comum; e, por fim, que os benefícios da vida em sociedade também podem ser confirmados não apenas por meio de uma dedução racional, mas também pela experiência. Desse modo, diferentemente da paixão, na qual cada um busca o seu útil próprio determinado por causas externas, podendo tornar-se contrário a outros homens, como visto pelos exemplos da proposição IV34, sob a condução da razão os homens serão maximamente úteis uns aos outros e apetecerão o sumo bem dos que seguem a virtude, que é comum a todos e pode ser igualmente gozado por todos, como mostrará a proposição IV36.

Segundo a demonstração dessa proposição, aquele que age por virtude, age racionalmente, pela proposição IV24, porque agir por virtude é agir pelas leis de sua própria natureza, ou seja, racionalmente e, pela proposição IV26, tudo pelo que o homem se esforça pela razão é entender. Ainda, pela proposição IV28, o sumo bem daqueles que seguem a virtude é entender Deus, "o bem que é comum a todos e que pode ser possuído igualmente por todos os homens enquanto são de mesma natureza" (ESPINOSA, 2015, p. 429). Logo, o sumo bem dos que seguem a virtude é comum a todos os homens e pode ser gozado igualmente por todos eles, não ocorrendo nenhum conflito pela sua posse. Mas, e se esse sumo bem dos virtuosos não fosse comum a todos, como indaga o escólio da proposição IV36? Disso não se seguiria que os homens sob a condução da razão poderiam discrepar e tornar-se contrários entre si pela posse desse bem, como nos exemplos de Paulo e Pedro, na proposição IV34? Espinosa responde que não é por acidente que esse bem é comum, mas é necessário que assim o seja por ser deduzido da própria razão do homem, uma vez que todos possuem a ideia de Deus, segundo a proposição II47, e porque os homens são modos da substância, isto é, enquanto modos do Ente absolutamente infinito, que são em Deus e não podem ser, nem ser concebidos sem ele,

é forçoso que todos igualmente possam gozar do sumo bem. Considerando-se a dimensão racional dos homens, portanto, não se trata de apetecer coisas singulares de posse exclusiva, como mostrou um dos exemplos da proposição IV34, mas sim do conhecimento de Deus, o sumo bem, sem o qual os homens não poderiam ser nem ser concebidos, e por isso a busca do útil comum e do útil próprio não encontra conflito, como indicado anteriormente, mas reforça-se mutuamente, conforme a proposição IV37.

Como uma decorrência da comunidade do sumo bem entre todos os homens e da vida virtuosa, essa proposição mostra que aqueles que seguem a virtude desejam para os outros homens o bem que apetecem para si. Na medida em que são racionais, os homens são utilíssimos uns aos outros e, como apetecem o que julgam lhes fazer bem e afastam o que julgam lhes fazer mal, pela proposição IV19, eles se esforçarão para que todos vivam sob a condução da razão, visando que os homens possam buscar o seu útil próprio e tornar-se maximamente úteis uns aos outros, aumentando, assim, a conveniência entre os homens. Ora, quando cada um segue a virtude, tudo que ele apetece é entender, pela proposição IV26, e, por conseguinte, cada um desejará que os outros também entendam. Mas, como o desejo referido à Mente é a sua própria essência, pela definição I dos Afetos, e como a essência da Mente é um conhecimento que envolve o conhecimento de Deus, pelas proposições II11 e II47, o Ente absolutamente infinito sem o qual ela não poderia existir e tampouco ser concebida, segundo a proposição I15, que afirma a imanência divina, uma vez que o sumo bem da Mente é entender Deus, e ela deseja entendê-lo, quanto mais conhecimento dele ela envolver, ou seja, quanto mais virtude ela tiver, maior será o esforço pelo qual ela desejará que os outros também apeteçam o sumo bem da virtude, ou seja, maior será o esforço pelo qual ela desejará que outros apeteçam o que ela apetece para si, pela primeira parte da demonstração. Espinosa oferece em seguida outra demonstração, que se baseia na imitação dos afetos, como mostra Chaui (CHAUI, 2016, p. 444), pois, como o bem apetecido por alguém será ainda mais amado na medida em que outro também o ame, e como esse amor não encontra os

obstáculos impostos pela posse de um bem como na paixão, haja vista que o bem é comum a todos, que podem gozar igualmente dele, aquele que segue a virtude se esforçará para que outros também gozem do sumo bem, aumentando, por conseguinte, o seu próprio amor ao sumo bem.

Em oposição à contrariedade, conclui-se, enfim, a demonstração da conveniência entre os homens, pela qual eles, enquanto vivem sob a condução da razão, convêm em natureza, tornam-se maximamente úteis uns aos outros, favorecem mutuamente suas potências de agir e esforçam-se para que todos apeteçam o sumo bem da virtude, ou seja, o conhecimento de Deus. Contudo, uma dificuldade persiste, pois, como fora apontado no escólio da proposição IV35, é raro que os homens vivam sob a condução da razão, e mesmo os virtuosos estão sujeitos à potência de causas externas, que podem determiná-los de modo a torná-los contrários e danosos a outros, uma vez que a potência dos homens é limitada e pode ser superada pela potência de causas externas, segundo a proposição IV3 e o axioma IV1. Assim, parece que ainda resta uma dificuldade a ser superada para a instituição da vida em sociedade e a realização da utilidade mútua entre os homens. Nesse sentido, como afirma Chaui (CHAUI, 2016, p. 444), dada a naturalidade da submissão às paixões e a autodeterminação da razão, é necessário encontrar o ponto de interseção entre desejo racional e desejo passional, do qual um dos elementos é a instituição da lei na *Civitas*.[7]

Iniciando a demonstração da formação da cidade no primeiro escólio da proposição IV37, Espinosa volta-se para a distinção entre aquele que se esforça para que os outros amem o que ele próprio ama e aquele que se esforça para conduzir os outros pela razão. O primeiro não atua

7 Chaui afirma que o ponto de interseção entre desejo passional e racional é dado pela instituição da *Civitas*, que abrange os escólios da proposição IV37 e as proposições IV38 a IV40, e a avaliação do que há de bom e mau nos afetos, que abrange as proposições IV41 a IV58. No escopo deste texto, limito-me a examinar apenas a instituição da *Civitas* (CHAUI, 2016, p. 444).

com base na razão, mas apenas guiado pelo ímpeto de um afeto passional, esforçando-se para que outros amem o mesmo que ele. Esse objeto de amor, no entanto, geralmente não pode ser gozado igualmente e em conjunto, como fora referido em exemplos anteriores, acarretando, assim, uma barreira à conveniência, porque os homens tecem louvores à coisa amada, mas temem que esse amor seja acreditado, uma vez que ela não pode ser possuída e gozada conjuntamente por todos. Em contrapartida, aquele que busca conduzir os outros pela razão age humanamente, esforçando-se para que os outros homens também vivam conduzidos pela razão e conheçam Deus, gozando do sumo bem. Esse homem age, portanto, com piedade e honestidade, virtudes que sustentam a *amicitia* ou os laços da sociabilidade, segundo o que fora estabelecido no escólio da proposição IV18, como assinala Chaui (CHAUI, 2016, p. 445). Espinosa demonstra, portanto, que esforçar-se para que os outros homens vivam sob a condução da razão e apeteçam o sumo bem não significa submetê-los ao seu ímpeto e forçá-los a viver segundo o seu engenho, como no caso das paixões. Pelo contrário, aquele que segue a virtude age visando o útil próprio e o comum, e por isso esforça-se para que os outros vivam sob a condução da razão e busquem igualmente a utilidade própria e comum, criando, assim, uma conveniência entre os homens que estabelece os laços da sociabilidade. Todavia, enquanto partes da Natureza e inseridos em um terreno afetivo que pode subjugá-los, ainda é necessário considerar as potências das paixões na vida em comunidade, tarefa do segundo escólio.

Diz Espinosa, no segundo escólio da proposição IV37, que cada homem existe por sumo direito de natureza e por esse mesmo direito faz aquilo que julga ser bom ou mau de acordo com o seu engenho e a necessidade de sua natureza (ESPINOSA, 2015, p. 435), de modo que, se todos vivessem apenas sob a condução da razão, não resultaria desse estado em que se encontram nenhum mal entre os homens. No entanto, como eles estão submetidos às paixões, que podem superar e determinar as suas potências de agir, tornando-os inconstantes, variáveis e podendo arrastá-los em diferentes direções, eles podem facilmente tornar-se contrários e da-

nosos uns aos outros. A única maneira pela qual podem levar uma vida em comunidade e auxiliar-se mutuamente é cedendo seu direito natural para que seja formado um poder comum forte o bastante para coibir aqueles que desejem fazer mal a outro pelo medo da punição, um mal maior do que o conflito entre os homens. Assim, seguindo o escólio, observa-se que a sociedade reivindica para si o direito natural de cada um, adquirindo o poder de prescrever uma "regra comum de vida, de fazer leis e firmá-las não pela razão, que não pode coibir os afetos, mas por ameaças" (ESPINOSA, 2015, p. 437). Com base nessa lei estabelece-se, então, o bom e o ruim, o justo e injusto no interior da cidade para a preservação da vida em comunidade. A formação da sociedade, portanto, implica a instituição de um poder comum aos membros de um corpo político, pelo qual os cidadãos abstêm-se de fazer mal uns aos outros não somente pela amizade, fruto da vida virtuosa, e pela observância à lei como racionalidade da vida em comum, mas também pelo medo da punição diante dessa regra comum de vida. Logo, encontra-se na lei uma interseção entre razão e paixão, as duas dimensões da condição humana, como destaca Chaui (CHAUI, 2016, p. 450), realizando-se, ainda segundo Chaui (CHAUI, 2016, p. 448-449), uma mudança da discórdia em concórdia que se realiza em dois níveis: no primeiro, passa-se de uma paixão fraca, o medo em relação a todos, a uma paixão forte, o benefício da utilidade mútua, operando uma mudança por meio do embate entre afetos fracos e fortes; já no segundo, há uma mutação, porque a sociedade forma um poder comum que vai julgar o que há de bom ou mau na vida em comum pelo estabelecimento das leis. Desse modo, observa-se a ação da lógica afetiva na instituição da cidade, uma vez que, como já foi destacado, o homem possui uma dimensão racional e outra passional, e por isso é necessário que a vida em comunidade não se ancore somente na primeira, que afirma a utilidade da sociedade, mas também na sua dimensão passional, instituindo-se um poder comum e criando-se leis para que os afetos tristes tornem-se alegres pela máxima utilidade que os homens podem gozar na sua convivência e conveniência mútua. Nesse sentindo, como assinala Matheron (MATHERON, 1988, p. 274),

o caminho demonstrativo seguido por Espinosa parece remontar, pouco a pouco, à convergência do *conatus* como princípio da vida em sociedade e vai esclarecendo, assim, as condições para essa convergência e para o favorecimento da potência entre os homens. Por isso, com base na instituição da *Civitas*, Espinosa mostrará os benefícios da vida em comunidade a partir da utilidade ou da nocividade das coisas que permitem ou impedem o corpo humano de afetar e ser afetado de múltiplas maneiras, como explica a proposição IV38, e dos benefícios e malefícios derivados das coisas que mantêm ou alteram a proporção de movimento e repouso do Corpo humano, segundo a proposição IV39.

O enunciado da proposição IV38 diz que é útil ao homem aquilo que dispõe o Corpo humano de tal maneira que ele possa ser afetado ou afetar os corpos externos de múltiplas maneiras e, em contrapartida, é nocivo o que torna o Corpo menos apto a isso. Pela proposição II14, quanto mais apto a afetar e a ser afetado é o Corpo humano, tanto mais apta a perceber é a Mente humana, uma vez que ela percebe tudo o que se passa nele, pela proposição II12. Logo, aquilo que dispõe o Corpo de tal maneira que o torna apto a afetar e a ser afetado de múltiplas maneiras é útil ao homem porque torna a Mente mais apta a entender múltiplas coisas, visto que, pelas proposições IV26 e IV27, é útil o que conduz a Mente a entender. Ora, inversamente, segundo as mesmas proposições, aquilo que dispõe o corpo de tal maneira que o impeça de afetar e ser afetado impede a Mente de entender, e por isso é nocivo ao homem.

Em conformidade com a proposição precedente, a proposição IV39 enuncia que as coisas que mantêm a proporção de movimento e repouso do Corpo humano são boas ao homem, ao passo que as que alteram essa proporção são más. Como já foi mencionado no escólio da proposição IV18, pelo postulado 4 da *Ética* II, o Corpo humano precisa de outros corpos que o regenerem para conservar a sua forma, que consiste em "suas Partes comunicarem seus movimentos umas às outras numa proporção certa" (ESPINOSA, 2015, p. 439). Por conseguinte, as coisas que permitem

ao Corpo humano se regenerar e manter a sua proporção certa de movimento e repouso ajudam a conservar a sua forma, tornando possível que o Corpo possa ser afetado e afetar de múltiplas maneiras, e essas coisas são, por conseguinte, boas ao homem, como afirma a proposição IV38. Contrariamente, as coisas que alteram a proporção de movimento e repouso do Corpo humano e alteram a sua forma são más porque o destroem e o tornam inapto a afetar e a ser afetado, como visto pela proposição IV38. Novamente, pela referência ao postulado 4 do livro II da *Ética*, afirma-se a utilidade da vida em comunidade para os homens, visto que, como é útil ao homem aquilo que pode dispor o Corpo humano de tal maneira que ele possa ser afetado e afetar os corpos externos, pela proposição IV38, e também aquilo que regenera o Corpo humano e mantém a sua forma, e como os homens compartilham muitas coisas em comum, eles podem afetar-se mutuamente dispondo seus corpos de maneira a afetarem e a serem afetados pelas coisas externas em maior proporção, aumentando, por conseguinte, as coisas que eles podem entender e, por conseguinte, a vida sob a condução da razão e a conveniência mútua.

Assim, a vida em sociedade apresenta uma grande utilidade mútua a despeito das paixões, porque pode ampliar a vida racional do homem e propiciar a conveniência mútua entre eles. Contudo, é importante assinalar que as relações entre os homens, pelas quais eles podem dispor seus Corpos, devem se dar de maneira a manter a proporção de movimento e repouso e a dispô-los de modo que possam afetar e ser afetados de múltiplas maneiras, ou seja, de modo que eles convenham entre si. Nesse sentido, Chaui (CHAUI, 2016, p. 453) afirma que, uma vez que a vida em comum é útil porque são boas as coisas que conservam a forma do Corpo humano e aumentam a sua aptidão para afetar e ser afetado pelos corpos externos, tornam-se úteis as coisas que propiciam a vida em concórdia em sociedade, e más as que a impedem, conforme conclui a proposição IV40.

Segundo a demonstração dessa proposição, as coisas que possibilitam a vida em concórdia entre os homens fazem com que eles vivam sob a

condução da razão, segundo a proposição IV35, de modo que eles convêm em natureza e favorecem as suas potências de agir. Por isso, são boas as coisas que propiciam a vida em sociedade e a concórdia, ao passo que são más aquelas que incitam a discórdia e os tornam contrários e danosos entre si. Portanto, é necessário que a lei produza uma conveniência entre os homens, conduzindo-os à vida em concórdia para que eles possam afetar-se mutuamente e produzir uma utilidade a partir da vida em comum, pois, apesar de possuírem muitas coisas em comum, não é garantido que eles convenham em natureza, haja vista que eles podem tornar-se contrários se estiverem submetidos às paixões. A utilidade da vida social, entretanto, é afirmada novamente ao fim desse percurso, porque os homens precisam dispor-se de tal modo a serem afetados e a afetar para que possam manter a forma de seu Corpo e entender mais coisas, aumentando a dimensão pela qual se conduzem pela razão e convêm necessariamente em natureza.

Desse modo, inserido em um fluxo afetivo no qual constantemente se defronta com paixões, o homem não pode isolar-se de causas externas e tornar-se absolutamente recluso. Pelo contrário, pois a vida em sociedade revela-se útil a sua conservação como um remédio à impotência causada pelas paixões, porque, conforme o escólio da proposição IV18, o homem é aquilo de mais útil à conservação de outro homem, visto que ambos possuem muitas coisas em comum e podem favorecer mutuamente as suas potências de agir, tornando-se mais fortes frente às potências de causas externas. Logo, a conveniência entre os homens é fundamental na conservação do ser e a vida em sociedade deve basear-se nessa conveniência mútua entre eles para o favorecimento de suas potências e, por conseguinte, sua conservação. Por isso, considerando-se como os homens enfrentam constantemente as paixões, encontra-se um termo entre desejo racional e desejo passional na instituição da lei na *Civitas* para que os homens possam viver em comunidade e favorecer-se contra a impotência por meio da convivência mútua e das relações entre si, por meio das quais eles se afetam mutuamente e podem dispor seus Corpos de modo a entender mais coisas pela Mente, aumentando, por conseguinte, a conveniência

entre si pela ampliação de sua dimensão racional, e realizando, assim, a vida em sociedade como um remédio à impotência e inconstância.

FROM COMMON TO COMMUNITY: LIFE IN SOCIETY IN ETHICS IV

ABSTRACT: In the scholium of the proposition IV 18, addressing the solutions against human impotence and inconstancy, Spinoza states the mutual utility between two men favoring their powers of acting as a solution to servitude. This favoring is enabled by the many things men have in common between them, which make possible not only the relations that increase power, when men are led by reason, but also those that decrease this power, in which men are subjected to passions, being able to be contrary and harmful to each other. However, despite the ambivalence of those relations provided by the common, the utility of social life is still claimed as a way of mutual favoring between men when they are led by reason and by the foundation of the *Civitas*, which institutes a middle term between the passional and the rational dimension of men.

KEYWORDS: Spinoza; common; community; power.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

CHAUI, M. (2016) *A Nervura do Real*. Imanência e liberdade em Espinosa, vol. II: A Liberdade. São Paulo: Companhia das Letras.

ESPINOSA, B. (2015) *Ética*. trad. Grupo de Estudos Espinosanos. São Paulo: EDUSP.

MATHERON, A. (1988) *Individu et communauté chez Spinoza*. Paris: Editions Minuit.

MÚLTIPLOS QUE CONSTITUEM A UNIDADE: OS CONCEITOS LEIBNIZIANOSDE SUBSTÂNCIA – DA NOÇÃO COMPLETA À MÔNADA EXPRESSIVA[1]

André Gomes Quirino
Graduado, Universidade de São Paulo,
São Paulo, Brasil
andre.gomes.quirino@usp.br

RESUMO: Leibniz propôs mais de um conceito para descrever filosoficamente a substância. Ironia instrutiva, esta pluralidade que tem por fim uma explicação unificada da realidade culminou em uma definição dos componentes fundamentais do mundo – as mônadas – como unidades que abrigam a multiplicidade. Estas substâncias, bem como a sua função essencial de se exprimirem mutuamente, apenas se tornam plenamente inteligíveis quando observamos os conceitos anteriores, de que a filosofia madura de Leibniz herdou algumas intuições (Intuições estas que, por sua vez, têm consequências sobre outras questões em voga no período pós-cartesiano, notadamente a do estatuto ontológico do corpo). Guiando-nos pelas obras-chave do filósofo e cientista alemão, procuraremos retraçar esse percurso intelectual, a fim não de esboçar um hipotético sistema seu, mas de *unificar* o tratamento que ele dispensou à *unidade*. Tal hipótese de leitura concorda fundamentalmente com aquela sustentada por Michel Fichant, mas traz pontuais acréscimos ou desacordos, que serão indicados neste artigo.

PALAVRAS-CHAVE: corpo e alma, Fichant, Leibniz, monadologia, pós-cartesianismo, substância.

1 Este artigo é uma versão levemente modificada do trabalho de conclusão da disciplina História da Filosofia Moderna I (FLF 0238), ministrada pela Prof.ª Dr.ª Tessa Moura Lacerda durante o primeiro semestre letivo de 2017 na Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas (FFLCH) da Universidade de São Paulo (USP). Os principais *insights* deste artigo são emprestados daquele produtivo curso.

1. Introdução: alguns problemas de unidade

Pertencente à safra de filósofos pós-cartesianos – à qual se somam Espinosa, Malebranche, Pascal, entre outros –, Leibniz desenvolveu uma obra em que certos temas são reincidentes. A fundamentação das ciências, a inteligibilidade da metafísica e a natureza dos corpos físicos, problemas herdados de Descartes, são, afinal, alguns dos componentes centrais da discussão filosófica travada em todo o século XVII. Mesmo entre as teses peculiares ao autor da *Monadologia*, há aquelas que ele nunca deixou de endossar, especialmente no nível de sua cosmologia: que Deus crie, por emanação ou fulguração; que haja uma hierarquia entre corpos, almas e espíritos; que estejam separados os reinos da graça (Cidade de Deus) e da natureza; que Deus lide com o reino da natureza como um arquiteto, e com o reino da graça, como um príncipe, legislador e pai etc.(cf. FICHANT, 2000, p. 14). A ambição de abrangência e os esforços por coesão estimularam, em mais de um intérprete, o projeto de delinear um corpo doutrinário que pudesse ser chamado o *sistema* leibniziano. Já no século XVIII, como informa Fichant (2000, p. 16), o leibnizianismo foi difundido na Europa sob o rótulo de "o sistema das mônadas". Entre os comentadores do século XX, Louis Couturat (1902, p. 9) entendeu a mônada, conceito da maturidade de Leibniz, como uma consequência direta das suas primeiras formulações, de caráter eminentemente lógico, sobre os indivíduos: "A mônada é o sujeito lógico erigido em substância", disse ele. Também Bertrand Russell (1900, esp. caps. 1, 4, 11) leu a *Monadologia*, de 1714, basicamente à luz das posições defendidas no *Discurso de metafísica*, de 1686, e na Correspondência com Arnauld, mantida entre 1686 e 1690. Ernst Cassirer (1902), Jean Baruzi (1907) e Yvon Belaval (1960) são outros exemplos de comentadores que procuraram reproduzir um sistema que o filósofo supostamente estruturara e defendera. Por fim, Heidegger (1978, p. 87) resumiu toda a metafísica de Leibniz em termos do conceito que este veio a sustentar apenas tardiamente: "a substância individual é môna-

da. A interpretação leibniziana do ser é a interpretação monadológica".[2]

Mas, inegavelmente, há rupturas e instabilidades no conjunto das teses defendidas por Leibniz. Jacques Jalabert (1947), por exemplo, diferenciou um "panlogicismo" no *Discurso de metafísica* de um "panpsiquismo" na *Monadologia*, distinção que, embora tenha sido originalmente cunhada com a intenção de identificar modos complementares de exposição de um conceito alegadamente constante, de todo modo indica que não se deve esperar que sempre as mesmas pressuposições hajam movido o pensamento do nosso autor. Entre os intérpretes recentes, um problema particular tem pautado uma maior quantidade de discussões, a saber: qual é, para Leibniz, o estatuto ontológico dos corpos físicos?[3] A pergunta surge porque, na *Monadologia*, como veremos, tudo que há se reduz a substâncias simples em que ocorrem percepções e apetições, um postulado que, por exemplo, Adams (1994, p. 217) julgou oportuno alçar ao *status* de "o princípio mais fundamental" da metafísica leibniziana, o que o legitimou a absolutizar uma afirmação esporádica de Leibniz, contida, *e.g.,* em sua carta de 30 de junho de 1704 a De Volder: "a matéria e o movimento (...) não são substâncias ou coisas, mas fenômenos"[4] (LEIBNIZ, 1882, GP II, p. 270).[5] Como Garber (2009; ver "Introduction") chamou atenção, é preciso considerar os distintos períodos que marcaram a formação da metafísica de Leibniz – o que não deve implicar, por outro lado, pensarmos (erro em

2 Tradução extraída de FICHANT, 2000, p. 12.

3 Entre os textos referidos neste artigo, o tema é central para as discussões desenvolvidas em ADAMS, 1994, pt. 3; GARBER, 2009, esp. caps. 3, 4, 7, 9; e FICHANT, 2005 e 2006a.

4 Em outras passagens, Leibniz precisa os contornos disso que ele entende por fenômeno: trata-se de um "ser da imaginação ou da percepção" (LEIBNIZ, 1882, GP II, p. 96; LE ROY, p. 164), que só parece uno ao pensamento, por mera praticidade de raciocínio, mas na realidade não passa de uma "multiplicidade" ou um "ser por agregação" (LEIBNIZ, 1882, GP II, p. 101; LE ROY, p. 168).

5 Tradução extraída de FICHANT, 2006a, p. 20.

que o próprio Garber não está isento de haver incorrido)[6] que cada um desses períodos seja relativamente estável, Leibniz havendo simplesmente flutuado entre as opções doutrinárias sintetizadas por cada um deles, ora endossando um conjunto de teses, ora outro, sem modificações internas, sem elasticidade nas suas fronteiras e sem imbricações profundas entre as diferentes fases de tal pensamento.

