



Cadernos Espinosanos

ESTUDOS SOBRE O SÉCULO XVII

n. 41 jul-dez 2019 ISSN 1413-6651

Cadernos Espinosanos

Cadernos Espinosanos

ESTUDOS SOBRE O SÉCULO XVII

n. 41 jul-dez 2019 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 Hernandez
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 LUIZ SÉRGIO REPA
COORD. DO PROG. DE PÓS-GRADUAÇÃO Carlos Eduardo de Oliveira

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, Gabriel Frizzarin

CONSELHO CIENTÍFICO Atilano Domínguez (Univ. de Castilla-La Mancha), Diego Tatián (Univ. de Córdoba), Diogo Pires Aurélio (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 (Università degli studi di Milano - Bicocca), Sebastian Torres (Universidad Nacional de Córdoba-UNC)

PARECERISTAS André Menezes Rocha, Benito Maeso, Cíntia Vieira da Silva, David Calderoni, Edmilson Menezes, Eduardo de Carvalho Martins, Eduino José de Macedo Orione, Fabio Cristiano de Moraes, Felipe Jardim, Fernando Antunes, Fernando Dias Andrade, Flávia Benevenuto, Flamarion Caldeira Ramos, Herivelto Pereira de Souza, Homero Santiago, Isadora Bernardo Prévide, Luciana Zaterka, Marcos Ferreira de Paula, Mariana Rubiano, Mônica Loyola Stival, Patrícia Aranovich, Pedro Galé, Roberto Bolzani Filho, Rodrigo Haysi Pinto, Sérgio Xavier Gomes de Araújo, Maria Jimena Solé, Alfredo Gatto, Mariana de Gainza

DESIGN Henrique Piccinato Xavier

SUMÁRIO

ARTIGOS

AS MARCAS DO TEMPO E A POLÍTICA MAQUIAVELIANA Daniel Santos	15
SCHOPENHAUER E O ESPINOSISMO DO IDEALISMO ALEMÃO Helio Lopes da Silva	37
A LENTE E O PINCE-NEZ: MACHADO DE ASSIS, ESPINOSA E A CULTURA POLÍTICA NO BRASIL Luiz Carlos Montans Braga	75
EL INFINITO FÁUSTICO: SPINOZA Y GOETHE EN LA CONCIENCIA DE LA MODERNIDAD V́ctor Manuel Pineda Santoyo	101
DELEUZE Y EL PROBLEMA DE LA EXPRESIÓN Julián Ferreyra	137
TRABALHO E HISTÓRIA: ESPINOSA E A GÊNESE DO DIREITO COMUM Antônio David	173
MODERNIDADE E ALIENAÇÃO DO MUNDO EM HANNAH ARENDT Thiago Dias	217
LUCRETIUS AND SPINOZA OR CLINAMEN AND CONATUS Pedro Mauricio Garcia Dotto	241

- 279 OLDENBURG: O MAIS PROLÍFICO CORRESPONDENTE
DE ESPINOSA
Samuel Thimounier Ferreira
- 297 A NECESSIDADE E O SER NECESSÁRIO NA *ÉTICA I*
Matheus Romero de Moraes
- 321 AS NATUREZAS SIMPLES E A METAFÍSICA CARTESIANA:
UMA CRÍTICA A JEAN-LUC MARION
William de Jesus Teixeira
- 339 LEIBNIZ LEITOR DE ANSELMO:
UM CASO EXEMPLAR DE DESLIZE FILOSÓFICO
Eliakim Ferreira Oliveira
- TRADUÇÃO
- 371 DIÁRIO DE LOCKE, 1º DE AGOSTO DE 1680
Leandro Alves da Silva
- ENTREVISTA
- 379 ANTONIO NEGRI REVISITA SEU LIVRO
A ANOMALIA SELVAGEM
a Homero Santiago e Mario Marino
- 391 NOTÍCIAS

APRESENTAÇÃO

Este número, bastante variado, apresenta artigos sobre a relação da filosofia de Espinosa com a filosofia de Schopenhauer, a literatura de Machado de Assis, o pensamento de Goethe, o pensamento de Oldemburg, a filosofia de Lucrécio, a partir de uma interpretação de Deleuze sobre o *conatus* espinosano e o *clinamen* do atomista.

Apresenta também interpretações e leituras: a leitura de Deleuze sobre Espinosa a partir do conceito de expressão; a leitura de Hannah Arendt sobre Descartes e Galileu; a leitura de Jean-Luc Marion sobre Descartes.

Este número traz ainda dois artigos exclusivamente sobre Espinosa – um sobre as noções de trabalho e de história, o outro sobre a parte I da *Ética* –, um artigo sobre Maquiavel e um artigo sobre Leibniz e sua leitura de Anselmo; a tradução de um texto de Locke; e, em lugar da resenha, uma entrevista de Antonio Negri sobre seu livro *A anomalia selvagem*.

Esperamos que aproveitem a leitura.

Os Editores.

Cadernos Espinosanos



ESTUDOS SOBRE O SÉCULO XVII

n. 41 jul-dez 2019 ISSN 1413-6651

IMAGEM Detalhe de *Mulher segurando balança*
do pintor holandês Johannes Vermeer, óleo sobre tela, data 1662 ou 1663.

AS MARCAS DO TEMPO E A POLÍTICA MAQUIAVELIANA

Daniel Santos Silva
Professor, Universidade Estadual do Paraná, Paraná, Brasil
danidani_ss@yahoo.com.br

RESUMO: O texto articula elementos e conceitos que, na filosofia política de Maquiavel, giram ao redor da força do tempo, ou melhor, da relação dos seres humanos – entendidos como atores políticos, vidas políticas – com as temporalidades que fundam desde o corpo político à sua segurança, ou, ao contrário, favorecem a corrupção, as revoltas e as sedições – provocando, assim, o enfraquecimento ou mesmo o fim da civilidade. Para que a questão seja razoavelmente colocada, faço acompanhar dessas análises a centralidade dos conflitos nessa filosofia política.

PALAVRAS-CHAVE: Maquiavel; tempo; corrupção; liberdade; ordenação; conflito.

A investigação política, enquanto constrói seus objetos, apreende dinâmicas pelas quais as imagens de poder se condensam nos imaginários singulares e históricos de cada povo – imagens engendradas pela capacidade humana de ordenar o que afeta sua existência, especialmente no que diz respeito ao tempo. Maquiavel insiste nos caracteres mais essenciais dessa proposta de saber, cuja finalidade é das mais intrincadas porque tenta “fixar” o que por sua natureza é móvel, as paixões humanas e as imagens que lhes dão subsistência em suas relações com o tempo.

Nesse sentido, o tempo é objeto de destaque a ser alcançado também pelo estudo da política e do político. Que papel ele tem na fundação dos corpos políticos? Em sua vida e saúde? O que é a morte de um corpo político? Como evitá-la? Como evitar a morte de seus constituintes? As imagens que circulam ao redor do tempo podem ser causa de desproporções a que a própria política de Maquiavel encarrega-se de opor medidas preventivas e, se possível, remediadoras (em todo caso, ordenadoras). As imagens do bem comum, dos conflitos diversos, da liberdade e das singularidades históricas ensinam-nos a enxergar o devir destrutivo e/ou produtivo sem o que a fundação do corpo político seria como que um “átomo teórico” e impregnado de idealismo – encontramos a singularidade construída de cada estado já como enlace entre história e política.

Se logramos encontrar critérios de “boa sociedade ou governo” na filosofia política de Maquiavel, é preciso saber onde exatamente buscá-los, para que não se tome por saudável o que mortifica e por real o que é aparência; conhecer a natureza humana e as dinâmicas mais importantes da construção e do uso de imagens é indispensável porque o tipo *vulgo* é o mais disseminado entre todo nós, suas raízes estão na con-

dição passional da natureza humana.¹ De modo mais amplo, a proposta de conhecimento inaugurada pelo florentino subverte as esperanças de vermos o poder político aliar-se ao *Bem*, como se este fosse uma entidade conatural à natureza das coisas ou a nossos corações ou razão.

No capítulo xv de *O príncipe*, constantemente são sublinhados os traços do que se põe como o realismo político do filósofo de Florença.² Pondo sua obra sob os auspícios da utilidade (observação que retorna nos *Discursos*), Maquiavel, como sabemos, quer lidar com a verdade efetiva das coisas e não com suas imagens.³ O imaginado não dá o ser (em movimento), senão o dever-ser (falsamente estático), e a inversão de perspectivas perpetrada por muitos culmina antes na sua ruína do que na preservação. São das palavras mais retomadas de sua obra, em grande parte por sacudirem toda pretensão de serenidade imóvel na vida política, o que, por sua vez, nada gera senão corrupção, opressão e engano.