Ora, o tema da substância individual é um *locus* privilegiado para que investiguemos, ao mesmo tempo, temas que são permanentes na obra leibniziana e postulados que são ora retificados, ora corroborados por Leibniz, mas, enfim, estão sempre sob o seu foco, sendo metamorfoseados. Vale dizer: a questão filosófica da unidade problematiza, e ao mesmo tempo, permite atribuir algum sentido para a "unidade" do próprio pensamento leibniziano. Na *Confessio philosophi* ("Profissão de fé do filósofo", 1672-3), texto da juventude de Leibniz, já se defende, em consonância com aquelas teses cosmológicas que mencionamos serem perenes, que haja uma harmonia entre todos os acontecimentos do universo e que, visto conjuntamente, o estado de coisas vigente seja sempre o melhor entre os possíveis. Pois é então que surge, como possível objeção à tese da harmonia universal[7] e de que a cada indivíduo são predicados eventos que dizem respeito particularmente a ele, a pergunta pelo "princípio de individuação" das coisas que diferem *solo numero* (i.e. que compartilham todas as proprieda-

6 Para um panorama resumido das apreciações críticas já feitas da interpretação de Garber, ver LODGE, 2005; PURYEAR, 2010; LEVEY, 2011.

7 Assim podemos chamar a tese – que surge cedo no pensamento de Leibniz, embora posteriormente tenha de ser adaptada para dispor, como fundamento direto, das próprias substâncias individuais – de uma harmonia *entre os acontecimentos do universo*, que, entre outras coisas, faça deles o melhor estado de coisas possível de viger. Não se deve confundi-la com a *harmonia preestabelecida*, que vai ganhando corpo no decurso do pensamento de Leibniz e afirma a cooperação infalível entre os fatos que dizem respeito ao corpo e os fatos que dizem respeito à alma ou, mais precisamente, entre o mundo exterior e as percepções internas que (como veremos) as mônadas têm. Esta distinção é sustentada, por exemplo, por MONDADORI (1982, p. 39).

des relevantes, mas ainda são um e outro indivíduos), supondo-se que algo tal possa existir. A resposta de Leibniz (2005, p. 103-5) é a defesa de um princípio de individuação *externo* aos próprios indivíduos, a saber: o ponto no tempo e no espaço em que cada um deles se situa. Quais não terão sido as mudanças implicadas sobre tal resposta pelo desenvolvimento da lógica leibniziana e a inclusão nela do princípio de que o predicado inere ao sujeito, pela descoberta física da força e a fundação da nova ciência da dinâmica (devidas a Leibniz) e, enfim, pelas próprias reflexões de Leibniz sobre a relação de Deus com sua criação, a hierarquia entre as criaturas e o modo como o mundo melhor indica a glória de seu Criador? Neste artigo, visitaremos os conceitos-chave para entender o percurso da resposta de Leibniz à pergunta sobre a *substância individual*, destacando-os nos textos em que cada um surge ou se solidifica: a noção completa e a forma substancial no *Discurso de metafísica*; o corpo orgânico e a alma dominante na Correspondência com Arnauld; o ponto metafísico ou átomo de substância no *Sistema novo da natureza e da comunicação das substâncias*; e a mônada expressiva, definida como substância simples, na *Monadologia* e nos *Princípios da natureza e da graça fundados na razão*. Sigamos a ordem cronológica, começando pela primeira obra da maturidade[8] que demonstra possuir alguma intenção de síntese,[9] o *Discurso de metafísica*, e vejamos como os conceitos peculiares a esse texto cooperam com o desenvolvimento da ideia de substância.

II. NOÇÃO COMPLETA E FORMA SUBSTANCIAL: *DISCURSO DE METAFÍSICA* (1686)

As preocupações de Leibniz no *Discurso de metafísica* são predominantemente teológicas. Os sete primeiros parágrafos do livro tratam de expor

8 Convenciona-se considerar o período maduro do pensamento de Leibniz aquele que vai do início da década de 1680 até o fim de sua vida, em 1716.

9 Assim considerado, por exemplo, por Fichant (2006a, p. 16).

como a ordem e a riqueza do mundo evidenciam a grandeza de Deus, seu Criador. No § 8, entram em cena os outros atores do universo, os seres além de Deus que são aptos à ação: as substâncias individuais – que, a partir de então, serão o operador fundamental para a compreensão do mundo e para a exposição da grandeza de Deus.[10] O modo como a substância vinha sendo definida pelos filósofos no século XVII – um ser que existe em si mesmo[11] – podia levar à conclusão, que foi de fato endossada por Espinosa (2010, p. 43), de que apenas Deus é substância. Leibniz quer negar isto e quer mostrar que, no que concerne às ações, estão certos (em alguma medida) tanto Malebranche, para quem Deus é o autor de todos os eventos,[12] como Descartes, para quem Deus preserva a quantia de força[13] que há no mundo e as criaturas a manipulam para gerar novos fatos.[14] O certo é que *actiones sunt suppositorum* (as ações são pertencentes a um *suppositum*), e isto deve ser dito em sentido forte. Para que seja uma substância individual, não basta que um sujeito comporte predicados e não sirva de predicado a

10 A rigor, o *Discurso* comporta, em seguida ao movimento expositivo que vem de Deus até as substâncias individuais, uma passagem que vai do mundo até a união entre Deus e os homens – mas é sempre em termos da substância individual que se propõe que os homens sejam entendidos. Cf. LEROY, 1966.

11 Descartes (1997, p. 45, § 51): "Quando concebemos a substância, concebemos uma coisa que existe de tal maneira que só tem necessidade de si própria para existir". Espinosa (2010, p. 13, df. 3): "Por substância entendo 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". Malebranche (2011, p. 16): "uma vez que a substância é um ser que subsiste em si mesmo, a ideia de uma substância necessariamente não contém a ideia de um outro ser".

12 O famoso ocasionalismo de Malebranche é defendido em *A busca da verdade*, de 1675. Para Leibniz, no entanto, como ficará claro no decorrer da exposição, a autoria divina última das ações (ao conceber as noções completas das substâncias, que contêm todos os seus predicados) não impede que haja ação intramundana *de fato*.

13 O termo empregado por Descartes (1997, II, §§ 36-44) é "movimento".

14 A menção implícita de Leibniz a Malebranche e Descartes nesse parágrafo é informada por Lacerda (2004, p. 88-9, n. 23).

nenhum outro:[15] uma predicação verdadeira tem de ser fundamentada na *natureza* das coisas e, por isso, todo predicado está desde sempre compreendido pelo sujeito, quer expressamente, quer virtualmente (*in-esse*).[16] Nisto consiste "a natureza de uma substância individual ou de um ser completo": "em ter uma noção tão perfeita que seja suficiente para compreender e fazer deduzir de si todos os predicados do sujeito a que se atribui esta noção" (LEIBNIZ, 2004a, DM, § 8; p. 16-7). Assim, Deus, ao olhar para um indivíduo, vê todas as coisas que lhe acontecerão e, ainda, vestígios de tudo que ocorre no universo.

Temos, então, uma teoria *lógica* da substância. Para cada sujeito S, existe uma noção C tal que, de "S é C", seguem-se todas as proposições verdadeiras das quais S é sujeito: "S é P_1", "S é P_2" e assim infinitamente (FICHANT, 2000, p. 17). A noção completa é uma consequência lógica do fato de que *praedicatum inest subjecto* ("o predicado inere ao sujeito"). Não apenas é o caso que todos os sujeitos que possuem uma noção completa são indivíduos, mas *somente* eles o são: para ser um indivíduo, é preciso possuir uma noção completa. Isto mesmo traz novas implicações lógicas, que Leibniz explicita no § 9: por definição, não pode haver duas instâncias da mesma noção completa; portanto, dada a equivalência entre noção completa e indivíduo, não pode haver – contrariando o que ainda se aventava na *Confessio philosophi* – dois indivíduos iguais que difiram meramente *solo numero*;[17] cada uma das substâncias é uma "espécie ínfima" no sentido em

15 Como poderíamos traduzir a definição aristotélica de substância, apresentada em *Categorias* 2a11 em termos daquilo que "se diz com mais propriedade, primeiramente, e em mais alto grau, a que nem se diz de algo subjacente, nem está em algo subjacente (...)" (ARISTÓTELES, 2014, p. 51).

16 Com isso, de acordo com Couturat (1901, p. 125), Leibniz acrescenta ao princípio clássico "Toda proposição analítica é verdadeira" a (pesada) afirmação de que "Toda afirmação verdadeira é analítica".

17 Uma restrição que assumirá a sua formulação acabada no chamado Princípio da Identidade dos Indiscerníveis, o qual figura, por exemplo, em *Monadologia* § 9: "nunca há na natureza dois Seres que sejam perfeitamente iguais um ao outro e nos quais

que Tomás de Aquino a empregou na reflexão sobre os anjos;[18] elas só podem ser criadas diretamente por Deus e só podem deixar de existir se Ele as aniquilar; assim, existem sempre as mesmas substâncias, sem aumento nem decréscimo em sua quantidade. Estas são a posição e a função de destaque que a noção completa assegura: "toda substância é como um mundo completo e como um espelho de Deus, ou melhor, de todo o universo, expresso por cada uma à sua maneira" (LEIBNIZ, 2004a, DM, § 9, p. 18).[19]

Como vimos, Leibniz aqui está prioritariamente preocupado com *ações* – as de Deus e as das criaturas. O § 16 sugere que é com os homens que Deus lida diretamente (presumivelmente, escolhendo as suas noções completas que devem vir a existir) e, apenas *por meio deles*, com as demais criaturas. De fato, tudo indica que as noções completas só se aplicam com exatidão a pessoas.[20] Isto explica por que os exemplos de substância pro-

não seja possível encontrar uma diferença interna ou fundada em uma denominação intrínseca" (LEIBNIZ, 2004b, p. 132).

18 A espécie ínfima é o composto de forma comum e matéria comum – i.e. comuns aos indivíduos, e existentes não por si, mas apenas *neles*. Ver a *Questão disputada sobre as criaturas espirituais*, art. 8 ("se todos os anjos diferem entre si pela espécie").

19 A ideia de expressão, suscitada aqui, é explicada a Arnauld na carta de 9 de outubro de 1687 e se torna crucial, como veremos, quando se delineia o conceito de mônada na *Monadologia*. Com ela, Leibniz se refere à equivalência inelutável que existe entre o que cada substância percebe e o que se passa no mundo exterior (incluindo as demais substâncias). Em suas palavras: "Uma coisa exprime uma outra (em minha linguagem) quando há uma relação constante e regrada entre o que se pode dizer de uma e da outra" (LEIBNIZ, 1966, pp. 180-1; tradução extraída de LACERDA, 2006, p. 15).

20 Afinal, o § 8 apresenta tais noções como sendo capazes de ações e paixões, e as exemplifica mencionando um personagem histórico: Alexandre Magno. Com efeito, uma superioridade dos espíritos racionais sobre as demais criaturas é explicitada no § 36, com os seguintes termos: "(...) Deus, procurando sempre a máxima perfeição em geral, terá o maior desvelo com os espíritos (...) Pode-se até dizer que Deus, enquanto espírito, é a origem das existências (...). Assim, a qualidade de Deus, de ser ele próprio espírito, supera todas as outras considerações que pode ter quanto às criaturas. Apenas os espíritos são feitos à sua imagem, e quase da sua raça ou como filhos da casa, pois *só eles podem servir livremente e agir com conhecimento* à imitação da natureza divina; (...)"

vidos por Leibniz são sempre nomes célebres *da história*, a quem Fichant (2000, p. 19) denomina "personagens". As noções completas consistem, segundo Grosholz e Yakira (1998, p. 26ss), em uma "predicação histórica", ou seja, aplicável àqueles que são os agentes da história, os atores dos eventos mundanos. Por isso mesmo, para Fichant (2006b, p. 42), as substâncias individuais tais como entendidas aqui jamais poderiam figurar, como acontece às substâncias do *Sistema novo* e da *Monadologia*, como "átomos da natureza" ou elementos constituintes do mundo como um todo. Mas, sendo aquela a natureza da predicação a que a noção completa se mostra pertinente, não apenas os seres não-humanos ficam alheios ao seu alcance imediato, como este se torna o caso até mesmo dos *corpos* dos sujeitos humanos. No § 12, Leibniz, supondo que o corpo consista em grandeza, figura e movimento, afirma que ele não é capaz de conferir unidade às substâncias e fazê-las subsistir; para poder abarcá-lo, então, no conceito de substância, o filósofo complementa a noção completa fazendo uso de um "princípio de identidade" que tem "relação com as almas" (LEIBNIZ, 2004a, p. 23): esta é a forma substancial.

Leibniz já havia descoberto, em suas investigações físicas, algo presente no corpo e que não se reduz à extensão geométrica: trata-se de um princípio de ação, a *força*, definida por ele com a fórmula mv^2 (massa multiplicada pelo quadrado da velocidade) e com a qual ele fundou um novo ramo de estudos na física, a dinâmica. O que a força possui de especial é o fato de pertencer a cada corpo absolutamente, em vez de ser uma medida relativa, dependente de um ponto referencial e apenas extrinsecamente vinculada a um corpo, como é o caso do movimento – privilegiado por Descartes, que ao estudá-lo não podia superar os limites da mera cinemática (LACERDA, 2004, p. 99-100, n. 59-61). Assim, a força pode agora fundamentar a tese metafísica de uma "unidade indivisa não corporal" (seguindo os termos de

(LEIBNIZ, 2004a, p. 76, grifo meu).

FICHANT, 2000, p. 21), a forma substancial,[21] introduzida no § 10 com um necessário desagravo, já que, apesar de os escolásticos haverem-na proposto, os modernos a desacreditavam – vale dizer, porque eram fascinados pela geometria e ainda desconheciam a dinâmica. Em todo caso, o conceito é alterado por Leibniz quando este o reabilita: originalmente entendida como algo compartilhado pelos indivíduos de mesma espécie, a forma substancial se transforma agora em uma essência individual (cf. LACERDA, 2004, p. 92, n. 32). Além disso, Leibniz a propõe *hipoteticamente*, a ser considerada, "na medida em que se pode dizer que os corpos são substâncias", uma afirmação que permanece *sub judice* (embora a ressalva aqui citada, originalmente incluída no § 11, tenha sido rasurada por Leibniz em uma cópia do texto que ele reteve consigo: FICHANT, 2000, p. 23, n. 20). O que importa é que, como nota Lacerda (2004, p. 99, n. 58), fazendo o mundo se constituir por tais "unidades de força" Leibniz lança as bases sobre as quais futuramente poderá estabelecer o conceito de mônada.[22]

Se a noção completa distinguia os indivíduos historicamente, a forma substancial os distingue fisicamente; uma se aplica a substâncias individuais, e a outra, a substâncias corporais. E com qual *status* metafísico a forma substancial desempenha esse papel? O de algo que "tem relação" com a alma, ou até – como se cogita no § 34 – que *é* uma alma, desde que possa haver almas de seres não inteligentes. Com efeito, uma vez aventada, a forma substancial não apenas capacita a noção completa a alcançar a dimensão corporal dos indivíduos a que ela se refere – i.e. das pessoas –, mas assume o papel de conferir substancialidade aos indivíduos não abarcados pela noção completa – os seres não inteligentes.[23] Daí que o § 23 distinga

21 Como veremos adiante, as próprias formas substanciais virão a ser chamadas por Leibniz *forças primitivas*.

22 Embora alterações essenciais ainda precisem ser observadas.

23 A força – a que a forma substancial dá fundamento –, bem entendida como uma tendência espontânea, que se cumpre sempre que não há obstáculo, será o critério suficiente para a constituição das *enteléquias*, uma das classes de mônadas, precisamente

os espíritos ou almas inteligentes, de um lado, e as almas ou formas substanciais dos outros corpos, de outro lado. Agora, quais exatamente são esses outros corpos que possuem formas substanciais e podem ser considerados indivíduos? Aqueles que, na expressão de Fichant (2000, p. 22), "apresentam uma unidade intrínseca" ou, como Leibniz passará a chamá-los, os *corpos orgânicos*. Esta nomenclatura surge na Correspondência com Arnauld, que é também o único escrito, além do *Discurso de metafísica* (que, por sinal, não foi publicado em vida), no qual Leibniz apresenta a substância como noção completa. Mas, uma vez posto a descoberto o corpo orgânico, será outro o par desse conceito aplicável ao mundo físico. Da díade *noção completa* e *forma substancial*, passamos, na Correspondência com Arnauld, à proeminência da dupla *alma dominante* e *corpo orgânico*, que serve de transição ao quadro que será traçado por Leibniz no *Sistema novo*, em 1695.[24]

III. ALMA DOMINANTE E CORPO ORGÂNICO: CORRESPONDÊNCIA COM ARNAULD (1686–1690)

As cartas trocadas entre Leibniz e Antoine Arnauld, teólogo jansenista e lógico de Port-Royal, são bem denominadas por Michel Fichant (2000, p. 25) um "terreno de experimentação doutrinal". Mantida entre 1686

a das substâncias criadas não inteligentes, em *Monadologia* § 18. (A rigor, o termo será aplicável a todas as mônadas, mas as da classe mais baixa entre estas serão denomináveis *apenas* 'enteléquias' – pois ficam aquém dos níveis das que se chamam almas e das que se chamam espíritos. Este ponto será revisitado.) Antes disso, no terceiro parágrafo do *Sistema novo*, as enteléquias primeiras são chamadas forças primitivas (LEIBNIZ, 2002, p. 18). Curiosamente, as enteléquias aristotélicas parecem ser também como que uma das inspirações de Tomás de Aquino para empregar o conceito de formas substanciais, mas em seu caso aplicadas aos anjos: *Suma teológica*, I, q. 50, art. 2; cf. ARISTÓTELES *De anima* II, 413a4-7.

24 E nesses dois conjuntos de textos a forma substancial voltará a ser mencionada, como este artigo pontuará na seção 3 e na seção 4.

(mesmo ano da redação do *Discurso de metafísica*) e 1690, a correspondência pode ser dividida em duas fases. A primeira é concentrada na concepção de substância como noção completa, o que incomodava a Arnauld por lhe parecer incompatível com a liberdade dos sujeitos, mas de que ele se diz persuadido ao entendê-la como consequência lógica do princípio "o predicado inere ao sujeito". Esse acordo ocorre em uma carta datada de 28 de setembro de 1686, que, por outro lado, anuncia dois novos problemas, definidores do tema da segunda fase da correspondência: a união da alma com o corpo e a legitimidade da reabilitação da forma substancial. Como bom cartesiano, Arnauld pontua que "não é digno de um filósofo admitir entidades das quais não se tem nenhuma ideia clara e distinta, e não se tem nenhuma das formas substanciais" (LEIBNIZ, 1996, vol II, p. 67; LE ROY, p. 135).[25] O que a forma substancial confere aos corpos, esclarece Leibniz, é indivisibilidade (LEIBNIZ, 1996, vol II, p. 72; LE ROY, p. 141), suficiente para torná-los substâncias, já que se cumpre assim o requisito principal para tanto, a saber: "a substância demanda uma verdadeira unidade" (LEIBNIZ, 1996, vol II, p. 96; LE ROY, p. 164). A forma, equivalente a uma alma, é também o que permite que haja a consciência de si (*conscia sui*) característica de toda substância (LEIBNIZ, 2004d, p. 93); tomado isoladamente, ao contrário, um corpo é mero *cadáver*, uma agregação, desprovida de percepção[26] em si mesma (LEIBNIZ, 1882, GP II, p. 73). Mas o corpo orgânico, que Leibniz apresenta agora, isto é, o corpo de uma criatura dotado de vida, *é substância em todas as suas partes* (cf. LEIBNIZ, 1999a, p. 116; *Monadologia*, § 64). Ele possui substâncias infinitamente e, ao unificá-lo, a alma precisa dominá-las todas, por isso vindo a ser chamada alma dominante (LEIBNIZ, 1882, GP II, p. 98; cf. *Monadologia*, § 70; *Novos ensaios sobre o entendimento humano*, II, cap. 23, § 43).

25 Tradução extraída de FICHANT, 2000, p. 26.

26 A noção leibniziana de percepção, à qual retornaremos, é sintetizada por Fichant (2006b, p. 32) com grande precisão como "representação que exprime o universo na unidade do percipiente".

A exigência de unidade é o fator decisivo para a depuração do conceito de substância. A fórmula já citada "A substância exige uma verdadeira unidade" é, na verdade, percebida por Arnauld como uma suposição implícita nos textos de seu interlocutor e é na carta de 30 de abril de 1687 que Leibniz reconhece como seu esse princípio, formulando-o sucessivamente em termos notavelmente semelhantes aos que serão adotados na *Monadologia*:[27] "todo ser por agregação supõe seres dotados de uma verdadeira unidade" (LEIBNIZ, 1882, GP II, p.96; LE ROY, p. 164), "se há agregados de substâncias, é preciso certamente que haja também verdadeiras substâncias" (LEIBNIZ, 1882, GP II, p. 96; LE ROY, p. 164), "não há multiplicidade sem verdadeiras unidades" (LEIBNIZ, 1882, GP II, p. 97; LE ROY, p. 165), "o plural supõe o singular" (LEIBNIZ, 1882, GP II, p.97; LE ROY, p. 165). Deste modo surge um novo fundamento para a análise da substância, substituto, como observa Fichant (2006b, p. 17), do *praedicatum inest subjecto* que estabelecera a noção completa e fora basilar ao *Discurso de metafísica*. Eis o novo *leitmotiv*: "Tenho por um axioma esta proposição idêntica, que não é diversificada senão pela ênfase: *que o que não é verdadeiramente* um *ser tampouco é verdadeiramente um* ser" (LEIBNIZ, 1882, GP II, p.97). Este é um nível "bem mais alto" (LEIBNIZ, 1882, GP II, p.96-7) de consideração – isto é, o da relação entre uno e múltiplo –, e é nele que se deverá situar o estudo das substâncias na *Monadologia*. Mas antes, a aplicação dessa perspectiva já alterará a concepção do corpo orgânico, que vem a receber no *Sistema novo da natureza e da comunicação das substâncias* uma metáfora esclarecedora e uma nova nomenclatura.

27 Por empregar os quais, portanto, podemos supor que a discussão sobre o corpo orgânico foi sugestiva para o próprio Leibniz.

IV. PONTO METAFÍSICO OU ÁTOMO DE SUBSTÂNCIA: *SISTEMA NOVO DA NATUREZA E DA COMUNICAÇÃO DAS SUBSTÂNCIAS* (1695)

Nessa obra, Leibniz se presta a alguns relatos de sua autobiografia intelectual, narrando como e por que abandonou ou passou a sustentar determinados conceitos pertinentes aos temas de que trata o livro.[28] Ao mencionar a reabilitação das formas substanciais, ele define a natureza destas como força e descreve a força como implicando "algo de análogo" ao apetite e ao sentimento, comparando-os então à atividade que concebemos ser própria às almas (LEIBNIZ, 2002, p. 17). Cumpre já notar que esta aproximação, cada vez mais explícita, culminará com a relegação da fórmula mv^2, identificada na primeira hora com a força *simpliciter*, à categoria de *força derivativa*, pertinente apenas ao âmbito físico, enquanto a *força primitiva* fica reservada à percepção e à apetição[29] (LEIBNIZ, 1882, GP II, carta a De Volder, 1704/1705) ou, mesmo, à forma substancial (LEIBNIZ, 1965, p. 479). A associação da força à alma apresenta poder explicativo simultaneamente nos níveis físico e metafísico, o que parece impressionar Leibniz e fortalecer nele mesmo a persuasão oferecida por sua descoberta. Quando, no mesmo período – por sinal, a meio caminho entre o *Sistema novo* e a *Monadologia* –, De Volder o acusa de "substituir as coisas por forças, e as forças, por percepções, e assim reduzir os corpos a 'visões'", Leibniz responde: "Eu não suprimo o corpo, mas o reconduzo ao que ele é (...)" (LEIBNIZ, 1882, GP II, carta de 1704/1705, p.275).[30]

28 A facticidade de alguns dos dados desses relatos é pertinentemente questionada em FICHANT, 2000, p. 28-9, n. 29. Porém, mais importante que a sua veracidade é o fato de eles revelarem a função que o próprio Leibniz atribui, naquele momento, a cada um de tais conceitos no corpo de suas teses.