Maquiavel busca mover-se no árido terreno da adesão a valores da nossa parte, de todos nós,⁴ apontando a ignorância prática (e teórica)

1 Cf. *O Príncipe*, xviii: “... no mundo não existe senão o vulgo (*vulgo*)...” (MAQUIAVEL, 2017, p. 201).

2 Mais exatamente o trecho: “Muitos imaginaram repúblicas e principados que jamais se viu ou conheceu existirem de verdade. Porque é tanta a distância de como se vive a como se deveria viver, que aquele que deixa o que se faz por aquilo que se deveria fazer mais depressa aprende a ruína do que a sua preservação...” (MAQUIAVEL, 2017, p.183). Para uma acepção geral do tema, Cf. (WINTER, 2006).

3 Cf. *O Príncipe*, xv: “... uma vez que minha intenção foi escrever coisa que seja útil a quem a escutar, pareceu-me mais conveniente ir atrás da verdade efetiva da coisa (*verità effettuale della cosa*) do que da sua imaginação” (MAQUIAVEL, 2017, p. 183).

4 Cf. *O Príncipe*, xv: “Deixando, pois, de lado as coisas imaginadas acerca de um príncipe e discorrendo sobre aquelas que são verdadeiras, digo que *todos os homens*, mormente os príncipes, *por estarem colocados mais acima (per essere posti piú alti)*, quando se fala deles sublinham-se algumas das qualidades que lhes acarretam censura ou louvor”

daqueles que imputam e dos que perseguem determinado valor por ele mesmo ou assim imaginam estar agindo. A medida do bom, mostra Maquiavel, é a *necessidade* – e o campo conflituoso da imaginação humana é um cenário de guerra em que a política deve firmar suas trincheiras caso queira ser útil (MAQUIAVEL, 2007a, p.10). Há uma ambivalência operativa das qualidades e dos afetos que é canalizada conforme o que é desejado ou necessitado nas circunstâncias *atuais*: “e assim, este é tido por liberal e aquele por mesquinho (*miserio*)” (MAQUIAVEL, 2017, p. 183).

★★★

Desse modo, o conflito está encarnado nas relações humanas. O privilégio topográfico (“digo que todos os homens, mormente os príncipes, por estarem colocados *mais acima*”) que guiará as análises dos atos dos príncipes não constitui um ponto transcendente de poder (como dele fará Hobbes), antes repõe a semelhança de natureza dos homens no espaço e no tempo como condição mesma do exercício do poder, pois para governar é preciso conhecer o valor político do desejo do povo

(MAQUIAVEL, 2017, p.183). Itálico meu, pois essa topologia imaginativa do poder tem seu lugar na análise, tanto mais porque não há “acima” natural entre os homens, como não haverá para Hobbes e tampouco para Espinosa, existindo ainda em Althusius. Quanto a Espinosa, o mais próximo, a meu ver, de Maquiavel, o fim do parágrafo acima nos remete diretamente à *Ética*, no escólio da proposição 39 da terceira parte: “... cada um, por seu afeto (*ex suo affectu*), julga, ou seja, estima o que é bom, mau, melhor, pior e, por fim, o que é ótimo e o que é péssimo. Assim, o Avaro (*Avarus*) julga a abundância de dinheiro ser o ótimo, e sua escassez, o péssimo” (ESPINOSA, 2015, EIII, prop. 39, p. 299). Maquiavel, neste capítulo xv de *O príncipe*, faz uma observação interessante, após escrever “e assim, este é tido por liberal, aquele por mesquinho (*miserio*)”, e diz respeito ao uso do termo avaro: “mesquinho – para usar um termo toscano, porque avaro (*avaro*) na nossa língua é também aquele que por rapina deseja possuir, ao passo que mesquinho chamamos nós ao que se abstém demasiado de usar o que é seu” (MAQUIAVEL, 2017, p.183).

(não perder a liberdade: desejo em que se plantam imaginações e resistências) e do desejo dos grandes (dominar: imaginações que plantam confrontos mortais no corpo político).⁵ Reconhecer o que fundamenta a tensa oposição entre tais desejos é reconhecer a semelhança dos apetites humanos, o que isso implica em formas de resistir à servidão ou impô-la, atentando à indispensável localização situacional do estado e do tempo que determina uns a desejarem isso, outros, aquilo.