29 Essa noção fundamental da *Monadologia* será devidamente caracterizada na seção 5 deste artigo.

30 Tradução extraída de FICHANT, 2006b, p. 34, n. 46.

A grande contribuição lexical do *Sistema novo* para pensar o *status* do corpo e da substância é uma metáfora estabelecida entre o indivíduo e o ponto ou átomo.[31] Leibniz observa que a ideia de um *átomo material* é contrária à razão porque toda porção de matéria é, por definição, infinitamente divisível (uma vez que, para se opor a toda divisão possível, ela precisaria exercer uma dureza infinita, o que é inconcebível). Já a figura de um *ponto geométrico*, embora em si mesma seja capaz de alcançar exatidão, está condenada a ser meramente ideal; tal ponto não pode existir realmente. A síntese entre a exatidão alcançada pelo ponto geométrico e a realidade pretendida pelo átomo material consiste na ideia de um *ponto metafísico*, ou ainda, um *átomo formal ou de substância*, constituído por uma forma ou alma, que lhe garante "algo de vital e uma espécie de percepção"; ponto ou alma que, além disso, assume como "ponto de vista" para exercer a função que lhe é própria – isto é, exprimir o universo – um *ponto matemático* (LEIBNIZ, 2002, p. 24).[32] Ora, com o novo conceito de *átomo formal ou de substância* ou *ponto metafísico*, Leibniz altera o sentido das formas substanciais. Como informado por Fichant (2006b, p. 22), vê-se em uma cópia do *Sistema novo* retida pelo filósofo que o trecho do terceiro parágrafo em que se lê "fui constrangido a recorrer a um ponto real e animado, por assim dizer, ou a um átomo de substância..." foi assim remanejado por ele, mas originalmente trazia o dito: "fui constrangido a recorrer às formas substanciais..." (LEIBNIZ, 1882, GP II, p.478). A forma substancial assim reformulada é identificada, em uma carta a Michelangelo Fardella de 13 de setembro de 1696 (ano imediatamente posterior à publicação do *Sistema novo*), com uma nova noção, que se tornará crucial na produção leibniziana posterior: "verdadeira noção da substância, *que é a mesma que a noção de Mônada*, ou

31 Metáfora que, diga-se de passagem, ilustra quão mais complexa é agora a visão leibniziana das substâncias comparada a quando, na *Confessio philosophi*, ele reduziu o seu princípio de individuação à localização no tempo e no espaço.

32 As linhas acima resumem a argumentação do décimo primeiro parágrafo do *Sistema novo*, que corresponde a essa referência.

de uma unidade real e por assim dizer de um átomo formal, ou de um ponto essencial".[33]

Veremos nas seções seguintes como Leibniz apresenta essa nova noção, a de mônada. Mas o aprimoramento do conceito de forma substancial e sua articulação com a metáfora do átomo ou ponto implica um aprofundamento também da ideia – explorada durante a Correspondência com Arnauld – de corpo orgânico. É no *Sistema novo* que Leibniz arremata a descrição desse ente que se tornará canônica e que poderá ser compatibilizada com a tese das mônadas: refiro-me à noção de *máquina da natureza*.[34] A rigor, a máquina da natureza é o corpo orgânico considerado à parte da alma (LEIBNIZ, 1965, GP IV, p. 395-6). Como será explicado na *Monadologia*, § 64, com esse termo o filósofo se refere aos corpos vivos, que, diferentemente das máquinas artificiais – as quais possuem partes que não preservam, cada uma delas, o uso a que está destinada a máquina como um todo –, são máquinas (e preservam a finalidade dos corpos tomados inteiramente) *em cada uma de suas partes*, sendo isto o que diferencia a arte divina (i.e. a natureza) da nossa arte (LEIBNIZ, 2004c, p. 143). É verdade que, neste estado puro e simples, a máquina ainda não passa de um agregado de substâncias, mas, como resume Fichant (2005, p. 43), basta então uni-la à alma para torná-la uma substância única; mais do que isso, *é somente se atuar como uma máquina da natureza que um corpo estará habilitado a se unir a uma alma*. Esse refinamento na ideia de corpo orgânico se soma à metáfora do ponto metafísico para estabelecer dois traços que serão constituintes do

33 Tradução extraída de FICHANT, 2000, p. 31. Grifo nosso.

34 Embora o termo ocorra literalmente no *Sistema novo* apenas no décimo parágrafo, Leibniz considera que a natureza do conceito já está inteiramente exposta nessa obra: "a grande diferença (...) que há entre as máquinas da natureza e da arte, explicada quando se publicou o *Système nouveau* no *Journal des Savants*" (LEIBNIZ, 1965, GP IV, p. 575; tradução extraída de FICHANT, 2005, p. 33).
Posteriormente, como registra Fichant (2006a, p. 30), Leibniz cunhará o termo – aliás, ainda vigente na taxonomia biológica – "organismo".

conceito posterior de mônada: o seu vínculo profundo com os corpos, por um lado, e a sua naturalidade e universalidade, por outro lado.

A ênfase que cresce no decorrer da produção de Leibniz é na complexidade da criação de Deus, e é oportuno que as mutações na concepção de substância indiquem isto, pois assim elas ratificam um princípio já enunciado no *Discurso de metafísica*, § 15, e que faz sentido seja contado entre os postulados de validade permanente no pensamento de Leibniz:[35] "a virtude de uma substância particular é exprimir bem a glória de Deus" (LEIBNIZ, 2004a, p. 32). Este é o fim das substâncias e que deve ser refletido no funcionamento das máquinas naturais que as constituem, pois, afinal, é próprio a qualquer máquina que sua causa final seja aquilo que a define (LEIBNIZ, 1978, p. 217-8). Ora, o modo como as substâncias cumprem o seu fim – como a metáfora do ponto metafísico deixa claro – é aquela ação a que a força, ou forma substancial, as habilita:[36] a percepção. Leibniz (1978, p. 213) precisa, alhures, que esta é a "função primeira do homem", à qual servem os órgãos dos sentidos, mas que é complementada pela "função secundária" de *gerenciar* a percepção, a qual é realizada pelos órgãos do movimento; o homem constitui, assim, uma verdadeira máquina hidráulica-pneumática-pirobólica (LEIBNIZ, 1989, vol. II, p. 252). Mais do que explicitar o *funcionamento* da máquina natural, as descrições do *Sistema novo* proveem, portanto, segundo os termos de Fichant (2005, p. 33), uma "caracterização ontológica e estrutural", preocupada com a dimensão de *substância* do corpo. Mais uma vez, o livro adianta traços definidores do futuro conceito de mônada expressiva, porque, dado que o corpo estabelece o "ponto matemático" de onde cada átomo de substância exprime o

35 No *De corporum concursu*, texto de 1678, Leibniz já afirmava: "sendo essencial à matéria ser orgânica e artificiosa por toda parte, porque ela é o Efeito e a emanação continuada de uma soberana inteligência" (LEIBNIZ, 1996, vol. III, p. 345; tradução extraída de FICHANT, 2005, p. 38).

36 Fichant (2005, p. 31) resume "as funções ou o fim da máquina" como "estrutura material e força".

universo, será preciso que o corpo a que cada mônada se associa reflita, ele mesmo, em sua estrutura, "a riqueza e a complicação do universo" (FICHANT, 2005, p. 38).

Já mencionamos que Leibniz utilizará o conceito aristotélico de enteléquia para se referir a uma das classes de mônadas existentes (e a um dos níveis, por assim dizer, da existência de todas as demais mônadas). Como nota Fichant (2005, p. 37), já está sugerido em Aristóteles que a alma ou enteléquia precise estar sempre unida ao corpo, em passagens como *De anima* 412a27-29: "A alma é a enteléquia primeira de um corpo orgânico tendo a vida em potência". Leibniz (2002, p. 19) parece consciente da correlação, pois no *Sistema novo* chega a chamar as almas que não são espíritos de "almas materiais", ainda que tenha vindo a corrigir o trecho manualmente em sua cópia, primeiro acrescentando "(para chamá-las assim não como se elas fossem compostas de matéria, mas porque elas estão mergulhadas demais nela para ter a reflexão e a razão)", depois simplesmente substituindo a primeira expressão por "almas brutas" (FICHANT, 2005, p. 50, n. 28). O fato é que a origem e o fim das almas (somente possíveis respectivamente por criação e por aniquilamento, segundo a *Monadologia*, § 6) são também os que sucedem às máquinas orgânicas a que elas se associam, que assim tanto se tornam indestrutíveis como preexistem aos animais que as incorporam, os quais, na verdade, meramente *se desenvolvem a partir* desses seres orgânicos que – como pareciam mesmo sugerir as descobertas recentes devidas à invenção do microscópio – estão espalhados por todos os lugares (LEIBNIZ, 1882, GP II, p. 118: carta a Arnauld em 9 de outubro de 1687).

O "corpo orgânico" que figurou na Correspondência com Arnauld *equivale* à "máquina da natureza" descrita pelo *Sistema novo*, mas, embora o primeiro nome seja mais frequente na obra de Leibniz, aparentemente é o último que "fornece de alguma maneira sua definição real", conforme afirma Fichant (2005, p. 38). O conceito evidencia e complexifica aquilo a que Leibniz (LEIBNIZ, 1965, GP IV, p. 473-5) chama uma "sutileza dos cor-

pos orgânicos". Se a ideia de átomo formal ou ponto metafísico enfatiza a simplicidade (no sentido de unidade) das substâncias, a noção de máquina da natureza enfatiza, por outro lado, que, mesmo sem ser compostas, as substâncias são complexas. A dupla conceitual indica aquilo que Fichant (2000, p. 31) denomina uma "inflexão cada vez mais claramente vitalista e organicista" no pensamento de Leibniz e que marcará a visão de mundo em que a mônada se torna concebível. No limite, trata-se de "uma visão pan-animalculista da natureza" (FICHANT, 2006a, p. 34), segundo a qual os corpos orgânicos estão até mesmo onde não os percebemos, ou, como resume Leibniz em uma carta a Sophie-Charlotte de 8 de maio de 1704, "há vida e percepção por toda parte" (LEIBNIZ, 1887, GP III, p. 343). A *Monadologia* e os *Princípios da natureza e da graça fundados na razão* apresentarão as substâncias simples que compõem esse universo (e de que modo elas operam): nomeadamente, as mônadas.

V. A MÔNADA EXPRESSIVA, UMA SUBSTÂNCIA SIMPLES: *MONADOLOGIA* (1714)

Tal como a Correspondência com Arnauld havia tornado necessário, a substância será agora abordada prioritariamente sob a perspectiva da relação entre o uno e o múltiplo e, tal como o *Sistema novo* complementou a exigência, em vez de se enfocar um sujeito de ação sendo predicado por acontecimentos, agora a substancialidade deverá ser procurada entre complexos orgânicos. Mônadas são substâncias simples, isto é, desprovidas de partes (*Monadologia*, § 1). O postulado de sua existência deriva de uma constatação singela: há compostos. Ora, sem haver substâncias simples que neles entrassem, eles não existiriam; logo, há substâncias simples (§ 2). Elas são caracterizadas como "os verdadeiros Átomos da Natureza e, em suma, os Elementos das coisas" (§ 3; LEIBNIZ, 2004b, p. 131); como tais, não podem sofrer influências externas, mas, dado que inegavelmente se alteram (§ 10), e afinal não podem não apresentar qualidades próprias que façam de cada uma distinta das demais (§8), é preciso que sejam capazes de ação

e apresentem um "princípio interno" para isso (§ 11). Tal variação interna é especificada por um *detalhe* ou *pormenor* que consiste em uma multiplicidade na unidade, ou seja, em "uma pluralidade de afecções e de relações" interna à mônada (§§ 12-13; LEIBNIZ, 2004b, pp. 132-3). A percepção, já mencionada (ver a n. 28 deste artigo), não é senão um estado que "envolve e representa" tal multiplicidade, o que não exige ainda consciência (ou, para usar o termo técnico, *apercepção*), a qual só é encontrada nos espíritos racionais; mas existem também almas dos animais e ainda outras entelé-quias – que, além do mais, sendo todas mônadas, não deixariam de existir quando perdessem ou tivessem diminuída a sua apercepção, mas apenas passariam a existir sem, ou com pouca, consciência; mortal, a rigor, nenhuma alma o é (§ 14; LEIBNIZ, 2004b, p. 133). Ademais, as percepções sucedem umas às outras por força da *apetição*, a qual pode determinar diferentes níveis de clareza (§ 15). Se até os entes desprovidos de qualquer razão, inferiores aos animais, são também mônadas, isto se deve, como explica o § 18, a que eles possuam a "perfeição" e a "suficiência" de serem a fonte de suas próprias ações internas. Vale dizer: a unidade *supõe* a ação; aquela não existe sem esta. Se nos lembrarmos da função que a ideia de força, como fundamento da ação, teve na reabilitação da ideia de forma substancial, esclarece-se por que Leibniz mais de uma vez toma "forma substancial" e "mônada" como termos intercambiáveis (FICHANT, 2006b, p. 37); aparentemente, as funções de uma são herdadas pela outra. E essas funções são desempenhadas – agora podemos dizer que em níveis diferentes – em absolutamente tudo que existe (desde que exista verdadeiramente); como sintetiza Fichant (2000, p. 32), "tudo é mônada ou agregado de mônadas".

Mas, enquanto mero agregado, uma coisa é uma realidade apenas nominal, quer dizer, não passa de uma unidade aparente – em resumo, é um fenômeno. Ora, todo corpo é um agregado; estará ele, portanto, condenado à mera condição de fenômeno? Não se houver uma mônada única que lhe corresponda e assim sirva, na expressão de Fichant (2006b, p. 37),

como "foco de sua unidade".[37] Deste modo, temos um quadro novo e mais preciso para a compreensão do corpo. Enquanto múltiplo, ele requer mônadas que o constituam; enquanto orgânico ou substancial, ele corresponde a uma mônada singular que é a sua enteléquia primitiva e serve como sua forma; no entanto, mesmo as mônadas plurais de um corpo são formas substanciais e enteléquias, e operam como tais sobre uma matéria segunda – que elas animam e informam (LEIBNIZ, 1882, GP II, p. 242). O ônus é que a mônada recai, assim, em uma ambiguidade, cumprindo ao mesmo tempo, segundo os termos de Fichant (2006b, p. 41), uma função "unificadora" e uma função "realizadora". Mas isto se resolve com a subordinação hierárquica das mônadas de um corpo à sua mônada dominante, subordinação a que Fichant (2006b, p. 40), novamente, denomina "absolutamente universal" e "puramente ideal". Quer dizer: ela vale para todas as substâncias, embora em nenhuma ela ocorra como uma interação *real* de causa e efeito. Isto é necessário porque, não sendo afetadas por nada que lhes seja exterior, as mônadas não podem tomar parte de relações causais transitivas. Como Leibniz esclarece a Des Bosses, em uma carta escrita em 16 de junho de 1712: "A dominação e a subordinação, para as mônadas, consiste somente em graus de perfeição" (LEIBNIZ, 1882, GP II, p. 451),[38] uma referência aos graus de clareza da percepção,[39] sugeridos no § 15 (e explicitados no § 60),[40] e a uma mesma gradação na expressão,

37 Leibniz estabelece uma equivalência entre tal foco e a experiência do "eu" (*Monadologia* § 30), ao que Fichant (2006b, p. 37) comenta oportunamente: "há sempre uma via de acesso egológica à mônada".

38 Tradução extraída de FICHANT, 2006b, p. 41.

39 É quando a percepção alcança o nível em que se acompanha de memória que ela se torna sentimento, afecção que é própria ao animal, aquele ser cuja mônada é uma alma; já quando é acompanhada de razão, a alma é chamada espírito (*Princípios da natureza e da graça fundados na razão*, § 4). A percepção das demais enteléquias é inferior até mesmo à memória.

40 Onde se lê: "Todas elas [as mônadas] tendem confusamente ao infinito, ao todo; mas são limitadas e distinguem-se pelos graus das percepções distintas" (LEIBNIZ, 2004b, p. 142).

tal como esta é descrita no § 56.[41] Estes graus de clareza são sempre proporcionais ao nível de complexidade dos corpos, daí que Leibniz afirme: "Não há nenhuma Alma ou Enteléquia que não seja dominante com respeito a uma infinidade de outras que entram em seus órgãos, e a alma não está jamais sem algum corpo orgânico conveniente a seu estado presente" (LEIBNIZ, 1965, GP IV, p.564).[42] Esta é, enfim, a descrição dupla da mônada a que se chega: ela é tanto uma unidade que entra nos compostos como uma substância que abriga a multiplicidade na unidade.

O entendimento do corpo que temos aqui é sintetizado por Leibniz em uma carta de 1699 (portanto, já posterior ao *Sistema novo*, embora anterior à *Monadologia*) enviada a Thomas Burnett, com o trio conceitual substância corporal, matéria primeira e matéria segunda (LEIBNIZ, 1887, GP III, p.260). Uma carta escrita quatro anos depois, a De Volder, é mais específica: "Distingo portanto: (1) a Enteléquia primitiva ou alma, (2) a Matéria no sentido de primeira ou potência passiva primitiva, (3) a Mônada completada por aquelas duas, (4) a Massa ou matéria segunda, quer dizer, a Máquina orgânica, para a qual concorrem inúmeras Mônadas subordinadas, (5) o Animal ou substância corporal, que a Mônada dominante na Máquina torna Una" (LEIBNIZ, 1882, GP II, p.242),[43] o que condiz com uma descrição (mais breve) constante da *Monadologia*, § 63. Como afirma (3), a mônada resulta da união entre a força ativa primitiva (enteléquia ou alma) e a potência passiva primitiva (matéria primeira). (Leibniz [1982, p. 439; LEIBNIZ, 1882, GP II, p. 262, 333; p. 251; 1860, vol II, p. 138] distingue ainda, predominantemente em seus chamados "textos aristotélicos", datados das décadas de 1680 e 1690, uma força ativa derivativa, equivalente ao

41 "Ora, esta *ligação* ou acomodação de todas as coisas criadas a cada uma e de cada uma a todas as outras faz com que cada substância simples tenha relações que expressem todas as outras, e que seja, por conseguinte, um espelho vivo perpétuo do universo" (LEIBNIZ, 2004b, p. 141).

42 Tradução extraída de FICHANT, 2006b, p. 40.

43 Tradução extraída de FICHANT, 2006b, pp. 39-40.

movimento, e uma força passiva derivativa, equivalente à resistência, i.e. à impenetrabilidade e à inércia.) A força ativa primitiva permanece consistindo em conter percepções e passar de uma a outra por meio da apetição. Mas é preciso lembrar o que Leibniz especificou a Arnauld em uma carta já em 9 de outubro de 1687: a percepção, de que todas as enteléquias são capazes, assim como o sentimento, acessível aos animais, e o pensamento racional, próprio à classe dos espíritos, são instâncias de um gênero de ação mais amplo, a saber, a *expressão*. Ora, *esta* é a ação que a força – depois tornada forma substancial e daí tornada mônada – permite à substância realizar.[44] Descoberta por Leibniz durante investigações físicas que complementaram a cinemática de Descartes e fundaram a dinâmica, a ideia de força, devidamente desenvolvida, faz mais do que fundamentar o movimento. Se Descartes reduziu a matéria à extensão, e a ação da matéria, ao movimento, Leibniz, por sua vez, sugere que a matéria comporta[45] vida[46] e que a sua ação, como a de tudo que existe, é *exprimir*. Como a ideia de noção completa nos ensinou, as essências habitam o entendimento de Deus desde quando Ele as concebeu, mas podemos dizer que elas são postas na existência na medida em que as substâncias agem, o que consiste no mesmo que dizer: na medida em que *exprimem*. É esta noção o que garante também que o que se passa no corpo ou, mais amplamente, no mundo físico está em harmonia com o que se passa internamente à substância. Como aponta Fichant (2006b, p. 24), o conceito de expressão possui uma notável "potência unificadora".

E a possui até para a desafiadora conciliação entre as substâncias como entidades reais e os pontos de vista marcados por seus corpos com a exati-

44 Rescher (1991, p. 81) informa que Leibniz chegou a nomear a ação, no manuscrito da *Monadologia* (§ 15), como "força", apenas posteriormente substituindo essa palavra por "apetição".

45 Isto é, comporta não em si mesma, mas nas substâncias simples que a compõem.

46 Segundo a definição de vida (ou alma) como percepção e apetite (*Monadologia*, § 19).

dão – mas também com a idealidade – de um ponto matemático, tal como proposto pelo *Sistema novo*. Ora, é sob o ponto de vista estabelecido por seu corpo que a alma exprime o mundo, conforme a intensidade que o seu grau de percepção o permitir (cf. FICHANT, 2005, p. 45). Ocorre, então, que o fato mesmo de serem diferentes perspectivas é o que indica serem as mônadas distinguíveis entre si. Como sugere Lacerda (2006, p. 79), cada substância consiste em uma "parte-total": ela percebe tudo, mas apenas confusamente; é, ao mesmo tempo, um mundo à parte, mas uma entidade cuja expressão tem seu nível limitado pelo ponto de vista que ela assume. Leibniz clarifica essa tensão em uma carta a De Volder escrita em 19 de julho de 1706 (e que é similar à carta a Des Bosses de 31 de julho de 1709: LEIBNIZ, 1996, vol II, p. 379): "Nos Atuais, há apenas a Quantidade discreta, quer dizer, a multiplicidade das mônadas ou substâncias simples, (...) a Quantidade contínua é algo de ideal, que diz respeito aos possíveis, ou aos atuais considerados como possíveis. (...) As coisas atuais são compostas como o número é composto das unidades, as coisas ideais, como o número é composto de frações: as partes estão em ato no todo real, mas não no todo ideal" (LEIBNIZ, 1996, vol II, p. 282).[47] Ou seja: no nível ideal (ou possível), a substância una – correspondente a um ponto matemático – é anterior às suas partes, sendo divisível apenas *a posteriori*, tal como se fosse uma fração; mas, no nível real (ou atual), o que há em primeiro lugar são os elementos que compõem o agregado, tal como com certos números podemos compor um número outro – e esses elementos são, precisamente, as mônadas.

A *Monadologia* só atribui o *status* de substância às coisas simples, e sequer cogita que possa haver *substâncias* compostas; lida estritamente, portanto, talvez ela pudesse sugerir uma interpretação idealista do corpo (cf. FICHANT, 2005, p. 41). Esta é a pergunta que Fichant (2006b, p. 15) denomina o "problema monadológico maior": são os corpos substâncias? Para

47 Tradução extraída de FICHANT, 2006b, p. 36.

lançar uma discreta luz sobre ela, será oportuno visitarmos o outro texto de síntese publicado em 1714, os *Princípios da natureza e da graça fundados na razão*. Aqui onde estamos, o que fica claro é que problemas como o da união entre alma e corpo são transformados em casos particulares da relação entre simples e composto. Assim como a *Monadologia* jamais emprega o termo "substância composta", ela não emprega nada como uma "mônada individual"; na interpretação de Fichant (2000, p. 33), "a concepção monádica da realidade dissolve o problema da individuação", aquele mesmo anunciado já em 1673, na *Confessio philosophi*. Para Fichant (2000, p. 32), a naturalidade e a universalidade da mônada, tal como Leibniz a concebe, exigem que ela seja anônima; por isso ele destaca o fato de que "não existe (...) nenhum texto de Leibniz onde a 'mônada' seria exemplificada pela menção de um nome próprio" (FICHANT, 2000, p. 15). Neste ponto, cumpre fazer uma observação em sentido contrário. Como o próprio Fichant (2000, p. 32, n. 35) registra, há uma abordagem "individualizada" possível à mônada, revelada quando Leibniz escreve: "cada ponto real, que é uma mônada, eu mesmo sendo uma delas..." (LEIBNIZ, 1966, p. 553) – e também quando se legitima, de maneira inequívoca, o "acesso egológico" à mônada, como já foi dito (ver, neste artigo, n. 41). Some-se, pois, a isto o fato de que os *Ensaios de teodiceia*, precedentes à *Monadologia* em apenas quatro anos (foram publicados em 1710), adotam o mesmo tipo de exemplos de substância que era canônico na época do *Discurso de metafísica*: o das personagens históricas. De fato, naquele texto de 1686 (*DM*, § 14) Leibniz já afirmava, literalmente, a entreexpressão das substâncias, uma noção que, portanto, ao vir a estabilizar as tensões inerentes ao conceito maduro de mônada, não deve (em princípio) inviabilizar aquela outra noção com que ela coexistira: a da noção completa. Ademais, evidentemente não há razão para identificar na *Monadologia* um abandono daquela visão dos espíritos como fins da criação, aquilo a que todo o universo afinal diz respeito. Ao contrário, e este é o ponto relevante, há uma boa razão para sustentar que a noção completa coexiste à mônada, exatamente se tivermos a intenção de preservar a superioridade dos espíritos. É que a mônada cumpre a função

de mostrar, por um lado, que não existe uma substância mínima (menor do que a qual não pudesse haver nenhuma outra) e, complementarmente, que toda substância é desprovida de "fundo", sendo infinita no seu interior, e que é isto mesmo o que habilita a substância à ação e o que a mônada dá conta de comportar sob a categoria da unidade. Mas resta perguntar quais são as unidades máximas presentes no mundo, quais são, por assim dizer, os limites *externos* das mônadas – e estas são precisamente aquelas substâncias a que se aplica a noção completa: nós, seres humanos, os espíritos racionais.

VI. AINDA A MÔNADA EXPRESSIVA: *PRINCÍPIOS DA NATUREZA E DA GRAÇA FUNDADOS NA RAZÃO* (1714)

Leibniz (2004c, p. 153) assim inicia a exposição dos *Princípios da natureza e da graça*: "A *substância* é um Ser capaz de Ação. Ela é simples ou composta. A *substância simples* é aquela que não tem partes. A *composta* é a reunião das substâncias simples ou *Mônadas*. *Monas* é uma palavra grega que significa unidade ou o que é uno. Os compostos ou os corpos são Multiplicidades, e as Substâncias simples, as Vidas, as Almas, os Espíritos são unidades. É preciso que em toda parte haja substâncias simples porque sem as simples não haveria compostas. Por conseguinte, toda a natureza está plena de vida" (LEIBNIZ, 2004c, *PNG*, § 1, p. 153). De saída, o livro anuncia o seu acordo com várias das teses fundamentais da *Monadologia*; o que impressiona, no entanto, é que apareça como um postulado basilar, premissa para o restante da argumentação, já na segunda frase da obra, justamente aquela afirmação que a *Monadologia* se eximiu de vaticinar: a de que há *substâncias* compostas (e não apenas simples), as quais desde o início são aqui identificadas, ademais, com os corpos ("os compostos ou os corpos..."). Estas são afirmações sustentadas por Leibniz consistentemente, haja vista que dois anos depois, em 29 de maio de 1716, escrevendo a Des Bosses, ele ainda afirma: "destas duas suposições, que há substância composta, atribuindo a realidade aos fenômenos, e que uma substância não

pode naturalmente nem nascer nem perecer, seguem-se todas as minhas concepções" (LEIBNIZ, 1882, GP II, p. 519-20). Ao que parece, foi devido apenas às peculiaridades da estratégia argumentativa da *Monadologia* que esta obra restringiu a sua abordagem às substâncias simples.

Em vista disso, convém apenas observar que, longe de criar conflitos, a admissão das substâncias compostas confere nova força à afirmação da plenitude da natureza (i.e. à negação do vácuo) e ao modo como se concebe a interação entre o interior e o exterior, a alma e o corpo, o mental e o físico. Leibniz (2004c, p. 154) diz: "como tudo está ligado devido à plenitude do mundo, e cada corpo atua em maior ou menor medida sobre cada um dos demais, segundo a distância, sendo por sua vez afetado por reação, segue-se que cada Mônada é um Espelho vivo, ou dotado de ação interna, representativo do universo, segundo seu ponto de vista, e tão regulado como o próprio universo" (LEIBNIZ, 2004c, *PNG*, § 3, p. 154). Em seguida, ele especifica que as "leis do Apetite", que fazem as percepções sucederem umas às outras, são *causas finais*, que correspondem aos movimentos que acontecem nos corpos, derivados, por sua vez, de causas eficientes. Nisto não há nenhuma modificação do quadro pintado pela *Monadologia*; ao contrário, ratifica-se o que, mesmo sem o recurso à substância composta, lá se sugeriu a respeito da distinção – e da concordância – entre a ordem metafísica e a ordem física do mundo. Por exemplo no § 17 (da *Monadologia*), em que se propõe o experimento mental de uma visita a uma grande máquina produtora de pensamentos e sensações, lugar em que, segundo Leibniz, não se poderia *ver* nenhuma percepção, mas apenas o funcionamento físico da máquina. Ao mesmo tempo que isso indica que a matéria em si não pensa, aponta também para o fato, como observado por Latta (1898, p. 228, n. 31, grifo nosso), de que ela "*pressupõe* um pensamento ou, pelo menos, um princípio 'perceptivo'". Ao mesmo tempo que estabelece uma incomensurabilidade, como mostra Rescher (1991, p. 86), entre pensamento e movimento, ou "psicologia e física", o experimento mental especifica a interação entre as duas ordens (que se dá por causação final), e de modo que indica que o que é metafísico goza de certa prioridade *na*

realidade sobre o que é meramente físico. Uma vez admitidas as substâncias corpóreas, reitera-se essa posição sem que o físico precise ser ontologicamente rebaixado. Tais substâncias permitem que Leibniz (LEIBNIZ, 1887, GP III, p. 1996, vol. III, pp. 260-1) escreva, em uma carta enviada a Burnett, que "a matéria tomada à parte não poderia pensar, mas nada impede que os princípios ativos ou de unidade que se encontram por toda parte na matéria e que envolvem já essencialmente uma maneira de percepção sejam elevados a este grau de percepção que chamamos pensamento. Assim, embora a matéria em si mesma não possa pensar, nada impede que a substância corporal pense".[48] Como Fichant (2005, p. 45) sintetiza: "Se não há almas separadas,[49] dizer que a alma pensa equivale a dizer que é o ser completo que ela constitui com seu corpo que pensa. Este ser completo é precisamente o que nós chamamos uma substância corporal".

VII CONSIDERAÇÕES FINAIS: UMA UNIDADE NÃO SISTEMÁTICA

Percorrido esse trajeto, resta-nos reconhecer, com Fichant (2000, p. 13; 2006a, p. 14), que, por um lado, do *Discurso* à *Monadologia* Leibniz "imita" e propõe "amostras arquitetônicas" do mesmo universo, mas, por outro lado, o que ele pretende sobre esse pano de fundo não é coordenar um sistema, mas experimentar e sempre recomeçar o ato de uma "escritura pensante". Ao fim, fica para o intérprete o desafio de reconhecer – e de sugerir como e por que se dá – o fato inegável de que "a substância individual do *Discurso* não é a mônada" (FICHANT, 2006a, p. 23). Trata-se de um desafio envolvente, uma vez que as questões decisivas para o delineamento dessa diferença – a natureza das substâncias simples e a das substâncias compostas, e como ambas se relacionam – implicam nitidamente,

48 Tradução extraída de FICHANT, 2005, p. 45.

49 Entidades que, de fato, Leibniz rejeita expressamente, por exemplo em *Monadologia* § 14.

para Leibniz, nada menos que "o conjunto da metafísica tal como ele a entende" (FICHANT, 2006a, p. 18). Com isto, por sinal, o filósofo realiza o ideal sugerido em seu texto de juventude "A reforma da filosofia primeira e a noção de substância", a saber: desenvolver uma noção de substância que seja fecunda a ponto de fundamentar a metafísica inteira. Há, em Leibniz, uma progressiva "naturalização da metafísica" (FICHANT, 2000, p. 32; cf. 2006b, p. 27), um racionalismo integral que chega a prover explicações para os milagres,[50] para a imortalidade[51] e ainda outros componentes peculiares ao pensamento teológico-metafísico. Já a noção completa, proposta em 1686, é capaz de fazer derivarem outras (pesadas) teses inteiras, como a harmonia, a imortalidade e a substancialidade dos corpos – conforme Leibniz sugere a Arnauld na carta de 30 de abril de 1687. É por isso que o "princípio mais fundamental da metafísica de Leibniz" não pode ser, como sugere Adams, a redução de tudo que existe às substâncias simples – postulado, aliás, que, especialmente à luz dos *Princípios da natureza e da graça*, necessita ser, no mínimo, atenuado. Tal princípio tem de ser aquilo de que Leibniz (na correspondência com Arnauld) diz derivar o princípio de continuidade[52] e a lei da identidade dos indiscerníveis,[53] tão importantes para as formulações do conceito de substância: o princípio de razão suficiente – segundo o qual tudo tem uma razão para ser como é: *nihil est sine ratio*.[54] Deste modo, Leibniz jamais abandona a ambição racionalista e a admiração pela explicação mecânica, características dos filósofos de seu

50 Ver *Discurso de metafísica*, § 7.

51 Ver *Monadologia*, §§ 14, 21, 73, 76.

52 De acordo com o qual uma sucessão de estados só pode ocorrer havendo a presença de infinitos intermediários. Ver LEIBNIZ, 1887, GP III, p. 52.

53 Esta lei, aliás, é, no limite, o que permite (ou, antes, obriga) a Leibniz superar a sua resposta de juventude ao problema da individuação, registrada na *Confessio philosophi*.

54 "Nada é sem razão". Entre os textos que analisamos aqui, o princípio aparece explicitamente em *Monadologia* § 32 e *Princípios da natureza e da graça* § 7. Ele é considerado a premissa mais fundamental da filosofia de Leibniz, por exemplo, por Fichant (2006a, p. 20).

período, mas, antes, intensificando-as, acrescenta-lhes *fundamentos* superiores, irredutíveis à ordem física (cf. FICHANT, 2005, p. 46). O resultado é a descoberta de substâncias que, entre outras propriedades, são tão indestrutíveis "quanto o próprio universo" (LEIBNIZ, 1882, GP II, p. 251).[55] São elas que, com o que expressam, preenchem o mundo, o qual nunca deixa de ser pleno; como Leibniz escreve a Sophie-Charlotte em 8 de maio de 1704: "[o mundo] será sempre assim sem nenhum vazio" (LEIBNIZ, 1887, GP III, p. 344).[56] O que se altera, no decorrer da obra leibniziana, é a descrição de como as substâncias desempenham o papel de povoar o universo. Enquanto o *Discurso de metafísica* enfatiza que isso se dá diretamente pela interrelação das noções completas, na *Monadologia* os espíritos humanos – que certamente não deixam de ser protagonistas no grande teatro que é o mundo – deixam, no entanto, de ser a única preocupação de Leibniz, à medida que se impõe sobre a sua reflexão o "imenso ruído de fundo da natureza em que a vida e o organismo são onipresentes" (FICHANT, 2006b, p. 43). O que resta perguntar é se os dois quadros, apesar das diferenças importantes que este artigo se prestou a evidenciar, não são, nesses aspectos basilares, surpreendentemente compatíveis. Algo, afinal de contas, pode ser identificado[57] como constante nas definições leibnizianas da substância, que sobrevive desde a noção completa até a mônada expressiva: suas descrições podem sempre ser resumidas em dois critérios – *unidade* e *capacidade de ação*. Sob esta chave, pois, pode ser entendido todo o trajeto argumentativo que procuramos remontar aqui.

55 Na passagem referida, Leibniz está lidando com a máquina natural e descrevendo-a em comparação com a alma.

56 Tradução extraída de FICHANT, 2006b, p. 42.

57 E de fato já o foi, de alguma maneira, por Heidegger (1979, esp. pp. 225-7).

MULTIPLES THAT CONSTITUTE THE UNITY: LEIBNIZIAN CONCEPTS OF SUBSTANCE - FROM THE COMPLETE NOTION TO THE EXPRESSIVE MONAD

ABSTRACT: Leibniz proposed more than one concept in order to philosophically describe the substance. An instructive irony, this plurality of theories, whose end is an unified explanation of reality, culminated in a definition of the fundamental components of the world – the monads – as units that embrace multiplicity. These substances, as well as their essential function of mutually expressing themselves, only become fully intelligible when we observe Leibniz's earlier concepts, of which his mature philosophy inherited some intuitions. Guided by the key works of the German philosopher and scientist, we will seek to redraw this intellectual path, in order not to outline a hypothetical system of him, but to *unify* the treatment he granted to the issue of *unity*. Such a reading hypothesis fundamentally agrees with the one sustained by Michel Fichant, but brings specific additions or discords, which are going to be indicated in this article.

KEYWORDS: body and soul, Fichant, Leibniz, monadology, post-Cartesian period, substance

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ADAMS, R. M. (1994) *Leibniz*: determinist, theist, idealist. New York: Oxford University Press.

BARUZI, J. (1907) *Leibniz et l'organisation religieuse de la terre, d'après des documents inédits*. Paris: Félix Alcan.

BELAVAL, Y. (1960) *Leibniz critique de Descartes*. Paris: Gallimard.

CASSIRER, E. (1902) *Leibniz' system in seinen wissenschaftlichen grundlagen*. Marburg: N. G. Elwert.

COUTURAT, L. (1901) *La Logique de Leibniz: d'après des documents inédits*. Paris: Félix Alcan.

_____. (1902) "Sur la métaphysique de Leibniz (avec un opuscule iné-

dit)". *Révue de Métaphysique et de Morale*, Paris, vol. 10, nº 1, pp. 1–25, jan-dez/1902.
ESPINOSA, B. (2010) *Ética*. Trad. Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica.
FICHANT, M. (2000) "Da substância individual à mônada". Trad. Marcos André Gleizer e Ulysses Pinheiro. *Analytica*, Rio de Janeiro, vol. 5, nº 1-2, pp. 11–34, jan-dez/2000.
_____. (2005) "Leibniz e as máquinas da natureza". Trad. Vivianne de Castilho Moreira. *Dois pontos*, São Carlos/Curitiba, vol. 2, nº 1, pp. 27–51, abr.
_____. (2006a) "A última metafísica de Leibniz e a questão do idealismo". Trad. Tessa Moura Lacerda. *Cadernos Espinosanos*, São Paulo, vol. 15, nº 1, pp. 9–40, jan-dez.
_____. (2006b) "A constituição do conceito de mônada". Trad. Vivianne de Castilho Moreira. *Analytica*, Rio de Janeiro, vol. 10, nº 2, pp. 13–44, jul-dez.
GARBER, D. (2009) *Leibniz*: *body, substance, monad*. Oxford: Oxford University Press.
GROSHOLZ, E; YAKIRA, E. (1998) *Leibniz's science of the rational*. Studia Leibnitiana (Sonderhefte), vol. 26. Stuttgart: Franz Steiner Verlag.
HEIDEGGER, M. (1978) *Metaphysische anfangsgründe der logik im ausgang von Leibniz*. Gesamtausgab, vol. 26. Frankfurt: V. Klostermann.
_____. (1979) "A determinação do ser do ente segundo Leibniz". Trad. Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural (Coleção Os Pensadores).
JALABERT, J. (1947) *La théorie Leibnizienne de la substance*. Paris: PUF.
LACERDA, T. M. (2004) Apresentação e notas. In: LEIBNIZ, G. W. *Discurso de metafísica e outros textos*. São Paulo: Martins Fontes.
_____. (2006) *A expressão em Leibniz*. São Paulo. 221p. Tese (Doutorado) em Filosofia. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas/Universidade de São Paulo. Disponível online: <doi:10.11606/T.8.2006.tde-30012008-112330>. Acesso: jun 2017.
LATTA, R. (org.). (1898) *Leibniz's Monadology and other philosophical writings*. London: Oxford University Press.
LEIBNIZ, G. W. (1860) *Briefwechsel zwischen Leibniz und Christian Wolff* [LW].

(Organizado por C. I. Gerhardt.) Halle: H. W. Schmidt.
_____. (1882) *Die philosophischen schriften von G. W.* Leibniz, vol. 2 [GP II]. (Organizado por C. I. Gerhardt.) Berlin: Weidmann. (Edição alternativa: 1996.)
_____. (1887) *Die philosophischen schriften von G. W.* Leibniz, vol. 3 [GP III]. (Organizado por C. I. Gerhardt.) Berlin: Weidmann. (Edição alternativa: 1996.)
_____. (1948) *Textes inédits de G. W. Leibniz* [Grua]. (Organizado por G. Grua.) Paris: PUF.
_____. (1965) *Die philosophischen schriften von G. W.* Leibniz, vol. 4 [GP IV]. (Organizado por C. I. Gerhardt.) Hildesheim: Georg Olms Verlag. (Edição alternativa: 1996.)
_____. (1966) *Discours de métaphysique et Correspondance avec Arnauld*. (Organizado por Leroy E. Loemker.) Paris: Vrin.
_____. (1978) "De arcanis motus et mechanica ad puram geometriam reducenda". Studia Leibnitiana Supplementa: Leibniz à Paris (1672–1676). *Les Sciences*, Stuttgart, vol. 17, nº 1, pp. 202-5, jan-dez.
_____. (1982) "Examen de la física de Descartes". In: *Escritos filosóficos*. Trad. Ezequiel de Olaso *et al*. Buenos Aires: Editorial Charcas.
_____. (1989) "Suite de la reponse aux reflexions sur les conséquences de quelques endroits de la philosophie de Descartes". In: *Opera Omnia*, vol. 2. (Organizado por L. Dutens.) Hildescheim/Zürich/New York: Georg Olms Verlag.
_____. (1999a). "Correspondance avec Des Bosses". In: FREMONT, C. *L'être et la relation*. Paris: Vrin.
_____. (2004a) "Discurso de metafísica" [DM]. Trad. Marilena Chaui. In: *Discurso de metafísica e outros textos*. São Paulo: Martins Fontes.
_____. (2004b) "Os princípios da filosofia ou A monadologia". Trad. Alexandre da Cruz Bonilha. In: *Discurso de metafísica e outros textos*. São Paulo: Martins Fontes.
_____. (2004c) "Princípios da natureza e da graça fundados na razão" [PNG]. Trad. Alexandre da Cruz Bonilha. In: *Discurso de metafísica e outros textos*. São Paulo: Martins Fontes.

_____. (2004d) *Correspondencia con Arnauld*. Trad. Vicente P. Quintero. Buenos Aires: Losada.

_____. (2005) *Confessio philosophi*: papers concerning the problem of evil, 1671–1678. The Yale Leibniz. (Organizado por D. Garber e R. C. Sleigh Jr.) New Heaven/Londres: Yale University Press.

LEROY. (1966) "Introduction". In: LEIBNIZ, G. W. *Discours de Métaphysique et Corespondance avec Arnauld*. Paris: Vrin.

LEVEY, S. (2011) "On two theories of substance in Leibniz: critical notice of Daniel Garber, *Leibniz*: *body, substance, monad*". *Philosophical Review*, Durham, vol. 120, nº 2, pp. 285–320, abr-jun.

LODGE, P. (2005) "Garber's interpretations of Leibniz on corporeal substance in the 'Middle Years'". *The Leibniz Review*, Columbus, vol. 15, nº 1, pp. 1–26, jan-dez.

MALEBRANCHE, N. (2011) *Diálogos sobre a metafísica e a religião*: primeiro diálogo. (Coleção Traduzindo.) Trad. Eduardo Salles de Oliveira Barra. Curitiba: Editora SCHLA/UFPR. Disponível em <http://acervodigital.ufpr.br/bitstream/handle/1884/29815/Malebranche_Di%C3%A1logos%20sobre%20a%20Metaf%C3%ADsica%20e%20a%20Religi%C3%A3o.pdf?-sequence=3&isAllowed=y> Acesso: jun. 2017.

MONDADORI, F. (1982) "Solipsistic perception in a world of monads". In: HOOKER, M. (ed.). *Leibniz*: critical and interpretative essays. Minneapolis: University of Minnesota Press.

PURYEAR, S. (2010) "Review of Daniel Garber, *Leibniz*: body, substance, monad". *Notre Dame Philosophical Reviews*, South Bend, vol. 8, nº 1, online, jan-dez. Disponível em <http://ndpr.nd.edu/news/leibniz-body-substance-monad/> Acesso: jun. 2017.

RESCHER, N. (1991) *G. W. Leibniz's Monadology*: *an edition for students*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.

RUSSELL, B. (1900) *A critical exposition of the philosophy of Leibniz*: *with an appendix of leading passages*. Cambridge: Cambridge University Press.

TOMÁS DE AQUINO. (2017) *Questão disputada sobre as criaturas espirituais*. Trad. Carlos Nougué. São Paulo: É Realizações Editora.

DO INDIVÍDUO AGENTE À UNIDADE DO MÚLTIPLO: A SUBSTÂNCIA EM LEIBNIZ

Vitor Beghini Barros

Graduando, Universidade de São Paulo,

São Paulo, Brasil

vitorbeghini@gmail.com

RESUMO: Este artigo busca mapear diferenças e transformações que marcam a trajetória da noção leibniziana de substância (e portanto de sua metafísica) ao longo dos quase trinta anos que separam suas primeiras e últimas sínteses de ar sistemático; percurso que vai do *Discurso de Metafísica* (1686) à *Monadologia* e aos *Princípios da Natureza e da Graça* (1714). Poderemos, deste modo, fornecer um certo quadro de mecanismos conceituais e doutrinários que nos permita melhor compreender o estatuto coesivo de sua obra filosófica, donde encontraremos uma noção ampla porém singular de substância que se define, sobretudo, pela articulação reversiva entre unidade e ação.

PALAVRAS-CHAVE: substância; mônada; corpo; organismo; alma; matéria.

Colocar-se em face da metafísica de Leibniz é estar diante de um pensamento cuja monumentalidade de sua posição equipara-se à originalidade de suas formulações. Não é por acaso que um filósofo como Deleuze não se furtará em afirmar que, se a filosofia se define pela criação de conceitos, Leibniz deveria elencar-se como um dos mais profícuos conceituadores de sua história (DELEUZE, 1980). Franklin Leopoldo e Silva, semelhantemente, insistiria em suas aulas tratar-se de um pensamento que – fundado entre modernos e escolásticos – se constrói a todo momento por operações de "síntese criativa". Seja pela criação de conceitos ou pelo retorno retrabalhado ao já dado pela tradição, Leibniz faz de si um espírito moderno e conciliador que, se compartilha das mais profundas aspirações modernas, o faz sob a crítica de seus abusos, encontrando novas vias de resposta às questões de sua época. Ainda que ao preço de aparentar constituir "uma espécie de conto de fadas metafísico, coerente, mas completamente arbitrário", como caracterizará celebremente Russell (RUSSEL, 1937, p. XIII).

Mas pensar a grandeza e a originalidade da obra filosófica de Leibniz implica também pensar o estatuto de sua sistematicidade, o que está longe de ser uma tarefa trivial. Pois é fato que Leibniz nunca elaborou uma síntese definitiva ou mais bem acabada de sua metafísica (como encontramos na *Ética* de seu contemporâneo Espinosa, por exemplo) e não temos senão textos diversos, de períodos e abordagens diversas, que guardam consigo diferenças consideráveis. Devemos nos questionar, portanto, em que medida se poderia pensar em um "sistema leibniziano": se considerarmos que, não obstante suas diferenças, tais textos conservam em seu cerne certa unidade doutrinária essencial pela qual são compatíveis, cabe saber se aproximam-se mais de capítulos de uma mesma grande obra, que deveria ser reconstruída sob múltiplas perspectivas parciais, ou se constituem versões diferentes de um mesmo sistema acabado. Diferentemente, talvez devêssemos insistir que se trata, antes, de um "sistema aberto"; de um pensamento que, como coloca Michel Fichant, está em contínuo mo-

vimento interior, erigido ao longo de décadas em uma obra tensionada, cujo devir nunca se esgota em fórmulas definitivas (FICHANT, 2006a).

Esse "pensamento vivo" de Leibniz, com efeito, pode ser constatado ao voltarmos-nos à centralidade que a noção de *substância* ocupa em sua obra. Do *Discurso de metafísica* (de 1686), sua primeira grande síntese, à *Monadologia* ou aos *Princípios da natureza e da graça* (ambos de 1714) são as flutuações no conceito de substância e suas múltiplas consequências que respondem pelas diferenças mais fundamentais entre os textos e suas perspectivas de abordagem. A fim de fornecer um quadro (mais aberto e panorâmico do que orientado por um único fio condutor rígido) desse percurso e suas diferenças, que até hoje dividem intransigentemente intérpretes e comentadores, tentemos doravante mapear a trajetória da noção leibniziana de substância, sua depuração ao longo desses trinta anos e algumas das tensões que anima. Então poderemos vislumbrar, com maior nitidez, até onde articula-se a coesão de sua obra e de seu aparato conceitual.

DA NOÇÃO COMPLETA À MÔNADA EXPRESSIVA

No *Discurso de metafísica,* ao tratar das substâncias criadas, Leibniz concentra-se nos espíritos, nas almas racionais e sua relação com Deus, e seus exemplos voltam-se constantemente a personagens históricos, míticos e bíblicos; substâncias como indivíduos, com nome próprio. Temos aqui uma *substância individual,* pensada à luz da lógica proposicional como um *sujeito de predicados.* Ora, a elaboração leibniziana desta tese parte fundamentalmente de sua definição de *verdade*: toda proposição analítica, na qual o predicado está contido na definição do sujeito (e dele pode ser deduzido por análise), é verdadeira; mas também toda proposição verdadeira só pode

ser analítica[1]. A inclusão do predicado na noção individual do sujeito é condição de verdade da proposição e condição ao sujeito lógico. Mas o sujeito de predicados leibniziano vai além: ele deve possuir uma *noção completa*. Isto é, opera-se uma ampliação do campo de predicação, que passa a abarcar não somente qualidades essenciais, mas também qualidades acidentais, acontecimentos, relações, localizações, atualizações, sejam estas passadas, presentes ou futuras. A substância individual é uma noção completa pois contém todos os seus predicados, realizados e ainda não realizados, e é *razão suficiente* destes: suas essências já contêm virtualmente tudo o que lhes acontecerá e resta-lhes apenas a atualização gradual no plano da existência, desdobrando-se no tempo. Assim, também, nenhum predicado pode ser a-histórico, eles realizam-se na ordem do mundo, e inserem-se em séries causais infinitas que remontam à origem dos tempos e vão à eternidade. Segue-se que toda substância individual não contém apenas todos os seus infinitos predicados, mas possuem a totalidade do universo em suas noções completas. Quando se atualizam, exprimindo-se, as substâncias exprimem o universo inteiro. (LEIBNIZ, 2004a, pp. 16-19).