As maiores dificuldades referem-se à ordenação dos novos principados, caso no qual a construção da imagem principesca raramente

5 Talvez essa seja uma das maneiras possíveis de interpretar a metáfora topográfica da dedicatória a Lourenço de Médici, antes de iniciar *O príncipe*: “Nem quero que se impute presunção a um homem de baixo e ínfimo estado (*stato*) por se atrever a discorrer e a ditar regras aos governos dos príncipes; porque assim como aqueles que desenham os territórios se põem em baixo, na planície, a avaliar a natureza dos montes e dos lugares altos e, para avaliar a dos lugares baixos, se põem no alto dos montes, assim também, para conhecer bem a natureza dos povos, é preciso ser príncipe e, para conhecer bem a dos príncipes, convém ser do povo” (MAQUIAVEL, 2017, p. 87). É, do ponto de vista político, a adoção de um perspectivismo único capaz de mover-se conforme a maleabilidade de seu objeto, o homem e suas relações políticas, todas imersas no tempo; esse conhecimento, como alimento do estado, é também apontado nos *Discursos*, de forma negativa, porém tão ilustrativa quanto a exposição que percorre *O príncipe*: “O mesmo (a recaída na servidão) ocorre a um povo (*popolo*), que, acostumado a viver submetido ao governo de outros, por não saber defender-se nem atacar nas lides públicas, *por não conhecer os príncipes nem por eles ser conhecido*, logo se submete de novo ao jugo, que na maioria das vezes é mais pesado que o anterior que, pouco antes, ele se arrancara do pescoço” (MAQUIAVEL, 2007b, p. 65, I, 16, grifos nossos). A comparação com o arqueiro é diretamente relacionada à prudência, em *O príncipe*. Cf. MAQUIAVEL, 2017, p. 121, VI. Cf. ARANOVICH, 2013, p. 72; além disso, Cf. LEFORT, 1972, pp. 324-325; na p. 330, o intérprete francês afirma: «*Nous sommes avertis: la nécessité du discours vrai commande à l'écrivain de dire ce que les autres ont passé sous silence, come la nécessité de l'action politique commande au prince de faire ce que l'homme ordinaire est incapable d'accomplir*»; ainda nesta obra, sobre a relevância do lugar do príncipe no momento em que se o torna, cf. LEFORT, 1972, p. 348.

encontra apoio na memória coletiva dos súditos (LEFORT, 1972, p. 334-340). As variáveis discrepam conforme os tempos, mas as determinações do principado em relação à sua força e duração dependem demais da personalização imagética do poder (arte de que trata Maquiavel n’*O príncipe*), estratégia cuja eficiência na República carece de fundamento, como o mostram em variadas ocasiões os *Discursos* (TRINDADE, 2013, p.166). A capacidade de manter-se um passo à frente da fortuna exige conhecimento (prudência) e força (*virtù*), e as ordenações que devem fortalecer o estado são as mesmas que devem guiar as ações políticas do governo e o fomento de imagens e configurações de valores que expressem a adesão ao bem público.

Prudência e virtude não se separam na boa ação política, porque a própria imagem de unidade de que depende a fidelidade dos súditos demanda uma imagem do poder calcada na memória do povo, o que é mais difícil em principados novos (a questão remete à fundação do corpo político). É neles que a força mais deve se manifestar como violência, pois violento sempre é o processo de destruir deliberadamente uma memória e em seu lugar modelar outra: “e, dentre todos os príncipes, ao príncipe novo é impossível fugir ao nome de cruel, por estarem os estados novos (*stati nuovi*) repletos de perigos” (MAQUIAVEL, 2017, p. 193). A violência irruptiva, n’*O príncipe*, cumpre seu papel; não exclui virtude e prudência, necessariamente. Tais qualidades são assimiladas à astúcia e à força, mas igualmente à liberalidade e à piedade – os tempos indicam que rumo tomar, e certa inteligência histórica consegue distinguir no incontível fluxo das coisas o fundo comum que nos autoriza a falar de natureza humana. A ignorância é uma paisagem que pouco se modifica, ao mesmo tempo em que se apoia nos efeitos mais efêmeros e aparentes para seus juízos. Há, pois, tensão entre as necessidades presentes e a força que de-

termina o desejo da *universalità*: entre o urgente e o que dita a urgência (o desejo de não ser oprimido) cabe um mundo de critérios que tiveram de esperar por Maquiavel para serem assumidos politicamente.