Esta noção de substância apresenta-se no interior de certas preocupações prementes do contexto do *Discurso* em inserir-se no debate de seu tempo, o que amiúde constatamos no tom com o qual Leibniz articula críticas e alusões explícitas a filósofos de sua época. A questão do estatuto ontológico das substâncias criadas é aqui fundamental, como percebemos no §8. Malebranche, com sua teoria das causas ocasionais, postulava um *Deus ex machina* que interviria constantemente sobre as criaturas e suas ações. Descartes, por sua vez, insistira que Deus (causa primeira) apenas conserva a quantidade de movimento no mundo, que passa a ser regida pelas leis da natureza. Em ambos os casos privam-se as substâncias de ação própria. Para além disso, ao pensar a substância fundamentalmente a partir

1 Todas as verdades, sejam elas necessárias ou contingentes, de razão ou de fato, se definem pela inclusão do predicado proposicional na noção do sujeito.

da extensão e da "solidariedade de movimento", como quer Descartes, se impediria mesmo a atribuição de verdadeira unidade aos corpos. Mas Leibniz, como sabemos, não pode aceitar nada disto. Ao pensar a substancialidade ele não deseja abandonar a definição cartesiana – a rigor, a definição propriamente moderna – de substância, segundo a qual concebê-la é conceber "uma coisa que existe de tal maneira que só tem necessidade de si própria para existir" (DESCARTES, 1997 p. 45. §51). Para que as substâncias possam afirmar-se como substâncias (sem que incorram no risco de tornarem-se, espinosanamente, meros *modos* de uma substância única que é Deus), para que só necessitem de si mesmas para existir, isto é, para que sejam ontologicamente *autônomas*, é necessário que lhes seja garantida *unidade* e capacidade de *ação*.

Deste modo, a capacidade de ação da substância responde à necessidade ontológica de se afirmar, contra o cartesianismo, uma efetiva causalidade intramundana.[2] Trata-se, na verdade, de uma proposição reversível: apenas um ser uno é capaz de ação e apenas um ser capaz de ação pode ser dotado de verdadeira unidade. Este ser é, nesse momento, o sujeito de predicados: a completude de sua noção garante a unidade da substância individual em todos os seus fenômenos, e na medida em que exprimem suas essências no plano da existência, passando de um predicado a outro, elas agem. Se nisto elas exprimem o universo em sua totalidade, deve haver também uma entrecorrespondência entre as substâncias, que exprimem o mesmo universo de um ponto de vista singular, garantindo sua indivi-

2 Lembremos que o mecanicismo cartesiano, fundado na extensão, pensa a causalidade segunda a partir de uma noção relativa de movimento, de modo que toda causalidade transitiva dos fenômenos se reduz ao "choque". O movimento cartesiano, relativo, teria algo de "imaginário", de tão subjetivo quanto as qualidades secundárias. É contra isso que Leibniz proporá uma explicação *dinâmica,* fundada em uma noção reabilitada de *força,* que permita restituir uma causalidade intramundana ao reconhecer nos próprios corpos um princípio de ação irredutível à geometricidade da extensão. Para maiores consideração a respeito da dinâmica, já na chave do Leibniz tardio, ver a *nota 5* adiante.

dualidade. O que é *ação* para uma, pois, se traduz como *paixão* para outra, em uma rede infinita de entreexpressões – por influência ideal – a qual Leibniz concebe como uma *harmonia universal* entre as substâncias individuais. Eis que, no *Discours*, já se encontram os fundamentos da doutrina leibniziana da substância, e, mais diretamente, sua definição basilar que sempre se manterá inalterada. Então nos restaria saber que forma essas características tomariam ao longo da trajetória evolutiva de sua metafísica.

O *Discurso de metafísica*, no entanto, não se esgota na substância individual. Pois Leibniz reconhece a insuficiência do sujeito de predicados, definição lógica, em dar conta do conjunto da realidade. Mais precisamente, o sujeito lógico mostra-se insuficiente para pensar a substancialidade na dimensão dos corpos. A este fim, Leibniz buscará um outro conceito: a saber, a reabilitação da noção escolástico-aristotélica de *forma substancial*. O recurso a esta noção explica-se a princípio pelas mesmas críticas que levanta a Descartes. Vemos nos §§10-11 considerações sobre a natureza da substância à luz da dinâmica e sua compatibilidade com as noções escolásticas, para mostrar-nos, no §12, que esta natureza exclui a tese cartesiana de que a extensão constituiria a substância dos corpos. Assim, as substâncias devem ser pensadas em *analogia com a alma*, uma unidade indivisa não-corpórea, isto é, a forma substancial. É precisamente a força e a dinâmica enquanto fundamentos do movimento que validam o retorno das *formas*, contra o mecanicismo; mas também (como lemos no §34) a unidade intrínseca dos corpos com alma (não-racional), alma que é então recíproca à noção de forma substancial. (LEIBNIZ, 2004a, p. 20-24; 72).

Há, pois, uma clara tensão interna ao *Discurso* entre a substância como noção individual e como forma substancial. Poder-se-ia pensar que, enquanto aquela, ao tratar dos espíritos, intervém no campo propriamente "histórico", esta segunda buscaria abarcar – metafisicamente – algo do domínio físico, e haveria uma complementariedade analógica entre ambas. Enquanto a noção completa desempenharia um papel de individuação das substâncias individuais, a forma substancial daria unidade e identidade

às "substâncias corporais", que aparecem no *Discurso* ainda sob o signo da hesitação e da especulação. Faz-se claro, porém, no corpo do texto, que ambos o conceitos não se comunicam ou sequer constituem alguma sistematicidade, e que há uma primazia da substância individual de noção completa.

Exatamente esta questão, em torno da forma substancial e do estatuto da substancialidade dos corpos, que permanece relativamente às sombras no Discurso, é todavia largamente retomada e discutida na *Correspondência com Arnauld* (1686-87), em seu segundo grande momento. Será ali que o conceito de forma substancial será melhor acabado, já direcionando-o à fundamentação de uma definição unívoca e universal de substância, como encontraremos no último Leibniz. A exigência de unidade dos corpos coloca o problema de se dever pensá-los ou enquanto substâncias (em rigor metafísico), ou enquanto meross fenômeno verdadeiros ("como o arco-íris"), ou, diferentemente, de se admitir uma unidade acidental, cuja unicidade irreal apareceria como resultado de uma agregação (LEIBNIZ, 2004b). Mas a substância só é substância sob uma unidade verdadeira, e se há forma substancial é devido a sua indivisibilidade enquanto forma de unificação do corpo. Será por isso que, de acordo com a interpretação de Michel Fichant, encontraremos já a partir desta noção os princípios da tese fundamental da *Monadologia* (FICHANT, 2006b). Pois todo agregado substancial que aspire à unidade deveria supor seres com unidade substancial indivisa, e a substancialidade do corpo deveria derivar da substancialidade do múltiplo que funda sua composição.

O trajeto que leva à Mônada, porém, haveria de passar ainda por uma maior depuração, mediada por outros operadores. É o que encontramos de modo claro em um opúsculo de 1695, intitulado *Sistema novo da natureza e da comunicação das substâncias.* Ali, Leibniz parte fundamentalmente da discussão em torno da forma substancial e da união entre a alma e o corpo, como articulada nas cartas a Arnauld; mas agora as condiciona expressamente na busca de uma verdadeira unidade substancial, a ser

pensada em relação às multiplicidades. Para este fim, Leibniz estende aqui seu estoque conceitual ao reconfigurar a noção de *átomo*: tais "unidades reais" são pensadas como um *átomo formal* ou *átomo de substância*. Como concebê-los? Ora, átomos formais diferem em absoluto do átomo material dos atomistas. Estes, para Leibniz, são "contrários à razão" (LEIBNIZ, 2002, p. 24), posto que não somente não poderia haver unidade indivisível de matéria, como a matéria já se encontra *atualmente dividida* ao infinito. Para pensar um átomo metafísico, Leibniz procura valer-se de comparações com a noção de *ponto.* Trata-se pois de um *ponto metafísico.* Não um ponto matemático, que é exato, mas apenas uma modalidade ideal; sequer um ponto físico, que é apenas aparentemente indivisível; mas um ponto que encontra naquele sua exatidão, e neste sua realidade. O ponto matemático é seu *ponto de vista*, ele constitui uma localização, e o ponto físico é a expressão real deste ponto de vista. Os pontos metafísicos que se originam desta síntese são os átomos substanciais (constituídos pelas formas ou almas): verdadeiras unidades que compõem toda multiplicidade (LEIBNIZ, 2002).

Estas substâncias "atômicas", porém, não apenas devem ser *unas*, como devem ser *simples,* isto é, desprovidas de partes. Não por acaso, lembremos que a primeira frase dos *Elementos* de Euclides definia o ponto precisamente como aquilo que "não tem partes" (EUCLIDES, 1944, p. 4). A simplicidade decorre naturalmente da caracterização dos elementos substanciais últimos como unidades metafísicas pontuais. É deste modo que esta unidade real – seja átomo formal ou ponto metafísico – poderá encontrar-se expressa precisamente pelo recurso ao conceito de *Mônada,* já largamente utilizado em doutrinas antigas, e ao qual Leibniz se apropria dando nova vida. Leremos, pois, no §1 dos *Princípios da Natureza e da Graça:* "*monas* é uma palavra grega que significa unidade, ou o que é uno" (LEIBNIZ, 2004a, p. 153); e na primeira definição da *Monadologia*: "a *Mônada* […] é uma substância simples, que entra nos compostos; *simples* quer dizer sem partes" (LEIBNIZ, 2004a, p. 131). Eis que tanto a tese monadológica quanto a própria mônada já encontram-se aqui completamente forma-

das: a Mônada é uma substâncias simples que compõe o composto, e este não é senão uma agregação dos simples. Há simples pois há compostos, e vice-versa. A multiplicidade requer verdadeira unidade, "o plural supõe o singular" (LEIBNIZ, 2004b, p. 119).

Ao caracterizar o átomo substancial do *Sistema Novo*, no entanto, Leibniz o afirma ainda como detentor de "algo de *vital*, e uma espécie de *percepção*" (LEIBNIZ, 2002, p. 24). Com efeito, trata-se daquilo que haveria de constituir as qualidades intrínsecas às Mônadas. Pois não basta que sejam substâncias unas e simples, elas devem ser autônomas e *agentes.* É preciso ainda que respeitem ao Princípio dos Indiscerníveis e distingam-se umas das outras por suas qualidades intrínsecas. Sua simplicidade é apenas quantitativa, e não qualitativa, o que constitui (novamente) um jogo entre unidade e multiplicidade: as mônadas concentram internamente em sua unidade uma multiplicidade infinita de *percepções*, e agem ao passar de uma percepção a outra pela operação de um princípio interno – a *apetição* – que as muda constantemente (LEIBNIZ, 2004a, p. 133). Ora, a substância deve explicar-se pela ação. As Mônadas "não têm janelas pelas quais algo possa entrar ou sair" (LEIBNIZ, 2004a, p. 132), e suas percepções e apetições, intrínsecas, são explicadas apenas pela própria mônada: tal como no sujeito de noção completa, a mônada encontra nela mesma a razão suficiente de suas ações. A substância deve ser autônoma.

DA SIMPLICIDADE MONÁDICA À SUBSTÂNCIA CORPÓREA?

Assim como o sujeito de noção completa, as mônadas articulam um jogo expressivo de representações da totalidade do universo, a partir da reciprocidade de ações e paixões, que as acomoda entre si na harmonia universal e faz toda a dimensão do criado se entreexpressar. É nessa chave que devemos entender a afirmação de Leibniz de que "os compostos simbolizam o simples" (LEIBNIZ, 2004a, p. 142). Eis portanto uma via para se pensar o estatuto da matéria. É preciso que se conceba a existência de

um paralelismo entre duas *ordens* distintas e incomensuráveis: de um lado, a ordem física dos corpos e da matéria; de outro, a ordem metafísica das substâncias expressivas que os fundamenta. O composto como o percebemos não é mais do que uma representação expressiva, simbolizada, da multiplicidade dos simples e suas ações, que o compõe. A dimensão da matéria é, para Leibniz, um *pleno*: não há vazio, e nada ocorre sem que reverbere, sob graus distintos de intensidade, em todos os corpos e no universo inteiro (LEIBNIZ, 2004a, p. 142).

Mas pensar a dimensão da matéria a partir de sua composição substancial metafísica leva-nos a uma dificuldade em conceber esta composição do contínuo por entes indivisíveis. Se a matéria é um contínuo e está atualmente dividida ao infinito, como poderia ser composta por unidades metafísicas? De fato, a solução a este "labirinto do entendimento humano" só poderia dar-se admitindo a incomensurabilidade entre a ordem física, dos fenômenos, e a ordem metafísica, dos fundamentos substanciais[3], considerando que a única relação possível entre ambas seja da ordem da *expressão.* Assim, devemos nos questionar o que Leibniz tem em mente ao utilizar o termo "substância corpórea", ou ao admitir uma substância "composta" no início dos *Princípios da Natureza e da Graça*. Seria possível, pois, conceber um composto com estatuto ontológico de substância? Esta questão leva-nos certamente a um dos problemas maiores na metafísica de Leibniz, qual seja, o estatuto do corpo. Pois o corpo material não poderia ser dotado de verdadeira unidade substancial, e sua unidade aparente seria, justamente, aparência fenomênica.

Deveríamos afirmar, no entanto, que o corpo leibniziano não se reduz à mera matéria enquanto agregado substancial. O corpo para Leib-

3 Na geometria, semelhantemente, não se pode chegar a um ponto a partir de uma reta, ou concebê-los compondo a reta, mas esta se define pela composição de infinitos pontos; o mesmo deve ser dito em relação às retas e planos, e aos planos e sólidos. Suas dimensões coexistem e fundamentam-se.

niz é antes de tudo um *corpo orgânico*. A noção de "orgânico" é aqui fundamental: nenhuma mônada existe sem estar associada a um corpo orgânico; ou, em outros termos, não há mônada que não esteja elencada em uma estrutura organizada (LEIBNIZ, 2004a p. 143). Há que se conceber, destarte, que as mônadas constituem entre si hierarquias funcionais ou "graus de unidade": toda mônada submete-se à outras mônadas – pelas quais são dominadas – ou dominam aquelas que lhes são submetidas, compondo um *organismo*. Estes organismos seriam definidos por aquilo que Leibniz (após o refinamento destas noções nas cartas à Arnauld) chamará propriamente, no *Sistema Novo*, de *máquinas da natureza*: agregados de mônadas submetidos a uma mônada dominante (equivalente às formas substanciais) que as unifica e as coordena, articulando uma estrutura recursiva. Isto é, os organismos contêm infinitamente em si organismos menores e fazem parte de um organismo maior. As máquinas da natureza, diferentemente das máquinas artificiais, possuem infinitos órgãos e são máquinas "até em suas menores partes" (LEIBNIZ, 2002, p. 23).

Mas é preciso que haja também, implicada nesta relação, uma hierarquia qualitativa entre as mônadas e suas capacidades perceptivas. Poderíamos classificá-las sob três níveis: as mônadas brutas, nuas ou *enteléquias* primitivas, com menor clareza perceptiva; as *almas sensitivas*, como as dos animais, dotados de memória; e os *espíritos*, racionais e conscientes, dos quais os seres humanos são providos (LEIBNIZ, 2004a, pp. 134-136). As almas e espíritos estão sempre dominando uma máquina natural, a dominar uma infinidade de outras máquinas naturais, de enteléquias e suas enteléquias dominantes, compondo um organismo complexo, infinita e recursivamente organizado; de forma, ainda, que a complexidade desta máquina natural, que serve à alma dominante, faz-se proporcional à sua capacidade perceptiva. As almas e espíritos dão unidade e identidade a um corpo agregado que, do contrário, seria um mero agregado de unidade aparente e fenomênica como a dos objetos. A alma não está no corpo, posto que

pertence a uma outra ordem, mas o corpo sem a alma é puro fenômeno.[4]

Pode-se dizer, desta forma, que os organismos caracterizam um modo de estrutura que dá substancialidade aos corpos. O corpo, ou a substância corpórea, é irredutível ao mero agregado, que é também um composto de infinitas outras substâncias. A matéria extensa (fenomênica), ou mesmo o mero agregado substancial são incapazes de explicar o estatuto dos corpos. Poderíamos pensá-los, agora, ante a noção de *substância corpórea*.

MUNDO ORGÂNICO, MUNDO HARMÔNICO

Assim, ao nos aprofundarmos na natureza do corpo, a totalidade da Natureza se oferece explicitada. Os corpos orgânicos estão em tudo, e atribuem ao sistema monadológico uma perspectiva profundamente organicista e vitalista. Não existe mônada ou alma que não esteja associada a um corpo, e toda a natureza, todo o mundo leibniziano, revela-se um mundo primordialmente orgânico, fundado em estruturas corporais e anímicas, impregnado de vida. Estamos diante de uma natureza *pan-orgânica*,

4 É verdade que Leibniz concebe a natureza dos corpos no mundo, suas relações e a noção de substância corpórea de forma muito mais precisa à luz da *dinâmica* (posta, especialmente, a falência do mecanicismo e da impossibilidade de explicar os corpos pela massa extensa). *Grosso modo*, ele sistematiza a noção de força divindindo-a em quatro espécies: força ativa e força passiva; força primitiva e força derivativa. A *força ativa primitiva* (as almas ou formas substanciais) se junta à *força passiva primitiva* (a "matéria primeira", inexistente por si só), compondo a mônada ou substância corpórea. O mero agregado de organismos que compõe o corpo, sem sua alma dominante, seria correspondente a uma "matéria segunda" (a mera máquina natural como aparece no mundo). As *forças derivativas*, por sua vez, explicariam mecanicamente o movimento dos corpos na ordem física, enquanto fenômenos. Embora central à elaboração leibniziana, não iremos aqui nos aprofundar na noção de força e nestes pormenores do dinamismo, ainda bastante imprecisos no *corpus leibniziano*, e cuja tematização mais rigorosa haveria de reformular os objetivos deste artigo.

que opera pelo dinamismo de suas forças vitais e encontra-se em constante e infinita processualidade, sob gradientes de transição ínfima, ancorada na Lei de Continuidade. Nada dá saltos na natureza. Todo organismo é imperecível, mas sob contínua transformação: os corpos estão em fluxo perpétuo, perdendo e recebendo outros corpos (ao que a concepção e a morte são apenas um ganhar e perder em maior quantidade) e só a presença dominante da alma conserva sua identidade[5] (LEIBNIZ, 2004a, pp. 143-146).

Mas o mundo leibniziano também se explica e se constitui pela relação de harmonia entre as substâncias, o que agora não pode ser dissociado da organicidade da natureza. Como vimos, a mônada representa o universo todo ao representar suas mudanças internas, e a reciprocidade entre ação e paixão explica a entreexpressão substancial pela qual "os compostos simbolizam o simples" (LEIBNIZ, 2004a, p. 142). O corpo, porém, não se reduz apenas a esta relação do composto, pois se é a conexão da matéria no *plenum* que possibilita a entreexpressão universal, então deve ser o corpo (que tudo ressente) a dar à alma sua amplitude expressiva. *O corpo é o ponto de vista da alma*: é ao representar mais distintamente seu próprio corpo que a alma pode representar a totalidade do universo exprimido por ele. O corpo também contém em si um universo, em sua complexidade recursiva, e ao ser exprimido ele dá à alma a possibilidade de fazer-se um espelho do todo. A relação entre as infinitas substâncias pelo binômio ação/paixão se dá através do corpo, e o próprio corpo pode ser pensado como substância. A relação sincrônica entre a ordem física e a ordem metafísica é uma relação de expressão, simultânea e recíproca. Deste modo, a harmonia universal entre as substâncias (como apresentada no *Discurso de Metafísica*) deve agora, na *Monadologia*, ser considerada a partir de uma *harmonia pré*

5 Importante ressaltar: se toda alma tem um corpo que lhe seja próprio, não se segue que tenha *este* corpo, ou alguma porção de matéria que sempre esteja a ela vinculada. O corpo, de ordem física, não faz parte da essência da alma, mas é sua condição para passar à existência.

-*estabelecida* entre a alma e o corpo, enquanto verdadeiro fundamento da expressão universal (LEIBNIZ, 2004a, p. 146).

UNIDADE AGENTE OU AÇÃO UNITÁRIA

A questão do corpo na metafísica de Leibniz, longe dos consensos, faz-se certamente o ponto nevrálgico de onde emanam as grandes discordâncias interpretativas dentre os estudiosos e comentadores, e encontra-se no centro do debate sobre a substância leibniziana. De um lado, temos uma interpretação tida por *fenomenista,* proposta principalmente por Robert Adams, segundo a qual haveria um idealismo leibniziano radical: tudo o que existe são substâncias anímicas e o estatuto dos corpos se reduziria ao mero fenômeno. Segue-se que toda a ordem física não seria mais do que puro fenômeno "como o arco-íris" (ADAMS, 1998). Por outro lado, se, contra a tese de um idealismo fenomenista, afirmarmos que Leibniz atribui substancialidade aos corpos (como fizemos), ainda haveria muito a se debater sobre as configurações que isto toma ao longo de sua trajetória filosófica. Um comentador como Daniel Garber, por exemplo, insistiria na existência de um período intermediário na obra de Leibniz, no qual a substância é pensada num viés aristotélico – em termos de forma e matéria –, tendo sido superado por um retorno ao idealismo no limiar da tese monadológica (GARBER, 2009).

Michel Fichant, como vimos, toma estas questões sob outra perspectiva. Ao reconstituir o caminho da substância em Leibniz, começa mostrando-nos a duplicidade de sua concepção no *Discurso de Metafísica*: encontramo-la, ali, como substância individual de noção completa e como forma substancial, duplicidade cuja tensão (possivelmente depositária, em larga medida, de uma indecisão do filósofo) instabilizava a unidade doutrinária do texto. A substância individual teria sido então posteriormente descartada, em prol de uma depuração do conceito reabilitado de forma substancial e sua relação com o corpóreo, em um caminho que, das cartas

a Arnauld ao *Sistema Novo,* teria culminado na noção de Mônada, no bojo de uma Tese Monadológica. A Mônada transpõe a função que desempenhava a forma substancial, de buscar um fundamento à realidade dos corpos, resolvendo a tensão do *Discurso* e fornecendo um instrumento conceitual de unificação da realidade, um operador universal, que sob uma noção ampla e unívoca de substância poderia dar conta de uma totalidade sistêmica. Assim, a mônada nada teria da substância individual, e a teoria lógica da substância-sujeito de noção completa teria dado lugar, via forma substancial, a uma determinação ontológica da substância pela simplicidade de uma unidade real (FICHANT, 2006a; 2006b).

Deveríamos considerar, no entanto, que embora seja somente a partir das cartas a Arnauld que o corpo passa a ganhar progressivamente mais espaço nas reflexões de Leibniz, o autor já aparecia consciente de seu papel em 1686, no *Discurso de Metafísica*. Já ali sabemos que não há alma sem corpo orgânico (embora este não faça parte da essência da alma) e que é o corpo que deve constituir seu ponto de vista à representação do universo. Se projetamos as consequências disto, ante às articulações e reconfigurações do que há de mais medular na substância leibniziana, nos encaminhamos divergentemente à tese defendida por Tessa Lacerda, segundo a qual Leibniz nunca abandonara de fato uma noção de substância como sujeito de predicados[6] (LACERDA, 2014).

Ora, o que define a substância em Leibniz é, sobretudo, a reversibilidade entre unidade e ação. Trata-se de algo que encontramos já no *Discurso de Metafísica,* que é explicitado no *Sistema Novo,* e mantém-se central na doutrina monadológica. O sujeito lógico é a unidade de uma multiplicidade infinita de predicados (que configuram as ações de que sua alma é capaz), enquanto a forma substancial daria unidade aos corpos. Esta,

6 Contribuiria com esta conclusão o fato de exemplos com personagens históricos reaparecerem nos *Ensaios de Teodicéia*, obra do último Leibniz, indicando-nos a permanência de certa noção de substância individual.

porém, é concebida desde 1686 em analogia com a alma, capaz de ação, cuja determinação no *Discurso de Metafísica* dá-se pelo sujeito de predicados de noção completa. Assim, a tese lógica da substância fundamenta a afirmação de sua unidade, e a forma substancial não pode ser pensada de modo completamente dissociado da substância individual. O corpo do sujeito que age é unificado pela alma, cuja força permite que aja, isto é, que passe de um predicado a outro. Se é a partir da forma substancial que a mônada erige sua substancialidade, então não há como, ainda que em face da universalidade e univocidade da doutrina monadológica, esquecermo-nos do sujeito lógico de noção completa.