Se Maquiavel procura a semelhança fundamental entre os homens e os tempos é para dali sacar a diversidade com que a necessidade se impõe. É da boa constituição política não manipular a memória e as imagens em sintonia *diversa* daquela que favorece o estado: em *História de Florença*, VII, acompanhamos Maquiavel narrar como a discórdia imperava na sua cidade à força de faccionismos, os quais, ao sabor dos interesses de uns poucos, carregavam consigo os desejos populares e os submetiam à lógica contrária à da real utilidade pública. Por outro lado, como em um corpo, as memórias e os hábitos de um estado são tão difíceis de manipular e modificar quanto a memória e os hábitos individuais.⁶

E o mais difícil hábito de ser desentranhado dos homens é o da liberdade. Ela não é exclusivamente ilusão e imagem, mas nada é fora das configurações políticas efetivas. O problema surge com evidência já no V capítulo de *O príncipe*: “De que modo se devem administrar as cidades ou os principados que antes de serem ocupados viviam com suas próprias leis”. Maquiavel oferece prontamente três respostas à questão:

6 Cf. *O Príncipe*, xxv: “E não se encontra nenhum homem tão prudente que se saiba acomodar (*accommodare*) a isto (às mudanças do tempo e do bem): seja porque não se pode desviar daquilo para que a natureza o inclina, seja também porque, tendo alguém prosperado sempre a caminhar por uma via, não se pode persuadi-lo de que seja bom sair dela. E por isso o homem cauteloso (*l'uomo respettivo*), quando para ele é tempo de passar à impetuosidade, não o sabe fazer: por isso arruína-se; porque, se mudássemos de natureza com os tempos e as coisas, não se mudaria de fortuna” (MAQUIAVEL, 2017, p. 247).

pôr a cidade em ruínas; o príncipe ir lá habitar ou, por último, deixar à cidade suas leis próprias, “extraíndo-lhes uma pensão e criando lá dentro um estado de poucos” (MAQUIAVEL, 2017, p. 117). A resistência ao domínio do outro, nessas cidades, não se separa do *vivido* e da liberdade a ele associada, e o tempo *não* expressa fraqueza sendo medida de esquecimento – como exemplifica a respeito dos pisanos, que, após cem anos de servidão imposta pelos florentinos, revoltam-se clamando o nome da liberdade a que eram habituados.

Tais marcas de liberdade não nascem ao acaso; com efeito, existe uma relação intrínseca ao principado que dificulta sempre que a *virtù* de um seja capaz de bem assegurar o estado; a quebra das configurações habituais de um principado – no caso em que o sangue real é extinto – revela antes de tudo um povo atônito que não sabe lidar com a liberdade, pois que a temporalidade mesma de suas vidas corria sob o jugo da obediência, direcionada como que para fora de suas atividades, pois o desejo de não ser oprimido faz dos povos – assim ordenados – realidades frágeis sem a intervenção direta da *virtù* do príncipe.⁷

E eis um dos diferenciais entre república e principado: “...nas repúblicas há mais vida, maior ódio, mais desejo de vingança (*piú desi-*

7 Cf. *O Príncipe*, v: “Mas quando as cidades ou as províncias estão habituadas a viver sob um príncipe e esse sangue é extinto, estando por um lado habituadas a obedecer e não tendo, por outro, o antigo príncipe, não se põem de acordo para fazer um dentre eles, nem sabem viver livres: de modo que tardam mais a pegar em armas e com mais facilidade um príncipe pode ganhá-las e precaver-se delas” (MAQUIAVEL, 2017, p. 119). Em *Discursos*, I, 17, lemos, sobre as cidades corrompidas: “E é de pressupor como grande verdade que uma cidade corrompida (*città corrotta*) que viva sob domínio de um príncipe jamais poderá viver livre depois de morto o príncipe com toda a sua estirpe; aliás, é preciso que um príncipe elimine o outro: e sem criação de um novo senhor ela nunca se aquietará, a não ser que a bondade de um, aliada à *virtù*, a mantenha livre...” (MAQUIAVEL, 2007b, p. 69, I, 17).

derio di vendetta): a memória da antiga liberdade não as deixa nem pode deixar repousar; de tal maneira que a via mais segura é aniquilá-las, ou habitar lá” (MAQUIAVEL, 2017, p. 119). A história também é força motriz da liberdade republicana, e se Roma é exemplo privilegiado, um dos motivos é que ela manteve-se, por suas instituições, “aberta à história” (BERNS, 2000). O fundo conflitual da política e a força da história (que identifica *virtù* e ação política frente à fortuna) permanecem operantes em todos os modos de organizar a sociedade, e por tais vias figuramos os pontos cardeais que nos orientam ao desejo de liberdade do povo e às condições de sua concretude; os limites e a eficácia desse desejo de liberdade dependem também de um certo alinhamento imagético do *topos* do poder⁸ – mas é possível vislumbrar espaços mais amplos de liberdade quando não lidamos com o *destacamento* da figura do príncipe.

8 Cf., por exemplo, *Discursos*, I, 25: “Quem desejar reformar o estado de uma cidade, (...) precisará conservar algum vestígio pelo menos dos antigos modos, para que o povo (*popoli*) não tenha a impressão de que a ordenação mudou...; porque o comum dos homens (*universale*) se nutre tanto do que parece ser quanto do que é: aliás, muitas vezes se comovem (*si muovono*) mais com as coisas que parecem ser do que com as que são. (...) E isso deve ser observado por todos quantos queiram eliminar um antigo modo de vida de uma cidade e conduzi-la a uma vida nova e livre (...). É isso, como disse, o que deve ser observado por todo aquele que queira ordenar a vida política, seja por via de república, seja de reino...” (MAQUIAVEL, 2007b, pp. 87-88, I, 25). Cf. LEFORT, 1972, p. 321; o intérprete francês ainda localiza a questão pontualmente de uma forma clara ao contrapor a política de Maquiavel à aristotélica, “*ou celui qui la pose* (a questão política) *et celui qui est censé la prendre en charge* auraient seulement à reconnaître la place qui leur est assignée” – já que o discurso de Aristóteles (o foco é o quinto capítulo da *Política*, em que se buscam formas de conter revoluções constitucionais) condiz com uma realidade e um mundo ordenados (entenda-se, hierarquizados naturalmente, em que cada elemento deve ocupar seu lugar em vistas da harmonia geral das partes), Cf. LEFORT, 1972, p. 347.

Nas três principais obras de Maquiavel, a realidade dos humores de classe reverbera nos conflitos e dissensões que agitam a vida civil, e os casos resgatados na história põem à mesa a diversidade dos tempos em simultâneo à possibilidade de imitação da virtude dos antigos⁹ – pensemos no caso, por exemplo, da reforma feita pelos romanos, que após a expulsão dos reis conseguiu manter vestígios da antiga ordenação, formando enfim o estado misto. Isso certamente significa força de autodeterminação política: mais que estar aberta à história, a virtude política assim pensada age *sobre* o próprio tempo, resistindo às investidas da corrupção e deslocando o centro de gravitação da potência civil, retirando-o da cabeça (príncipe) e pondo-o nas instituições.¹⁰ Não se trata

9 “(...) não se podendo manter em tudo as vias dos outros nem alcançar a virtude daqueles a quem tu imitas, um homem prudente deve entrar sempre por vias batidas por grandes homens e imitar aqueles que foram os mais excelentes, a fim de que, se não chegar à sua virtude, dela exale ao menos algum odor” (MAQUIAVEL, 2017, p. 121, VI). Cf. o texto “História e natureza humana em Maquiavel”, dentro do livro *Memória e consciência histórica*, de Emiliano Aquino (AQUINO, 2006, pp. 67-84). Muitas das críticas às ações políticas de sua época passam pela questão da exemplaridade e da imitação, como quando a análise respeita à força das armas e sua ordenação, como em *Discursos*, I, 21, (MAQUIAVEL, 2007b, pp. 79-81), em que se dá o exemplo de Tulo, em Roma, e onde se angaria também um exemplo moderno, o da Inglaterra em sua investida contra a França, em 1513; a apresentação feita ao livro primeiro dos *Discursos* (MAQUIAVEL, 2007b, p. 5-7) é muito esclarecedora, ainda mais porque envolve a fraqueza causada pelo cristianismo, pelo desconhecimento da história antiga e pela dificuldade em imitar as ações e as virtudes dos antigos (valorizando mais um fragmento de estátua, por exemplo).

10 O exemplo, previsivelmente, é de Roma; Cf. *Discursos*, I, 17: “Julgo que era necessário que ou os reis desaparecessem de Roma, ou Roma em curtíssimo tempo se tornaria fraca e de nenhum valor; porque, considerando o grau de corrupção a que haviam chegado aqueles reis, a prosseguirem daquele modo por mais duas ou três sucessões, e se a corrupção que neles havia tivesse começado a espalhar-se pelos membros, uma vez que estes também estivessem corrompidos, teria sido impossível reformá-la. Mas, perdida a cabeça quando o busto ainda estava íntegro, os membros puderam facilmente voltar a viver livres e ordenados” (MAQUIAVEL, 2007b, p. 69). Sobre a relação entre a fundação de Roma, a necessidade e suas boas leis, que a impediram

de submeter o tempo e o movimento das coisas, mas de medi-los pela positividade do desejo de liberdade e, *além disso*, pela profundidade com que ele move a cidade desde a fundação, que parece ser mais consistente à medida que se faz do tempo um aliado (como Roma, que não nasceu com a constituição perfeita, mas a alcançou com sucessivas reformas, o que é discutido nos *Discursos*, I, 2).