Eis que nos vemos, por fim, diante de uma tese forte que parece solucionar algumas das dificuldades ostensivas que encontramos. Mas seja qual interpretação tomemos, seja mantendo ou descartando a substância individual neste trajeto; da perspectiva teológica do *Discurso de Metafísica* à universalidade cosmológica da *Monadologia*, pensar a substância em Leibniz é pensar a configuração de uma substância autônoma, que encerra por todos os lados multiplicidades infinitas e infinitesimais – predicados, percepções, organismos – na dimensão holista do uno. "Uno" expandido e recursivo, que, sob a ordem do infinito, admite graus sucessivos de unidade. Se algo fica-nos absolutamente claro neste percurso, é a possibilidade de nos colocarmos sob a égide desta afirmação, já tão explicitada, de que a substância leibniziana se revela em dois conceitos: *unidade* e *ação*. Una, pois capaz de ação; agente, pois dotada de verdadeira unidade.

FROM THE AGENT INDIVIDUAL TO THE UNITY OF THE MULTIPLE: SUBSTANCE IN LEIBNIZ

ABSTRACT: This article aims to map the differences and transformations that marks the path of the leibnizian concept of substance (and therefore his metaphysics) along the almost thirty years that separate his early and late systematic- metaphysical synthesis; a pathway that goes from *Discourse on Metaphysics* of 1686 to the 1714 *Monadology* and *Principles of Nature and Grace.* Thus, we shall provide a framework of conceptual and theoretical mechanisms that will allow us a better understanding of the cohesive status of Leibniz's philosophical work, from what we shall find a quite broad but singular notion of substance that is mainly defined by the reversible articulation between unity and action.

KEYWORDS: substance; monad; body; organism; soul; matter

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ADAMS, R. (1998). *Leibniz: Determinist, Theist, Idealist*. Oxford: Oxford University Press.

DELEUZE, G. (1980). *Cours sur Leibniz, séance 1, 15 avril 1980*, [online]. Université Paris-VIII. Disponível em: *http://bit.ly/2x9npng*. [Acesso em 20/06/2017].

DESCARTES, R. (1997). *Princípios da Filosofia*. Lisboa: Edições 70.

EUCLIDES. (1944). *Elementos de Geometria*. São Paulo: Edições Cultura.

FICHANT, M. (2006a). A última metafísica de Leibniz e a questão do idealismo. *Cadernos Espinosanos,* São Paulo, n. XV, pp. 9-40.

_____. (2006b). A constituição do conceito de mônada. *Analytica*, Rio de Janeiro, v. 10, n. 2, pp. 13-44

GARBER, D. (2009). *Leibniz: Body, Substance, Monad*. Oxford: Oxford University Press.

LACERDA, T. M. (2014). Leibniz: o infinito no corpo orgânico. *Cadernos Espinosanos,* São Paulo, n. 31, pp. 28-56.

LEIBNIZ, G. W. (2004a). *Discurso de metafísica e outros textos*, apresentação e notas de Tessa Moura Lacerda. São Paulo: Martins Fontes.
_____. (2004b). *Correspondencia con Arnauld*. Buenos Aires, Losada.
_____. (1993). *Discours de métaphysique et correspondance avec Arnauld*. Paris:Vrin.
_____. (2002). *Sistema novo da natureza e da comunicação das substâncias e outros textos.* Belo Horizonte: Editora UFMG.
RESCHER, N. (1991). *Leibniz's Monadology: an edition for students.* Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.
RUSSEL, B. (1937). *A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz*. London: Allen and Unwin.

DA VERDADEIRA THEOLOGIA MYSTICA, DE G.W. LEIBNIZ

tradução, introdução e notas de

Ulysses Pinheiro, Professor,

Universidade Federal do rio de Janeiro,

Rio de Janeiro, Brasil

ulysses@ifcs.ufrj.br

INTRODUÇÃO

Em carta enviada a um destinatário desconhecido, escrita provavelmente em 1687, Gottfried Wilhelm Leibniz trata de avaliar, a propósito dos processos da Santa Inquisição contra o Monsenhor Piero Petrucci, discípulo de Miguel Molinos e defensor de sua *Guida Spirituale*, os méritos próprios da assim chamada "teologia mística" e de seu "método da quietude"[1]. Logo no início da carta, Leibniz contrapõe os excessos dos entusiastas à iniciativa louvável do padre Christophoro Schorrer, pertencente à Ordem Jesuíta da Bavária e autor de uma *Theologia ascetica*[2], o qual "encarregou-se de reduzir a Teologia mística em forma de ciência ou doutrina regrada, o que seria o melhor para purgá-la de mil expressões alegóricas, que contêm mais brilho do que solidez" (LEIBNIZ, 1998, GRUA, p.79, tradução minha)[3]. Ao se comparar o elogio a Schorrer, expresso

1 A datação da carta é estabelecida pelo fato de que Leibniz menciona o posto de Cardeal atribuído recentemente a Petrucci; como esse título lhe fora concedido em 1687, podemos estar certos de que a carta foi escrita nesse mesmo ano ou logo depois.

2 *Theologia ascetica sive doctrina spiritualis universa: ex suis principiis methodice et breviter deducta, et ad usum parata*, Roma, 1658.

3 Grua dedicou toda uma seção de seus volumes contendo textos de Leibniz à sua discussão sobre os "Quietistas e visionários" (Grua in LEIBNIZ, 1998, vol. I, Section

nessa carta, ao escrito do próprio Leibniz intitulado *Da verdadeira Theologia Mystica* (*Von der wahren Theologia Mystica*), texto que o leitor encontrará abaixo no que, até onde sei, é sua primeira tradução para o português, poder-se-ia pensar que Leibniz resolvera, ele mesmo, reproduzir a empreitada do padre jesuíta por sua conta – tarefa que, talvez, não fosse, a seus olhos, a mera repetição de um trabalho já realizado, na medida em que se tratava então de "deduzir" a verdadeira teologia mística a partir dos princípios filosóficos especificamente leibnizianos, o que lhe conferiria sua peculiar originalidade[4]. Ainda assim, o critério para separar a teologia mística "verdadeira" da "falsa" seria igualmente, tal como em Schorrer, a identificação de um certo tom – "ascético" ou "exaltado" – empregado na composição do discurso, o que nos permitiria reconduzir as alegorias poéticas dos místicos (que tentam lutar contra os limites da linguagem para exprimir o inefável) à sobriedade do que pode ser dito pela razão[5].

Após a leitura do texto de Leibniz, porém, uma certa ambiguidade poderia se instalar na mente dos leitores: se, por um lado, encontra-se aí um esforço visível para redirecionar os arroubos místicos a uma doutrina sóbria e racional – o que inclui até mesmo, a certo passo, a formulação de uma explicação cerebral para os desvarios dos "entusiastas" –, por outro

II, pp. 73-147). Nos debates entre Leibniz e seus correspondentes (dentre os quais se destaca Andreas Morell), o termo "Teologia mística" aparece algumas vezes (ver, por exemplo, a carta a Gilbert Burnet de 6-16 de março de 1697 (LEIBNIZ, 1998, GRUA, vol. I, p. 108)).

4 Segundo Eugenio Colorni, *A verdadeira Theologia Mystica* de Leibniz é "quase uma tradução, em termos místicos, da doutrina das mônadas" (COLORNI, 1938, p. 88).

5 Cf. a carta de Leibniz a Bierling de 7 de julho de 1711: "Philosophia etiam mystica, ut Platonis et Pytagorae, habet usus suos, ut teologia mystica apud nos, inservitque animis fortius movendis" (LEIBNIZ, 1996, G VII, 497). Dois anos antes, em outra carta a Bierling, Leibniz já expressava a opinião de que não se deveria recusar em bloco a "teologia mística", pois essa última seria útil para "mover" o ânimo dos fiéis: a teologia mística estaria em relação com a teologia ordinária assim como a poesia está para a prosa – mas, acrescenta, a poesia deve ser utilizada de modo moderado (a Bierling, 24 de outubro de 1709 (LEIBNIZ, 1996, G III, 487); *apud* BRUNNER, 1951, p. 76).

lado, porém, a escrita leibniziana parece como que se contaminar pelo entusiasmo místico, emulando-lhe o tom, senão exaltado, ao menos inflamado; ela parece tentar, com isso, reproduzir, na escrita, a experiência pessoal de contato com uma dimensão sublime[6]. De fato, é como pertencente ao gênero confessional que um dos primeiros a estabelecer e publicar este texto em alemão, Gottschalk Eduard Guhrauer, o entende: "Podemos ver os aforismas 'da verdadeira teologia mística' como uma confissão" – o que, segundo Guhrauer, se manifesta claramente no caráter "incompleto" [*unvollendet*] e "rudimentar" [*unausgearbeitet*] (LEIBNIZ, 1966, GU, p.409) do texto, exigindo de seus editores a introdução de inúmeros recursos gráficos (colchetes, parênteses, etc.) para dar conta das variantes e supressões. Não trataremos de tematizar, nesta breve introdução, o significado filosófico da forma vacilante do texto, tal como ele chegou a nós; basta, por ora, assinalá-la.

6 Tal ambiguidade espelha uma outra, relativa a Platão e a Pitágoras: ao remeter a "teologia mística" a esses dois autores, Leibniz não deixa, porém, de reivindicá-los como inspiração para sua própria filosofia. Sobre a associação entre platonismo e misticismo, ver a carta a Michael Gottlieb Hansch de 25 de julho de 1707 (LEIBNIZ, 1768, Dut. II, 222-225; traduzida por LOEMKER, pp. 592-595). Devemos recordar, por exemplo, das traduções de alguns diálogos de Platão feitas por Leibniz na década de 1670, cujo fim declarado era livrar o filósofo grego das distorções neoplatônicas que lhe impuseram as traduções do século anterior, especialmente as de Marsilio Ficino. O caráter ambíguo da relação de Leibniz com a mística mostra-se claramente na variedade contraditória de interpretações dedicadas ao tema por alguns dos mais importantes comentadores da filosofia leibniziana: desde Bertrand Russell (1900), que despreza a importância do pensamento místico (e, em geral, teológico) de Leibniz, considerando-o uma mera concessão, mais ou menos consciente, ao "espírito do tempo", até Jean Baruzi (1907), que julga que a filosofia leibniziana tem uma base mística e irracional, sem a qual ela se torna incompreensível, os intérpretes se distribuem no interior desses limites em uma cacofonia de difícil síntese. Ainda assim, a tendência contemporânea parece situar-se mais proximamente de Russell, preferindo articular uma versão corrigida da posição desse último e adotar uma recusa generalizada da posição de Baruzi. Para exemplos recentes dessa tendência, cf. a coletânea de textos em popkin and coudert (1998), especialmente os textos de Donald Rutherford ("Leibniz and Mysticism"), Daniel J. Cook ("Leibniz on Enthusiasm") e Allison P. Coudert ("Leibniz and the Kabbalah").

Podemos suspeitar, no entanto, que o estilo confessional do texto e sua tonalidade ao mesmo tempo inflamada e austera estão correlacionados ao fato de ele ter sido escrito em alemão. Sendo a língua materna de Leibniz, o relato de sua experiência mística irredutivelmente pessoal parece encontrar no alemão seu lugar natural; já a mistura de entusiasmo e sobriedade característica do texto emana de características que Leibniz identificava como constitutivas da língua germânica. As línguas filosóficas de Leibniz – seguindo as regras acadêmicas da época – eram o latim e o francês; é nelas que a maioria de seus textos foi escrita[7]. O uso do alemão, porém, está longe de ser excepcional: presente em correspondências e em inúmeros textos esparsos, muitos deles sobre política e direito, a língua germânica abre um horizonte de questões para os intérpretes, situadas em uma encruzilhada entre conteúdo e estilo. Guhrauer nota, na breve introdução que escreve para sua edição de *Von der wahren Theologia Mystica*, o esforço de Leibniz para exprimir-se, nesse opúsculo, em uma linguagem reformada, substituindo o vocabulário escolástico por um novo idioma filosófico (por exemplo, ao propor o termo "*Selbststand*" no lugar de "*Substanz*" para traduzir o latino "*substantia*"). Muitos anos antes, no "Prefácio" que escrevera para sua edição da obra do retórico quinhentista italiano Marius Nizolius[8], o jovem Leibniz já refletira sobre a peculiaridade da língua alemã a partir de seu confronto com outras línguas europeias mo-

7 A página na Internet da Gottfried Wilhelm Leibniz Bibliothek informa que "A coleção de manuscritos de Leibniz abrange cerca de 50.000 itens, ou 100.000 folhas. Elas incluem cerca de 20.000 cartas de e para Leibniz com cerca de 1.300 correspondentes. Cerca de 40% dos textos são escritos em latim, cerca de 35%, em francês, e o restante principalmente em alemão".
In: http://www.gwlb.de/Leibniz/Leibnizarchiv/english/introduction/
(consultado em 15/07/2017).

8 Tratava-se da obra *Anti-Barbarus, seu de veris principiis et vera ratione philosophandi contra pseudophilosophos,* (Parma, 1553). O Prefácio escrito por Leibniz tinha por título *Dissertatio praemilinaris. De alienorum operum editione, de Scopo operis, de Philosophica dictione, de lapsibus Nizolii*. O livro foi editado em Frankfurt (Hermannum a Sande, 1670). O texto de Leibniz encontra-se em LEIBNIZ , 1996, G IV, p.127-176.

dernas. Nesse prefácio, Leibniz estabelece como regra geral que "o que quer que não possa ser explicado em termos populares [*terminis popularibus*], a não ser que possa ser conhecido pela experiência sensível imediata (como muitas classes de cores, odores e sabores), não é nada, e deve ser esconjurado [*piaculari*] da filosofia como que por uma encantação [*carmine arcendum*]" (LEIBNIZ, 1996, IV, p.143-144). Mas, ao passo que, na Inglaterra e na França, prossegue ele, as pessoas passaram desde cedo a cultivar a filosofia em suas línguas natais, de tal modo que o homem comum, e até as mulheres [*ipsi plebi*, [....] *atque etiam foeminis*], tornaram-se aptos a emitir juízos filosóficos, na Alemanha – assim como, por outras razões, na Espanha e na Itália –, a filosofia escolástica está "mais firmemente estabelecida", uma vez que o começo da atividade filosófica fora tardio, e ainda não estava, mesmo à sua época, acreditava Leibniz, suficientemente desenvolvido. Ainda assim, a língua alemã tem, para ele, uma força peculiar:

> Ouso afirmar que nenhuma língua europeia é mais apta do que o alemão para se proceder ao teste e ao exame de doutrinas filosóficas [*philosophematum*] por uma língua viva. Pois o alemão é muito rico e perfeito em termos referentes ao real [*Germânica in realibus plenissima est et perfectissima*], para a inveja de todas as outras línguas. Nenhum outro povo cultivou mais diligentemente por tanto tempo as artes práticas [*artes reales*], dentre elas, especialmente, as artes mecânicas... (LEIBNIZ, 1996, IV, p.144)

Ou seja, a essência da língua alemã a tornaria mais capaz de exprimir pensamentos abstratos nos termos da realidade sensível, mundana, o que viria ao encontro do projeto de tornar mais sóbria a exuberante teologia mística. Em sua tradução desse "Prefácio ao estilo filosófico de Nizolius" para o inglês, Leroy E. Loemker sugere que o uso do alemão configurava um esforço, por parte de Leibniz, para elaborar uma linguagem "mais popular" e acessível; nesse sentido, ele poderia ser visto como um sucessor de Lutero, pois seu propósito de aproximar o alemão comum, no interior de

sua própria língua nativa, da tradição da mística cristã coincidiria com o esforço de Lutero de fazer o mesmo pelo texto bíblico[9]. Não podemos nos esquecer, porém, de que, para além desse projeto ao mesmo tempo salvífico e "patriótico"[10] envolvendo a língua alemã, Leibniz algumas vezes formula a hipótese segundo a qual essa última seria uma espécie de "língua adâmica" – não, certamente, no sentido místico que Jakob Böhme lhe atribuía[11], mas em um sentido genealógico-histórico, que poderia, supõe ele, ser confirmado por uma pesquisa etimológica empiricamente conduzida. A origem da linguagem humana encontraria no alemão seu mais antigo testemunho: mais arcaica do que o grego e o latim, o alemão estaria na aurora da Europa, e seria, portanto, a língua na qual se formulou "o mais antigo culto prestado a Deus", contendo em seu interior "os nomes antigos das coisas, dos lugares e das gentes"[12]. É preciso, assim, acrescentar, à mo-

9 Seria preciso, neste ponto, contrapor a similaridade dos projetos leibniziano e luterano com relação ao uso do vernáculo alemão à sua profunda divergência teológica: afinal, enquanto, para Lutero, a racionalidade desfigurava a fé, para Leibniz, ao contrário, a iluminação divina afirma-se através da razão, como o presente texto deixa patente. Essa distinção entre ambos está radicada, em última análise, na filiação de Lutero à tradição paulina de salvação unicamente pela fé, e não pelas obras – o oposto da posição teológica de Leibniz.

10 Sobre esse tópico, ver *Ermahnung an die Teutsche, ihren verstand und spräche beßer zu üben, samt beigefügten Vorschlag einer Tuetschgesinten Gesellschaft* (1679), in LEIBNIZ , 1923, A IV (*Politische Schriften*), 3, p.795-820, e *Unvorgreifliche Gedancken betreffend die Ausübung und Verbesserung der Teutschen Sprache* (posterior a 1697), in LEIBNIZ, 1923, A IV (*Politische Schriften*), 6, p.528-565. Nesse último texto, Leibniz propõe a fundação de uma sociedade (a *Teutschgesinte Gesellschaft*) destinada a aperfeiçoar a "defeituosa" língua alemã, ligada ao projeto patriótico de florescimento da nação (§ 31).Ver também BELAVAL, 1947.

11 Para uma comparação entre os projetos de Böhme e de Leibniz, cf. POMBO, 1987, pp. 47-52. Um tópico de contato importante entre as reflexões de Leibniz e a concepção mística sobre a linguagem é sua recepção da tradição cabalística, especialmente na figura de seu amigo e correspondente Francis Mercury van Helmont; sobre esse tópico, cf. COUDERT, 1996.

12 Cf. *Unvorgreifliche Gedancken betreffend…* (LEIBNIZ , 1923, A IV, 6, § 46).

tivação para o uso do alemão por parte de Leibniz, indicada por Loemker, a busca de uma linguagem originária que pudesse traduzir mais fielmente a imagem intelectual da divindade a partir de termos terrenos e comuns. A proximidade do alemão com a terra e com o labor humano explicaria, dessa forma, o privilégio que Leibniz lhe concede: distante da escolástica tradicional – e as relações de Leibniz com essa última são, como se sabe, vacilantes –, o alemão, em sua contiguidade com o solo, é, por isso mesmo, e quase paradoxalmente, mais próximo da transcendência divina. Devido a sua antiguidade e maior pureza, a língua germânica exprime de forma particularmente adequada as tentativas dos primeiros humanos de enxergar, nas sombras, o "caminho da luz", para retomar uma figura recorrente do texto sobre *A verdadeira Theologia Mystica*. Novamente aqui, o contraste com a teologia luterana pode ser útil para esclarecer esse ponto. De fato, a distinção, estabelecida por Lutero, entre uma "teologia da cruz" (a sua própria, que compreende as coisas visíveis enxergando-as pelo sofrimento e pela crucificação do Cristo) e uma "teologia da glória" (que compreende Deus a partir das coisas visíveis)[13] representa perfeitamente o conflito dessas duas vertentes teológicas. A "teologia da glória" de Leibniz o leva a considerar a necessária exteriorização da relação interna a si, tomada, na tradição luterana, como condição necessária e suficiente da graça.

A presente tradução para o português de *Da verdadeira Theologia Mystica* pretende reproduzir essas tensões e ambiguidades presentes no original alemão e, sobretudo, seu tom simultaneamente terreno e divino. O manuscrito *Von der wahren Theologia Mystica* – o título é dado pelo próprio Leibniz – é um *folio recto-verso* arquivado na Biblioteca Gottfried Wilhelm Leibniz de Hanover[14] sob o código LH I, 5, f.1. Por ora, o texto de Leibniz ainda não foi publicado na edição – em curso – de suas obras completas pelas Academias de Ciências de Berlim e de Göttingen; utilizamos princi-

13 Sobre essa distinção, cf. o § 21 do *Debate de Heidelberg*. In: LUTERO, 2004, pp.35-55.
14 Gottfried Wilhelm Leibniz Bibliothek – Niedersächsische Landesbibliothek: http://www.gwlb.de/

palmente a transcrição realizada por Franz Vonessen em *Gottfried Wilhelm Leibniz, Zwei kleine philosophische Schriften* (VONESSEN, 1966, p.128-133). Muitas notas presentes na atual tradução seguem suas indicações editoriais, decorrentes do exame do manuscrito na Biblioteca Gottfried Wilhelm Leibniz de Hanover. Além da edição de Vonessen, foram consultadas as traduções para o francês, realizada por Arnaud Pelletier[15]; para o italiano, por Paolo Figara (2007, p.1-5), e para o inglês, por Leroy E. Loemker (LEIBNIZ, 1989, LOEMKER, p.367-370). A primeira edição de *Von der wahren Theologia Mystica* foi publicada no final do século XIX, na obra já mencionada acima de Guhrauer (LEIBNIZ, 1966, GU, p.410-413); embora seja incompleta e contenha erros de transcrição, ela também foi consultada para a realização desta tradução. Foram assinaladas, em notas, algumas divergências entre a edição de Guhrauer e o texto estabelecido por Vonessen. A edição de Guhrauer já havia sido anteriormente corrigida em parte por Gaston Grua[16].

Partiu de Grua, aliás, a primeira sugestão de datação de *Da verdadeira Theologia Mystica*: o manuscrito foi situado por ele em 1698, devido a certas correlações com textos da mesma época. Grua menciona, como evidência para sua cronologia, a provável influência de Michel Angelo Fardella sobre o texto (especialmente no que diz respeito à oposição entre luz interna e mestres externos, de inspiração agostiniana), bem como a recusa da tripartição entre espírito, alma e corpo, encontrada também na correspondência com Thomasius e van Helmont em 1694-1697 (LEIBNIZ, 1998, GRUA, p.147, *apud* Pelletier, 2010, p. 267), e a referência ao cálculo

15 "Annexe: Leibniz, sur la vraie théologie mystique" [1698-1701?], *Dix-septième siècle* 2/2010 (n° 247), pp. 267-270. De todas as traduções consultadas, a de Pelletier é a única que também se baseia, como a nossa, no estabelecimento de texto realizado por Vonessen. Uma outra tradução do texto para o francês, ainda que parcial, encontra-se em: BARUZI, 1909, p. 375-377.

16 Assinalaremos, no devido passo da tradução, em que consiste tal correção. Cf. LEIBNIZ, 1998, GRUA, p.125-126.

binário, presente em cartas de 1698. Já Pelletier, na introdução a sua tradução, nos lembra que Susanne Edel (1995, p.120-123), propõe uma datação posterior a 1698 para o manuscrito, localizando a obra no contexto da correspondência entre Leibniz e Andreas Morell[17] em torno da teoria de Böhme, na qual "um dos pontos de discussão fora a identificação da razão com uma luz interior". Pelletier (2010, p.267) nos remete à carta de Morell a Leibniz, datada de 16 janeiro de 1700 (LEIBNIZ, 1923, a, I, 18, p.271), na qual o primeiro discute a obra de um seguidor de Böhme, John Pordage, autor da obra *Theologia mystica oder geheime und verborgene göttlich Lehre von den ewigen Unsichtbarlichkeiten*[18]. Se a "verdadeira" teologia mística de Leibniz for lida como uma resposta, ainda que indireta – via Morell –, a essa última, ela teria sido escrita por volta de 1701. Ao considerar a sugestão de datação de Edel, Figara vincula *Da verdadeira Theologia Mystica* ao interesse crescente de Leibniz por vertentes do pensamento Renascentista que buscavam unir "espiritualismo cristão e cabalismo hebraico tardio em uma única corrente teosófica" (FIGARA, 2007, p.1), em cujo contexto se deu a elaboração da teoria das mônadas.