Maquiavel relativiza a aliança com o tempo, de qualquer maneira. Ele dá vida à matéria humana, mas inevitavelmente a corrompe – Políbio, sabemos, sustentara a mesma conjectura, mas enquadrava na necessidade a própria história enquanto tal (ordem natural), ao passo que o florentino crava nela a tensão *humana* entre virtude e fortuna, e por isso as circunstâncias devem ser apreciadas através dos hábitos que indicam *o lugar* do desejo de liberdade (matéria) em suas relações com as ordenações civis (forma); para entender a fundo por que as dissensões têm papel inflexivo na filosofia política maquiaveliana, é preciso subsumir matéria e forma à atividade do tempo, que pode tudo corromper e ainda habituar os povos à servidão e à obediência a príncipes. É o que demonstram as “memórias das antigas histórias” (MAQUIAVEL, 2007b, p.64), a natureza humana é poder de flexibilidade, moldada pelo tempo e pelo hábito; simultaneamente, há dificuldade de introduzir e manter a liberdade em um povo acostumado à servidão e à obediência ao príncipe. A rara *virtù* individual de modificar a própria natureza em conformidade com os tempos corresponde aos obstáculos de mudar os hábitos coletivos assinalados pela brutalidade da servidão.¹¹

de se corromper até a época dos Gracos, Cf. *Discursos*, I, I (MAQUIAVEL, 2007b, p. 11-12).
11 Cf. AQUINO, 2006, p. 73: “(...) Maquiavel não pensaria a natureza – no homem – como uma determinação fixa, mas em movimento; não apenas em movimento histórico, segundo as mudanças das circunstâncias e sua determinação sobre os homens,

A “alquimia” possível para a libertação de um povo assim oprimido e subjugado tem seus limites, “porque um povo inteiramente corrompido não pode, nem por breve tempo, viver livre” (MAQUIAVEL, 2007b, p.65). A história propicia a ocasião a ser aproveitada pela virtude de quem ordena ou reforma a cidade – assim, a segurança é um elo que une, no estado, o bem estar de quem comanda e de quem é comandado, e se ela não é garantida no princípio (não apenas em sua inserção no tempo, mas em sua constituição originária que acaba por determinar a temporalidade específica do estado como tempo de liberdade ou substância de corrupção), a primeira ocasião deve ser o suficiente para garanti-la. As ações cruéis de um príncipe, por exemplo, devem ser comprimidas, e isso se relaciona à temporalidade com que operam os afetos mais comuns do povo, a ponto deste ter suspensão, pela admiração, a vulgar linha imaginária que leva a julgar moralmente as ações do poder (em consonância com o desejo de vingança e de liberdade e a inexistência de instituições prontas a politizar os conflitos).

mas segundo a capacidade adquirida pelos homens de mudar sua própria natureza, em sintonia ou não com as circunstâncias”. De forma complementar, mas atinando bem ao papel da *virtù* humana de resistência e esforço frente à fortuna e às circunstâncias, escreve: “Creio que é exatamente aqui nessa relação entra *virtù* e *fortuna*, entre o esforço individual de fazer frente às circunstâncias (ou opondo-se a elas ou adequando-se a elas, conforme lhe for mais favorável) e essas mesmas circunstâncias (quase nunca escolhidas pelo indivíduo) em que aparece de modo nítido o problema da natureza humana em Maquiavel” (AQUINO, 2006, pp. 81-82). Para Hilb (2003, p.130), de modo claro, para Maquiavel “*su objetivo es el de desentrañar a través de la lectura de la historia la gramática profunda de los asuntos humanos, los resortes efectivos de la libertad y la obediencia, las condiciones materiales ideales de la estabilidad de un régimen político*”. Uma interessante introdução – por frisar que não há linearidade nem sentido inatos à história – para a relação entre história e natureza humana está em Duvernoy (1984, pp. 44-79).