Na tradução de *Da verdadeira teologia mística* que propomos abaixo,

17 Ver, por exemplo, a carta de Leibniz a Morell de 29 de setembro de 1698, na qual o remetente expõe claramente sua "teologia da glória" (por oposição implícita à "teologia da cruz" luterana, a qual, nesse ponto preciso, se confundiria com uma posição mística): "Estimo os devotos cujo zelo se mostra pelas obras de caridade, mas há poucos verdadeiros devotos; e entre os próprios devotos, há poucos deles que tenham ao mesmo tempo o calor e a luz. A maior parte dos homens não tem nem uma nem a outra, e até mesmo os místicos, muito frequentemente, são mais obstinados do que iluminados. Temo que os que dizem sentir um *je ne sais quoi* que não sabem exprimir estejam ofuscados por falsos lampejos da imaginação, que tomam pelas luzes do Espírito Santo. [....] Creio que a renúncia total a si mesmo não é nada além do que preferir o bem comum ou (o que é a mesma coisa) a glória de Deus a seu interesse particular; o resto são apenas jogos de palavras" (LEIBNIZ, 1998, GRUA, I, p. 137).

18 Amsterdam, 1698.

usamos as seguintes convenções gráficas (note-se que os signos de parênteses ( ) não são marcas editoriais, mas pertencem ao manuscrito de Leibniz):

[ ] transcrição dos termos originais em alemão e em latim

< > inserção de trechos no manuscrito pelo próprio Leibniz

(( )) trechos suprimidos do manuscrito pelo próprio Leibniz

{ } correções acrescentadas ao manuscrito por Vonessen, com exceção daquelas que são meros deslizes gramaticais e ortográficos

‖ ‖ trechos ilegíveis ou duvidosos (segundo o estabelecimento do texto por Vonessen)

As abreviações empregadas para designar as obras de Leibniz são as seguintes:

A - *Sämtliche Schriften und Briefe*. Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin.

Dut. - *G. W. Leibniz. Opera Omnia*. Genebra: Fratres de Tournes, 1768, 7 vol.

G - *G. W. Leibniz. Die Philosophischen Schriften*. C. I. Gerhardt. George Olms Verlag. Hildesheim, 1996.

Gu - *G. W. Leibniz. Deutsche Schriften*, G. E. Guhrauer, 2 Bande, Hildeseihm 1966 (Berlin 1838-40).

Grua - *Textes Inédits d'après les manuscrits de la Bibliothèque provinciale de Hanovre*. Publicados e comentados por Gaston Grua. 2ª ed. PUF, Paris, 1998.

Loemker - *Gottfried Wilhelm Leibniz. Philosophical Papers and Letters* (Dordrecht; Boston; London: Kluwer Academic Publishers, 1989 (segunda edição/segunda impressão)).

OFI – *Opuscules et fragments inédits de Leibniz. Extraits des manuscripts de la Bibliothèque royale de Hanovre*. Editado por Louis Couturat. Paris: Félix Alcan, 1903.

V - Franz Vonessen em *Gottfried Wilhelm Leibniz, Zwei kleine philosophische Schriften*. In: *Reim und Zahl bei Leibniz*, Sonderheft de la revue *Antaios*, Stuttgart, Ernst Klett Verlag, Bd. 8, 2, 1966, p. 128-133.

G.W. LEIBNIZ
VON DER WAHREN THEOLOGIA MYSTICA

Eine jede Vollkommenheit der Geschöpfe fleußt unmittelbar von Gott (als Wesen, Kraft, Wirklichkeit, Größe, Wissen, Wollen).

Die anklebende<n> Mängel fließen von den Geschöpfen selbst und ihren Schranken oder *non plus ultra*, so die Beschränkung mit sich bringet (als die Grenzen des Wesens, der Widerstand gegen die Kraft, die Leidenschaft bei der Wirklichkeit; die Einzwängung der Größe; die Dunkelheit beim Wissen, das Wanken beim Wollen).

Gott wird von uns erkannt, durch Erkenntnis der Vollkommenheiten. Das inwendige Licht, so Gott selbst in uns anzündet, ist allein kräftig, eine rechte Erkenntnis Gottes zu geben.

Dadurch allein erlangt man eine klare Beschauung des Wesens und der Wahrheit, also daß kein ferner Beweis der Wahrheit noch fernere Erklärung solchen Wesens vonnöten. [Denn] die göttlichen Vollkommenheiten sind bei allen Dingen verborgen, aber die wenigsten wissen sie darin zu finden.

Die Erkenntnis Gottes ist der Weisheit Anfang. Die göttlichen Beschaffenheiten sind die Grundwurzeln in der rechten Ordnung der Erkenntnis.

Gleich sie vor andern sind und andere durch sie entstehen, also werden sie nur zuerst und durch sich selbst erkannt, und andere Dinge durch sie.

Gott ist das Leich<te>ste und das Schwerste, so zu erkennen, das erste <und> Leichteste in dem Lichtweg; das Schwerste und letzte in dem Weg des Schattens [weil Gott darin verborgen und am wenigsten leuchtet].

G.W. LEIBNIZ

DA VERDADEIRA *THEOLOGIA MYSTICA*

Cada perfeição das criaturas[1] deriva imediatamente de Deus (tais como ser, força, realidade, grandeza[2], saber, vontade).

As deficiências inerentes fluem das próprias criaturas e de sua limitação ou *non plus ultra*; portanto, da limitação que trazem consigo (tais como os limites do ser, a resistência contra a força, a passividade diante da realidade, a compressão da grandeza, a obscuridade no saber, a tibieza na vontade).

<Deus torna-se conhecido por nós através do conhecimento das perfeições>[3].

A luz interior, que o próprio Deus acende[4] em nós, é a única coisa com o poder de nos dar um conhecimento correto de Deus[5].

É só através dela que se obtém uma clara contemplação do ser e da verdade, de modo que mais nenhuma outra prova da verdade tampouco nenhum outro esclarecimento de tal ser sejam necessários. ((Pois)) as perfeições divinas estão ocultas em todas as coisas, mas poucos[6] sabem encontrá-las nelas.

O conhecimento de Deus é o começo da sabedoria[7]. As qualidades divinas são as raízes fundamentais[8] na ordem correta do conhecimento.

Da mesma forma que elas são antes das outras coisas e as outras coisas emergem através delas, assim também elas se tornam conhecidas primeiramente e através de si mesmas, e as outras coisas, através delas. Deus é, portanto, a coisa mais fácil e a mais difícil de conhecer, a primeira {e} mais fácil no caminho da luz, a mais difícil e a última no caminho da sombra ((porque nela Deus está oculto e iluminado o mínimo possível)).

Unser meistes Wissen und Dichten gehört zum Schattenwege, als Historien, Sprachen, menschliche Gebräuche, Naturgebräuche.

Es ist auch etwas Licht bei diesem Schatten, aber wenige können es davon teilen.

Gleichwie die Nachrichtungen der römischen Antiquitäten und dergleichen menschlicher Gebräuche sind gut bei uns, aber keinem Pflanzer in Barbarei helfen können, wohl aber die Wissenschaft der Naturgebräuche, als der Kräfte der Kräuter, damit er sich (die folgenden vier Worte sind unleserlich)... machen kann, also dienet hinwiederum die Wissenschaft solcher Naturgebräuche selbst nur in dieser Welt und zu dieses Lebens Notdurft, kann aber die Seele nicht vollkommener machen, noch ihr helfen, wenn sie Gott aus dieser Welt versetzet.

Inzwischen haben diese Nachrichtungen auch ihren [Gebrauch und] großen Nutzen und Preis, nicht nur als dringend zur Notdurft des Lebens und menschlicher Gesellschaften, sondern auch als Werkzeuge, dadurch die Verhinderungen im Lichtweg aus dem Wege zu räumen.

Aber man muß sich der sinnlichen Ergötzlichkeiten und Beschauung der Schattenbilder nur als einer Notdurft und eines Werkzeugs gebrauchen, und nicht darin ruhen.

Mancher ist wohl gelehrt, aber doch nicht erleuchtet, weilen er nicht Gott oder dem Licht, sondern nur seinem irdischen Lehrer, oder auch seinen äußerlichen Sinnen, glaubet und bei Betrachtung der Unvollkommenheiten bleibet.

Dieses Licht kommt nicht von außen, wiewohl auch äußerliche Lehren Gelegenheit geben können und bisweilen geben müssen, daß uns ein Blick davon erscheinet.

Unter den äußerlichen Lehrern sind zwei, die das innerliche Licht am besten erwecken, das Buch der Heiligen Schrift, und die Erfahrung der Natur. Doch helfen beide nicht, wenn das innerliche Licht nicht mitwirket.

A maior parte de nosso[9] saber e fazer [*Wissen und Dichten*] pertence ao caminho da sombra, como a história, a linguagem, os costumes humanos e os usos da natureza [*menschliche Gebräuche, Naturgebräuche*][10].

Há também alguma luz nessa sombra, mas poucos podem fazer parte dela.

Assim como os testemunhos sobre a antiguidade romana e os costumes humanos são bons para nós, mas não podem ajudar nenhum semeador em campos bárbaros[11], no entanto, a ciência dos usos da natureza, como a dos poderes das ervas, e com ele ‖*ilegível*‖ pode fazer[12], serve somente neste mundo e para as necessidades desta vida, mas não pode tornar a alma mais perfeita, nem vir em seu socorro se ela coloca Deus fora deste mundo.

Entretanto, esses relatos também têm ((seu uso [*Gebrauch*] e)) sua grande utilidade e valor, não apenas como {urgentes}[13] para as necessidades da vida e para a sociedade humana, mas também como ferramentas através das quais se retira os obstáculos no caminho da luz[14].

Mas deve-se usar os deleites sensíveis e a contemplação das imagens das sombras[15] apenas como uma necessidade e uma ferramenta, e não se deter neles)>[16].

Alguém é[17] bastante douto, mas não iluminado, enquanto não crê em Deus ou na luz, mas apenas em seu mestre terreno ou ainda em seus sentidos externos e[18] permanece na consideração das imperfeições.

Essa luz não vem do exterior, embora os ensinamentos exteriores possam, e algumas vezes devam, dar a ocasião para que se manifeste em nós um vislumbre dela[19].

Dentre os mestres externos, existem dois que melhor despertam a luz interior: o livro da Sagrada Escritura e a experiência da natureza. Ambos, porém, não ajudam quando a luz interior não coopera.

Das wesentliche Licht ist das ewige Wort Gottes, in welchem alle Weisheit, alles Licht, ja das Urbild aller Wesen und der Ursprung aller Wahrheit. Ohne dieses Lichts Bestrahlung wird niemand rechtgläubig, und ohne den rechten Glauben wird niemand selig.

[Viele sagen von diesem Licht, aber wenige haben dessen deutliche Erkenntnis. Wiltu wissen, wie weit einer darin kommen, so siehe, worin er sich belustige. Zieht er eine andere Wollust dieser Beschauung für, so hat er deren Süßigkeit noch nicht gekostet.]

Dieses Licht erfüllet das Gemüt mit Klarheit und Versicherung, nicht aber mit Einbildung und toller Bewegung. Einige bilden sich in ihrem Hirn eine Lichtwelt ein, meinen, sie sehen einen Glanz und Herrlichkeit, und seien mit viel tausend Lichterlein umgeben. Das ist aber nicht das wahre Licht, sondern eine Erhitzung ihres Geblüts [die vermeinte Lichtwelt].

Wenn man das rechte Licht siehet, ist man überzeuget, daß es von Gott sei und nicht vom Teufel oder Fleisch. Gleich wie die Sonne sich selbst beweiset, also auch dieses Licht.

Alle Geschöpfe sind von Gott und nichts; ihr Selbstwesen von Gott, ihr Unwesen vom mchts. Solches weisen auch die Zahlen durch eine wunderbare Weise, und die Wesen der Dinge sind gleich den Zahlen.

Kein Geschöpf kann ohne Unwesen sein, sonst wäre es Gott. Die Engel und Heiligen müssens haben; [genug ists, wenn sie das Selbstwesen erkennen und sich über das Unwesen schwingen. Das Unwesen ist keine Sünde, aber es ist ein Ursprung der Sünde.]

Die rechte Selbsterkenntnis ist: unser Selbstwesen von unserm Unwesen wohl unterscheiden.

<*Rückseite*;> In unserm Selbstwesen stecket eine Unendlichkeit, ein Fußstapf, ja ein Ebenbild der Allwissenheit und Allmacht Gottes.

Ein jeder einzelner Selbststand, als ich und du, ist ein einig unzerteilig

A luz essencial é a palavra eterna de Deus, na qual estão toda sabedoria, toda luz, o arquétipo [*Urbild*] mesmo de todo ser e a origem de toda verdade. Sem a irradiação dessa luz, ninguém se torna um verdadeiro crente, e sem as crenças verdadeiras, ninguém se torna santo.

((Muitos falam sobre essa luz, mas poucos têm dela um conhecimento distinto. Se quiseres saber quão longe alguém chega nisso, então vê de onde ele tira prazer. Se ele retirar um outro prazer dessa contemplação, então ainda não saboreou tal doçura)).

Esta luz preenche o ânimo [*Gemüt*] com claridade e certeza, mas não com imaginação e movimentos violentos[20]. Alguns imaginam, em seu cérebro, um mundo de luz. Eles pensam que veriam um fulgor e uma glória e seriam envolvidos por mil partículas de luz. Essa não é, porém, a verdadeira luz, apenas um aquecimento de seu sangue ((o pretenso mundo da luz)).

Se se vê a verdadeira luz, se é convencido de que ela procede de Deus, e não do diabo ou da carne. Da mesma forma que o sol se manifesta a si mesmo, também o faz essa luz[21].

Todas as criaturas provêm de Deus e do nada; seu ser-por-si [*Selbstwesen*][22], de Deus; seu não-ser, do nada. Os números também indicam tal coisa através[23] de um modo maravilhoso, e o ser das coisas é semelhante aos números[24].

Nenhuma criatura pode ser sem não-ser[25]; do contrário, ela seria Deus. Os anjos e os santos devem tê-lo[26]; ((é suficiente se eles conhecem o ser-por-si e se ultrapassam o não-ser. O não-ser não é pecado, mas ele é uma fonte do pecado)).

O correto autoconhecimento[27] é: distinguir bem nosso ser-por-si de nosso não-ser.

<Em nosso ser-por-si está inserida uma infinitude, uma pegada, uma semelhança do Deus onisciente e onipotente>[28].

Cada autoposição [*Selbststand*] singular, como eu e tu, é uma única coisa

unverderblich Ding, und bestehet nicht aus dreien Teilen, Seel Geist und Leib; doch sind mehr Dinge zu dem einigen Dinge nächst gehörig und gleichsam einverleibet [nach dem Stande darin sichs befindet].

Ob gleich jeder einzelner Selbst-stand ohne Teile, so sind doch in ihm andere Dinge eingedruckt, ohne daß sie daselbst Raum einnehmen.

In allem und jedem stecket alles, doch mit gewissen Stufen der Klarheit.

Die Leiber sind das bloße Werk Gottes; die Geister sind eigentlich das Reich Gottes.

Gott ist mir näher angehörig als der Leib. Die leiblichen Dinge sind nur Schatten, so dahin fliehen, Blicke, Gestalten, wahrhafte Träume. Die wesentliche Wahrheit ist allein im Geist. Obwohl unerfahme Menschen was geistlich vor Traum, und was greiflich vor Wahrheit halten.

Die Sünde ist nicht von Gott, sondern in einigen Geschöpfen ist die Erbsünde aus dem Unwesen enstanden, und also aus dem Nichts.

Gott hat die Sünde zugelassen, weü er gewußt ein größeres Gut aus dem Bösen zu bringen.

Nur die Bösen allein haben durch die Sünde Verlust gelitten, das gesamte Geschöpf Gottes hat dadurch nicht verloren sondern gewonnen.

Gott hat keinen ausgelassenen Machtwillen, sondern will alles mit Ursach und zum. Besten. Seine Gnadenwahl kommt [weder aus Vorsehung des Glaubens noch der Werke, sondern] ursprünglich aus seiner vorgesehenen Würdigkeit des Menschen, also weder aus vorgesehenem Glauben noch aus vorgesehenen Werken, sondern aus viel höheren Ursachen; denn daß der Mensch glaubet oder sonst etwas Gutes denket oder tut, hat er auch aus vorhergehender Wahl Gottes in Christo.

indivisível e imperecível, e não consiste em três partes, alma, espírito e corpo; há mais coisas, porém, que pertencem de forma mais próxima e que são como que incorporadas a essa coisa única ((de acordo com a posição na qual ela se encontra)).

Mesmo que cada auto-posição [*Selbst-stand*][29] singular seja sem partes, ainda assim outras coisas estão impressas nela, sem que elas ocupem o mesmo espaço.

Em tudo e cada coisa está inserido tudo, mas com certo grau[30] de claridade.

Os corpos são meras obras de Deus; os espíritos são propriamente o reino de Deus[31].

Deus é mais proximamente pertencente a mim do que o corpo[32]. As coisas corporais são apenas sombras, que passam[33], vislumbres, figuras, verdadeiros sonhos[34]. A verdade essencial está somente no espírito. Embora homens inexperientes tomem o que é espiritual por sonho e o que é tangível por verdade.

O pecado não vem de Deus, mas, antes, o pecado original deriva, em algumas criaturas, do não-ser e, portanto, do nada.

Deus permitiu o pecado, pois ele soube produzir um bem maior a partir do mal.

Apenas os maus sofreram perdas com os pecados; a totalidade da criação de Deus não perdeu nada com eles, mas, antes, ganhou[35].

Deus não tem uma vontade de poder [*Machtwillen*] desregrada, mas, antes, quer tudo com[36] causa e pelo melhor. Sua eleição da graça[37] ((não procede nem da previsão da fé nem das obras previstas, mas, antes,)) procede originalmente de sua previsão do merecimento dos homens, portanto não da fé prevista nem das obras previstas, mas antes de causas muito mais elevadas[38]; pois, que o homem creia, ou ainda, pense ou faça algo bom, isso lhe advém também da escolha anterior[39] de Deus em Cristo[40].

Gott will aller Geschöpfe Heil und Bestes, er wählet aber eines vor dem andern weder aus blindem Machtwillen, gleich als fiele ohne Ursach aus, daß etwas ohng(efähr) vorkommt [als ob aus Zufall], noch aber auch aus Würden oder Verdiensten, wählet also weder ohngefähr noch die Besten (denn das werden sie erst durch ihn), sondern die durch deren Wahl das Beste überall entstehet.

Denn ein geringes Ding zu einem geringen gesetzet kann oft etwas Bessers zuwegebringen, als die Zusammensetzung zweier ander(er), deren jedes an sich selbst edler als jedes von jenen. Hierin stecket das Geheimnis der Gnadenwahl und Auflösung des Knotens. (+ *duo irregulari<a> possunt aliquando facere aliquid regularius quam duo regularia*.)

Die Verleugnung sein selbst, ist der Haß des Unwesens, so in uns, und die Liebe des Ursprungs unsers Selbstwesens; das ist Gottes.

Darin bestehet, den alten Adam kreuzigen, Christum anziehen; dem Adam absterben und Christo leben; daß man dem Unwesen absage und dem Selbst wesen anhange.

Wer das wesentliche Licht denen Sinnbildern, oder das Selbstwesen dem Unwesen vorzuziehen weiß, der liebet Gott über alle Dinge.

Wer Gott nur fürchtet, der liebt sich und sein Unwesen mehr als Gott.

Der Glaube ohne Erkenntnis [ist nicht recht,] ist nicht vom Geist Gottes, sondern vom toten Buchstaben oder vom Schall, [ist auch nicht seligmachend] .

Der Glaube ohne Licht wirket keine Liebe, sondern nur Furcht oder Hoffnung, und ist nicht lebend.

Wer nicht tut nach dem Glauben, der glaubet nicht, ob er schon sich dessen rühmet.

Deus quer a salvação e o melhor para todas as criaturas[41], mas ele não escolhe uma dentre as outras a partir de uma vontade de poder cega[42], tampouco a partir de dignidade ou mérito, e não escolhe nem aleatoriamente [*ohngefähr*][43] nem as melhores (pois elas só se tornam tais através dele), mas, antes, aquelas através de cuja escolha emerge o melhor sob todos os aspectos.

Pois uma coisa ínfima conjugada com outra ínfima pode frequentemente trazer à tona algo melhor do que a composição de duas outras, cada uma dessas últimas sendo, em si mesma, mais nobre do que cada uma das duas primeiras. Aqui está inserido o segredo da eleição da graça e do desatamento dos nós. (*Duo irregularia possunt aliquando facere aliquid regularius quam duo regularia*)[44].

A negação de si mesmo é o ódio do não-ser, tal como está em nós, e o amor pela origem de nosso ser-por-si vem de Deus.

Nisso consiste crucificar o velho Adão[45] e aproximar-se de Cristo, morrer para Adão e viver no Cristo[46]; que se renuncie ao não-ser e se abrace o ser-por-si.

Quem sabe que a luz essencial[47] é preferível a suas imagens sensíveis, ou o ser-por-si, ao não-ser, ama a Deus sobre todas as coisas.

Quem apenas teme a Deus ama a si mesmo e a seu não-ser mais do que a Deus.

A fé sem conhecimento ((não é correta,)) não vem do Espírito de Deus, mas da letra morta ou do mero som ((, tampouco é produtora de beatitude)).

A fé sem luz não produz[48] nenhum amor, mas somente temor ou esperança[49], e não é viva.

Quem não age de acordo com a fé não crê[50], ainda que se vanglorie disso.

Es ist zu beklagen, daß so wenig Menschen wissen, was Licht und Glaube, Liebe und Leben, Christus und Seligkeit [sei].

[Die meisten haben fleischliche Gedanken von... und werden des Geistes Christi... <zweimal abgebrochen>.]

Christi Lehre ist Geist und Wahrheit, aber viele machen daraus Fleisch und Schatten.

Den meisten Menschen ist es kein Ernst, sie haben die Wahrheit nicht gekostet, und stecken in einem heimlichen Unglauben.

Jeder prüfe sich selbst [will er wissen, ob er auf dem rechten Wege wandle], ob er Glauben [Liebe] und Leben habe. Findet er einige Freude und Lust größer, als die so in der Liebe Gottes [im Dienst Gottes] und in Verrichtung seines Willens, so kennt er Christum nicht genugsam, und fühlet noch nicht die Regung des Heiligen Geistes.

Die Schrift gibt eine schöne Probe, zu wissen ob der Mensch Gott liebe, wenn er nämlich seinen Bruder liebet, und andern, so viel möglich und tunlich, zu helfen und zu dienen trachtet. Wer das nicht tut, rühmet sich fälschlich der Erleuchtung, oder Christi und seines Geistes.

É deplorável que tão poucos homens saibam o que ((são)) luz e fé, amor e vida, Cristo e beatitude[51].

A doutrina do Cristo é espírito e verdade; mas muitos fazem dela carne e sombra.

A maior parte dos homens não é séria, eles não saborearam a verdade, e inserem-se em uma secreta descrença.

Cada um prove a si mesmo ((, se quiser saber se caminha pelo caminho correto)), se tem fé ((amor)) e vida. Se descobre alguma alegria e prazer maior do que no amor de Deus ((no serviço de Deus)) e no cumprimento[52] de sua vontade, então não conhece suficientemente Cristo e não goza ainda do movimento do Espírito Santo.

A Escritura dá uma bela prova para saber se o homem ama a Deus, a saber, se ele ama a seu irmão, e esforça-se para ajudar e para servir os outros tanto quanto possível e factível. Quem não faz isso vangloria-se falsamente da iluminação, ou do Cristo e de seu[53] Espírito.

NOTAS DA TRADUÇÃO

1 Guhrauer omite "*der Geschöpfe*".

2 No sentido de grandeza corporal ("*Grö***ße**"**);** em Guhrauer, a grafia de Leibniz é interpretada como se se tratasse da palavra "espírito" ("*Geist*"), mas a edição de Vonessen estabelece a primeira como a correta.

3 Como nota Vonessen (1966), p. 132, esse trecho corresponde a uma anotação feita por Leibniz na margem do manuscrito, sem que ele tenha assinalado para ela um local específico no texto. Grua (pp. 146-147) publica à parte os três primeiros parágrafos do texto como uma forma de corrigir sua quase ausência na edição de Guhrauer (cf. *supra* nota 23), que os interpretou como um rascunho e os resumiu em uma única frase. Grua optou por colocar o que aqui aparece no terceiro parágrafo do texto como sendo sua primeira frase, servindo, assim, como uma espécie de máxima introdutória à obra como um todo. Seguimos aqui a lição de Vonessen.

4 "*anzündet*"; variantes descartadas: "*macht, entzü<ndet>*" Esse parágrafo apresenta, no manuscrito, uma versão descartada por Leibniz, mas retomada, em parte, mais adiante, com outra redação (ver abaixo o parágrafo que começa com as palavras "É só através dela que se obtém uma clara contemplação do ser e da verdade..."), e, mais adiante, um outro, que começa assim: "Um bom número é bastante douto, mas não iluminado..."). O trecho descartado é o seguinte: "A luz interior, que o próprio Deus acende em nós, é um excesso, é o poder; está no entendimento, na medida em que ele alcança as perfeições divinas e chega a uma clara contemplação <de uma imagem>, a uma natureza ou a uma verdade, de modo que nenhuma outra prova da verdade nem nenhum outro esclarecimento da natureza sejam necessários. Portanto, um bom número é bastante douto, mas não iluminado. Essa luz interior é a palavra eterna de Deus".

5 Ao invés de "um conhecimento correto de Deus", Guhrauer lê "o conhecimento de Deus [*die Erkenntnis Gottes*]. Traduziremos o adjetivo

"*recht*" (e variantes) tanto por "correto" quanto por "verdadeiro", dependendo do contexto.

6 "*die wenigsten*", diz o original – ou seja, literalmente, "os poucos", deixando subtendido um complemento (os poucos eleitos, ou os poucos sábios).

7 Esse pensamento é recorrente no texto bíblico (Sl 111.10; Pv 1.7; 9.10; Jó 28.28). Mas, na Bíblia, é o *temor* a Deus que é dito ser o começo da sabedoria. Vonessen considera este parágrafo e os dois seguintes uma das chaves centrais do texto de Leibniz, na medida em que evidencia a presença da tradição mística que o alimenta. Ele remete o leitor particularmente para o *De servo arbítrio*, de Lutero. Cf. Vonessen (1966), pp. 131-132.

8 *Grundwurzeln*; Gu: "*Grundwahrheiten*" [verdades fundamentais]. Em uma formulação alternativa, o manuscrito também fornece a expressão "raízes primeiras" [*ersten Wurzeln*].

9 O manuscrito apresenta também aqui uma versão alternativa: "A maior parte do saber e da invenção humanos" [*Das meiste menschliche Wissen und Dichten*]; Gu: "A maior parte do saber e da invenção" [*Das meiste Wissen und Dichten*"].

10 Optamos por traduzir por dois termos distintos o que, no original em alemão, é uma só palavra: "*menschliche Gebräuche, Naturgebräuche*". No primeiro caso, a expressão "costumes humanos" remete mais diretamente ao termo latino "*mores*", enquanto a expressão "usos da natureza", como vai ficar claro abaixo, refere-se não às leis universais da Física, mas ao saber empírico derivado de uma prática, tal como a que nos leva a conhecer "o poder das ervas".

11 A expressão "em campos bárbaros" traduz "*in Barbarei*". O manuscrito apresenta uma variante: "*in Amerika*" [na América].

12 Nesse parágrafo, o trecho "no entanto a ciência dos usos da natureza,

como o poder das ervas, e com ele ‖*legível*‖ pode fazer" não tem sentido claro, devido a não ser inteiramente legível.

13 Segundo Vonessen (1966), p. 132, o manuscrito pode ser lido tanto como "*dringend*" (urgente) quanto como "*dienend*" (auxiliar).

14 Ao invés de "retirar" [*räumen*], Guhrauer lê "vir", "chegar" [*kommen*].

15 A palavra "sombras" [*Schattenbilder*] também poderia ser traduzida por "silhueta"; nos dois casos, a expressão ecoa a alegoria da caverna de Platão.

16 A longa passagem que começa com a frase "É só através dela que se obtém..." e que termina aqui ("...e não permanecer neles") é um acréscimo de Leibniz ao texto original. Seguimos aqui a edição de Vonessen na escolha deste ponto de inserção do acréscimo.

17 No original alemão, a sentença que inicia este parágrafo é "*Mancher ist wohl gelehrt*", sem a presença de nenhuma modalização ("pode ser").

18 O manuscrito apresenta as seguintes variantes da frase que se segue ao "e": "submergem a si mesmos com as imperfeições, nelas se detêm; permanecem nas imperfeições" [*sich mit den Unvollkommenheiten schleppet, aufhält; bei den Unvollkommenheiten bleibet*].

19 Esse parágrafo apresenta, no original em alemão, uma sucessão variações de uma mesma raiz: "doutos" [*gelehrt*], o "mestre terreno" [*irdischen Lehrer*] e as "ensinamentos exteriores" [äusserliche *Lehren*].

20 Loemker chama a atenção, nesta altura do texto, para a atitude geral de Leibniz a respeito das causas psicológicas dos fenômenos místicos; ele nos remete particularmente para a correspondência de 1691 com Sofia, Princesa Eleitora de Hanover, na qual se discutem "os sonhos e visões" de Fräulein Rosamunde von Asseburg, uma jovem mística que se tornou famosa em toda a Europa, especialmente depois da publicação de um livro sobre ela, escrito pelo teólogo luterano Johann Wilhelm Petersen e inti-

tulado *Species facti von dem adeligen Fraulein Rosamunda Juliana con Asseburg* (1691). Ao final da carta a Sofia, Leibniz sugere que até mesmo mesmo as visões dos profetas do Antigo Testamento poderiam ter explicações racionais, desde que se levasse em conta sua personalidade, em um claro eco das análises de Spinoza no *Tratado teológico-político*: "Penso, por vezes, que Ezequiel deve ter estudado arquitetura ou ter sido um engenheiro da corte, pois ele tinha visões majestosas de belos edifícios. Mas um profeta do campo, como Oseias ou Amos, vê apenas paisagens e quadros rurais, enquanto Daniel, que era um político, estabelece regras para os reinos do mundo" (LEIBNIZ, 1966, Gu II, 40-41, *apud* LOEMKER, p. 369-370).

21 Reconhecemos aqui um eco spinozano: no Escólio da Proposição 43 da Parte II da Ética, lemos, com efeito: "De fato, assim como a luz manifesta a si própria e às trevas, assim a verdade é norma de si e do falso" [*Sane sicut lux seipsam et tenebras manifestat, sic veritas norma sui et falsi est*]. (SPINOZA, 1925, II)

22 Assim como "*Selbststand*", que aparece mais abaixo, Leibniz usa aqui o neologismo "*Selbstwesen*" para dar conta, em alemão, do termo latino "*substantia*". Para distinguir os dois neologismos leibnizianos, traduzimos o primeiro por "autoposição" e o segundo por "ser-por-si" (Loemker (LEIBNIZ, 1989, p. 368) traduz esse último por "self-being"); entretanto, o *Deutsches Wörterbuch von Jacob Grimm und Wilhelm Grimm* cita exatamente esta passagem de Leibniz, oferecendo como primeiro significado do termo "*Selbstwesen*" justamente o latino "*substantia*"..Ver o verbete em:

http://woerterbuchnetz.de/cgi-bin/WBNetz/wbgui_py?sigle=DWB&mode=Vernetzung&lemid=GS26293#XGS26293 (consultado em 15/12/2017).

Arnauld Pelletier traduz "*Selbstwesen*" por "être propre"; já o tradutor italiano, Paolo Figara, propõe como tradução a expressão "*essenza propria*". Devemos ter em mente que, em seu uso normal no *corpus* leibniziano, encontramos uma relação de sinonímia entre "ser", "essência" e "realidade",

geralmente oposto a "existência" e à "atualidade".

23 "*durch*"; Gu: "*auf*" [de].

24 Segundo Loemker, trata-se de uma analogia com o sistema numérico binário, que seria, para o Leibniz dessa época, uma "imagem da criação", na medida em que ele explicaria o engendramento de todos os números a partir do um e do zero – ou seja, do ser e do nada. Cf. Loemker, p. 370. Grua remete a analogia entre o cálculo binário e a criação à correspondência com Rudolf-August, 2 de fevereiro de 1697 (Gu, p. 401); a um esboço composto por volta de 1678, *de organo* (OFI, p. 430), e a sua própria edição da correspondência com Morell de maio de 1698 (LEIBNIZ, 1998, GRUA, pp. 125-128).

25 *Unwesen*. Na tradução italiana aqui consultada, "*Unwesen*" é traduzido como "*difetto d'essenza*".

26 *i.e.*, devem ter uma parte de não ser.

27 *rechte Selbsterkenntnis*. Gu: "*einige*".

28 Esse trecho está escrito no verso da página do manuscrito de Leibniz; seguimos aqui a lição de Vonessen, inserindo-o neste ponto do texto. Encontramos em Descartes a ideia de que a vontade humana, sendo infinita, é o que os faz ser uma "imagem de Deus" (cf. DESCARTES, 1996, *Meditações metafísicas,* IV; AT IX-1, 45; VII, 57).

29 Neste parágrafo, Leibniz registra a palavra *Selbststand* com hífen.

30 Onde Vonessen lê "*gewissen Stufen*" [certo grau], Guhrauer registra "*gewisser Kraft*" [certa força].

31 Neste ponto, o manuscrito deixa ver uma outra versão do mesmo pensamento, na qual se lê: "As autoposições corporais [*leiblichen Selbstständ-de*] pertencem à obra de Deus, as espirituais pertencem ao reino de Deus". Essa hesitação bem pode ser um sintoma da doutrina de Leibniz sobre a

não-substancialidade dos corpos. Os parágrafos seguintes falarão de "corpos" [*die Leiber*] e de "coisas corporais" [*leibliche Dinge*], evitando, assim, a associação entre corporalidade e substancialidade.

32 A mesma observação da nota anterior aplica-se aqui; a variante registrada neste ponto é: "Os corpos em si mesmos não são autoposições, mas antes sombras, que passam". Essa versão exclui explicitamente os corpos da categoria da substância.

33 Ao invés de "*so dahin fliehen*" [que passam], Guhrauer lê "*so dahin fließen*" [que fluem].

34 A expressão "*wahrhafte Träume*", traduzida aqui como "verdadeiros sonhos" (no sentido de "meros sonhos"), poderia ser também traduzida como "sonhos verídicos" (Pelletier vai nessa direção, ao traduzi-la como "*rêves véridiques*"). De acordo com essa outra possibilidade de tradução, Leibniz poderia estar aludindo à tese – exposta, em sua forma mais madura, no Capítulo 11 do Livro IV dos *Novos ensaios* – segundo a qual a verdade do conhecimento sensível não é explicada através da noção de correspondência, mas sim através da noção de coerência: a distinção entre conhecimentos sensíveis verdadeiros e meros fenômenos sem fundamento real, tais como alucinações e sonhos, seria o maior grau de coerência entre as percepções pertencentes aos primeiros, bem como entre elas e as ideias e princípios da razão pura. Encontramos, também nesta altura do texto, uma versão alternativa proposta por Leibniz: "Vislumbres, como as figuras, não persistem [*bestehen*] como as autoposições". A definição clássica de substância como aquilo que tem o poder de permanecer a mesma ao longo do tempo e de suas modificações (a propriedade de "*sub-stare*") é mais um indício da doutrina leibniziana que afirma que corpos são meros fenômenos.

35 Esse argumento moral-cosmológico é longamente desenvolvido ao longo dos *Ensaios de teodiceia*.

36 Onde Vonessen lê "*mit*", Gerhardt lê "*aus*" [de].

37 *Gnadenwahl*, isto é, a eleição de Deus dos escolhidos, objetos de sua graça. Pelletier opta por "*miséricorde*", termo que designa, na teologia judaico-cristã, justamente a eleição gratuita de Deus (cf. *Mateus* 9:13, *Lamentações* 3:22; *Crônicas* 21:10-13).

38 "*höheren*"; Gu: "*hohen*" [elevadas].

39 Onde Vonessen lê "*vorhergehender Wahl*", Guhrauer lê "*vorhergesehener Wahl*", isto é, "escolha prevista".

40 Segundo essa versão da teoria leibniziana da salvação, essa última não procede nem da fé nem das obras, ou seja, nem do sofrimento do Cristo na cruz nem da glória de Deus manifestada no mundo, mas de uma escolha anterior de Deus no Cristo. Não deixa de ser problemática essa solução de Leibniz para o problema tradicional do aspecto gratuito da eleição divina, uma vez que ele a faz repousar em "causas muito mais elevadas" (a saber, na "escolha anterior de Deus em Cristo"), ou seja, de determinações que não deixam a vontade ser indiferente. Que essas "causas" se expliquem em termos de causalidade final (pelo Princípio do Melhor) não elimina a dificuldade de conciliar livre arbítrio e determinação, um problema clássico para a filosofia leibniziana.

41 Leibniz flerta nesta passagem com a ideia de "salvação universal". De fato, porque a ideia mesma de existência é pensada a partir de um aperfeiçoamento constante de todas as criaturas, Leibniz deveria, aparentemente, comprometer-se com a tese– inspirada, sem dúvida, pela Cabala cristianizada com a qual tinha contato – segundo a qual *todos* os seres vivos serão salvos, *todos* terão a oportunidade de "passar a um maior teatro", para usar a metáfora da *Monadologia* (LEIBNIZ, 1996, G VI, § 75, p.620). Sobre esse tema, cf. FICHANT, 1991.

42 Nesse trecho, o manuscrito apresenta, segundo Vonessen, uma frase

truncada: "assim como sem causa, que algo se produz ((como que por acidente))" [*gleich als fiele ohne Ursach aus, daß etwas ohng‖efähr‖ vorkommt ((als ob aus Zufall))*]."

43 Sobre o termo "*ohngefähr*" e suas múltiplas acepções, ver o verbete correspondente do *Deutsches Wörterbuch von Jacob Grimm und Wilhelm Grimm*:

http://woerterbuchnetz.de/cgi-bin/WBNetz/wbgui_py?sigle=DWB&mode=Vernetzung&lemid=GO01090#XGO01090 (consultado em 15/02/2018).

44 "Duas coisas irregulares podem às vezes fazer uma coisa mais regular do que duas coisas regulares". Guhrauer transcreve a frase erradamente como "*Duo irregularia possunt aliquando facere duo aliquid regulare*".

45 A comparação do Cristo com Adão – e, portanto, a posição do Cristo como um *novo* Adão – exprime a crença no surgimento de uma nova humanidade a partir da revelação. Cf. *Romanos* 6:6 e 7:18-23.

46 "Assim também vós vos considerais como mortos para o pecado, mas vivos para Deus em Cristo Jesus nosso Senhor". *Romanos* 6.11. e *Romanos* 5.12-21; *Colossenses* 3.9-10; *Coríntios* 4.5.

47 Note-se que a expressão "luz essencial" [*wesentliche Licht*] retoma o termo "*wesen*", presente em "*Selbstwesen*", traduzido aqui por "ser-por-si" (cf. *supra* nota 41). Guhrauer lê: "luz interior" [*innerliche Licht*].

48 "*wirket*"; Gu: "*wecket*" [desperta].

49 Há aqui novamente um longínquo eco spinozano, retirado tanto da Ética quanto do *Tratado teológico-político*. Cf. Ética, Parte III, "Definições dos Afetos", Definições XII e XIII (SPINOZA, 1925, II e III), seguidas de uma Explicação que começa com as seguintes palavras: "Dessas definições, segue-se que não há Esperança sem Medo, nem Medo sem Esperança" [*Ex*

his definitionibus sequitur, non dari Spem sine Metu, neque Metum sine Spe]. Na sequência da Explicação, Spinoza mostra como a esperança engendra o medo de não ter suas finalidades alcançadas, e como o medo engendra a esperança de a ameaça temida cessar. Já no *Tratado teológico-político*, seus dois primeiros capítulos ("Da profecia" e "Dos profetas") tratam da origem das "superstições" através do mecanismo de flutuação afetiva alimentado pela esperança e pelo medo. Lembremos que Leibniz leu o *Tratado teológico-político* assim que foi publicado anonimamente, em 1675, identificando imediatamente seu autor. A Ética também foi lida por ele assim que foi publicada, no começo de 1679.

50 O original faz um jogo de palavras entre "fé" [*Glauben*] e "crer" [*glaubt*]: "*Wer nicht tut nach dem Glauben, der glaubt nicht*".

51 Neste ponto, o manuscrito apresenta, segundo Vonessen, uma frase truncada, interrompida duas vezes: "A maioria tem pensamentos carnais de ‖...‖ e torna-se o Espírito de Cristo ‖...‖"[*Die meinsten haben fleischliche Gedanken von ‖...‖ und werden des Geistes Christi ‖...‖*]".

52 *in Verrichtung*; Gu: "na glorificação" [*in Verherrlichung*].

53 *seines Geistes*; Gu: "do espírito Santo" [*des heiligen Geistes*].

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:
BELAVAL, Yvon (1947), "Leibniz et la langue allemande", *Revue germanique*, avril-juin 1947; republicado em *Études leibniziennes* (Paris, Gallimard, 1976)
BARUZI, Jean (1907), *Leibniz et l'organisation religieuse de la terre*, Paris: Félix Alcan.
_____ (1909) *Leibniz* , Paris: Librairie Bloud.
BRUNNER, Fernand (1951), *Études sur la signification historique de la philosophie de Leibniz*, Paris: Vrin.
COLORNI, Eugenio (1938), "*A verdadeira Theologia Mystica* de Leibniz" in: *Leibniz e il misticismo*, in *Scritti*, Firenze: La Nuova Italia, 1975.
COUDERT, Allison (1996). *Leibniz and the Kabbalah*. New York: Springer Verlag.
DESCARTES, R. (1996), *Oeuvres de Descartes*, 11 volumes, (Charles Adam and Paul Tannery, eds) Paris: J. Vrin.
EDEL, Susanne (1995), *Die individuelle Substanz bei Böhme und Leibniz. Die kabbala als tertium comparationis für eine rezeptionsgeschichtliche Untersuchung*, in: *Studia leibnitiana*, Sonderheft 23, Stuttgart, Franz Steiner.
FICHANT, Michel (1991), 'Postface: "Plus Ultra"'. In *De l'Horizon de la Doctrine Humaine: Apokatástasis panton (La Restitution Universelle)*. Paris: J. Vrin.
FIGARA, Paolo (2007) *G. W. Leibniz - Della vera teologia mística*, 2007, pp. 1-5. In: *Secretum online*, Edizioni Melquiades, março de 2007. http://hdl.handle.net/2434/65735 (consultado em 28 de julho de 2017).
LEIBNIZ, G.W. (1768) Leibniz: Opera omnia, nunc primum collecta in classes distributa, praefationibus et indicibus exornata studio Ludovici Dutens. T. 1–6. Genevae. [citado DUT.]
_____. (1903) *Opuscules et fragments inédits de Leibniz. Extraits des manuscripts de la Bibliothèque royale de Hanovre*. Editado por Louis Couturat. Paris: Félix Alcan [citado OFI]
_____. (1923) *Sämtliche Schriften und Briefe*, herausgegeben von der Preu_ischen bzw. der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Darmstadt [Leipzig, 1938, Berlin, 1950 ss]. [citado A, seguido do volume

e da página]
_____. (1996), *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, hrsg. von C. I. Gerhardt. Hildesheim: Olms. [citado G, seguido de volume e número da página]
_____ .(1966) *G. W. Leibniz. Deutsche Schriften*, G. E. Guhrauer, 2 Bande, Hildeseihm (Berlin 1938-40) [citado GU]
_____. (1989) *Philosophical Papers and Letters: A Selection*, Editor, Translator, Introduction: Leroy E. Loemker, Synthese Historical Library. [citado LOEMKER]
_____ .(1998) *Textes Inédits d'après les manuscrits de la Bibliothèque provinciale de Hanovre*. Publicados e comentados por Gaston Grua. 2ª ed. PUF, Paris. [citado GRUA]
LUTERO, M. (2004) *Martinho Lutero: Obras selecionadas. Os primórdios – Escritos de 1517 a 1519*. Tradução de Annemarie Höhn et al.. São Leopoldo: Sinodal, Porto Alegre: Concórdia, Canoas: Ulbra.
PELLETIER, (2010) *Folie et déraison à l'âge classique.* Paris: Presses Universitaires de France.
POMBO, Olga (1987) "Leibniz, Böhme and the Idea of Adamic Language"; In: *Leibniz and the Problem of a Universal Language*. Münster: Nodus Publikationen.
POPKIN, R. and COUDERT, A. (1998), *Leibniz, Mysticism and Religion*. Dordrecht: Springer.
RUSSELL, Bertrand (1900) *A critical exposition of the philosophy of Leibniz, with an appendix of leading passages*, Cambridge: Cambridge University Press.
SPINOZA, B. (1925) *Opera*. Im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften hrsg. von Carl Gebhardt. [Ursprünglich] Vier Bände, Heidelberg, Carl Winter-Verlag [Unveränderter Nachdruck: Heidelberg: Carl Winter-Verlag, 1972].
VONESSEN, Franz (1966) *in Gottfried Wilhelm Leibniz, Zwei kleine philosophische Schriften. Reim und Zahl bei Leibniz*, Sonderheft de la revue *Antaios*, Stuttgart, Ernst Klett Verlag, Bd. 8, 2, p. 128-133.

DEFESAS DE DOUTORADO

MEMÓRIA E HISTÓRIA EM ESPINOSA, UMA FÍSICA DOS CORPOS
Cátia Cristina Benevenuto de Almeida
ORIENTADOR: Prof. Dr. Homero Silveira Santiago
06/07/2018

RESUMO: Esta pesquisa destina-se à interpretação de memória e história à luz do movimento dos corpos; desse movimento que se estende à intercorporeidade constituem-se os registros ou o que chamamos de marcas corporais, que são as impressões que o corpo retém através de suas relações com os outros corpos. Nossa perspectiva de leitura pretende afastar a base temporal de memória e história para fundamentá-la sob o universo corpóreo. Esse estudo nos permitirá a retomada de dois termos que, a nosso ver, são primordiais para os desdobramentos e afirmação da tese: os *vestigia corporis* que são justamente as marcas corporais. Em verdade, os *vestigia* são, mais uma vez, uma preciosa fonte de investigação e reflexão. Em nossa pesquisa de mestrado eles serviram para pensarmos a superstição; um corpo marcado pelo preconceito e devaneios da imaginação; um corpo marcado pela servidão. Propomos agora que essas mesmas impressões corporais sejam voltadas para pensarmos a Memória, seus usos coletivo, político, e a História. Essas impressões, portanto, serão nosso principal material. O nosso percurso inicial será apresentar o corpo e os meandros de suas relações; para isso, o recurso à física espinosana nos assegurará que a teoria das marcas fundamente a memória, pois esses registros fixados aos corpos estão submetidos às suas leis; em função destas marcas é que podemos rememorar, acessar o passado. O recurso às marcas também permitirá que retiremos do tempo o estatuto de guardião absoluto do passado e, portanto, da história. Com isso, poderemos afirmar que a Memória espinosana é também a História, ou seja, são uma e mesma coisa, sobretudo porque se constituem por uma FÍSICA dos corpos.

CONTENTS

ARTICLES

QUAESTIO DE INFINITO: THE PROBLEM OF TEMPORALITY IN SPINOZA'S LETTER 12 — 15
Guillermo Sibilia

VICO AND SPINOZA: ON THE VICISSITUDE OF LANGUAGES — 45
Fran de Oliveira Alavina

THE CONCEPT OF JUSTICE IN MARILENA CHAUI — 65
Fernando Dias Andrade

THE PROBLEM OF MONISM IN SPINOZA — 107
Luis Marcelo Rusmando

SOME ELEMENTS OF SPINOZA IN MARX'S AND DELEUZE'S PHILOSOPHIES — 125
Benito Maeso

THE VULGUS AND THE INTERPRETATION OF SPINOZA'S WORKS — 141
Antonio David

TO BE APT ACCORDING TO SPINOZA: BETWEEN THE REFUSAL OF CLASSICAL TELEOLOGY AND SELF-ORGANIZATION — 163
Vincent Legeay

"HEN KAI PAN" PHILOSOPHIES: GIORDANO BRUNO AND SPINOZA READ BY F. H. JACOBI — 215
Juliana Ferraci Martone

245 THE SPECIFICITY OF THE AFFECTIONS DIRECTED TO OTHER AFFECTIVE BEINGS IN BOOK III OF SPINOZA'S *ETHICS*
Vinícius Xavier Hoste

273 TRACTATUS THEOLOGICO-POLITICUS: SPINOZA AND HIS HERESIES
Ravena Olinda Teixeira

287 THE RIGHT OF RESISTANCE IN SPINOZA AND THE INSTITUTIONALIZATION OF DECREE NO. 8243/14
Dorival Fagundes Cotrim Júnior

317 FROM COMMON TO COMMUNITY: LIFE IN SOCIETY IN ETHICS IV
Ricardo Polidoro Mendes

339 MULTIPLES THAT CONSTITUTE THE UNITY: LEIBNIZIAN CONCEPTS OF SUBSTANCE – FROM THE COMPLETE NOTION TO THE EXPRESSIVE MONAD
André Gomes Quirino

373 FROM THE AGENT INDIVIDUAL TO THE UNITY OF THE MULTIPLE: SUBSTANCE IN LEIBNIZ
Vítor Beghini Barros

TRANSLATION

391 ON THE TRUE THEOLOGIA MYSTICA
Leibniz

425 NEWS

Cadernos Espinosanos



ESTUDOS SOBRE O SÉCULO XVII

n. 39 jul-dez 2018 ISSN 1413-6651