Do ponto de vista da temporalidade, é posto, então, que principado e república necessariamente seguem ritmos diversos (o que demandaria aprofundamento) – mas a segurança de qualquer ordenação fia-se no apoio que tem a liberdade ou mesmo na vazão do desejo de vingança, ambas vertentes irradiantes dos *assai*, dos muitos, a quem se faz tantas menções. Imperioso é o exame das circunstâncias e a familiaridade com o desejo do povo que se pretende conquistar¹² ou reformar. Pelo tempo que, em Roma, os reis levaram para corromper-se, pouco da cidade havia sido corrompida – a pouca ou nenhuma corrupção na matéria “foi a razão de os infinitos tumultos ocorridos em Roma não terem prejudicado, mas, ao contrário, favorecido a república, visto que a finalidade dos homens era boa” (MAQUIAVEL, 2007b, p.17).

Nos primeiros capítulos dos *Discursos*, a relação do poder da cidade com o tempo e a necessidade já não deixa dúvidas quanto aos critérios pelos quais o filósofo avalia os movimentos e as convulsões que sacodem o corpo político e o põem frente a seus próprios limites, os quais também – e eis o sentido da contraposição entre Roma e Esparta (*Discursos*, I, 5 e 6) – necessariamente são incitados à ampliação, plasticidade que só pode ser assentada na guerra e na virtude guerreira. A originalidade que Maquiavel atribui à sua abordagem não é apenas elemento retórico, pois dita, em grande parte, os ritmos que toda a obra

12 Cf. *Discursos*, I, 16: “O príncipe, portanto, que queria conquistar um povo que lhe seja inimigo – em se tratando dos príncipes que se tenham tornado tiranos em sua pátria –, deve examinar primeiro o que o povo (*popolo*) deseja; verá então que ele sempre deseja duas coisas: uma é vingar-se dos que lhe acarretam a servidão, e outra é recobrar a liberdade. O primeiro desejo pode ser satisfeito no todo; o segundo, em parte” (MAQUIAVEL, 2007b, p. 67).

dos *Discursos* segue em busca dos caminhos da liberdade, e é justamente nos tumultos, conflitos e dissensões internos a Roma que o filósofo logra desenhar historicamente as fontes da grandeza da cidade, o que é exequível na teoria na medida em que, pela história, ela não se desvincula da prática e deixa visíveis os efeitos benéficos que surgiram dessas dissensões.

A discussão relaciona-se ao lugar e à intensidade do desejo de liberdade do povo e une, sem problemas de ruptura, a expressão negativa desse desejo à sua efetivação positiva no complexo institucional que, com o tempo, Roma desenvolve. Obviamente, há um movimento histórico profundo que determina a intensidade do desejo de liberdade do povo romano (movimento incluso em sua fundação, mas vivo ainda nas modificações que advieram), mas se há liberdade, vê-se que ela é resultado permanente de um esforço que pode muito bem esmorecer pela ação natural do tempo, do esquecimento e das ambições privadas, exigindo da arte política o emprego ininterrupto das forças do povo naquilo que é de interesse próprio à pátria, o que mostra bem que o antagonismo das classes não é *acidental* – como não o é a boa fortuna romana – e que, bem ordenados, os conflitos que daí surgem promovem uma dinâmica de difícil prática aos povos corrompidos e/ou há muito habituados à servidão, dentre os quais a alquimia da liberdade não logra produzir grandes efeitos.

A inicial negatividade do desejo de não ser oprimido revela uma característica que exprime a positividade da diversidade dos humores que se estende à utilidade primeva do desejo do povo, signo da honestidade de suas pautas: “os desejos dos povos livres raras vezes são perniciosos à liberdade, visto que nascem ou de serem oprimidos ou da suspeita de que virão a sê-lo” (MAQUIAVEL, 2007b, p.23). O que poderia ser visto

e não o foi por muitos, até Maquiavel, requer um novo olhar sobre os efeitos históricos dos conflitos na cidade – e que assume, sem problemas, pressupostos clássicos, como o de que da violência não resulta o bem comum, este produto inexorável das “leis e ordenações benéficas à liberdade pública” (MAQUIAVEL, 2007b, p.22).¹³ O caso dos tribunos, em Roma, mostra que os anseios do povo em obter leis favoráveis eclodiam quase sempre em leis afeitas à felicidade de toda a república, o que recoloca a questão do *topos* da ação política, agora não mais pensado a partir exclusivamente da soberania, senão da essencial localização em que se deve depositar a guarda da liberdade pública, aspecto necessário à consciência de todo ordenador prudente que constitui uma república (MAQUIAVEL, 2007b, pp. 23-24). Tal aspecto é intrínseco à temporalidade envolvida pela virtude da cidade – e Maquiavel contrapõe ao exemplo romano, nesse caso, os de Esparta e de Veneza.

Não vejo que entre *O príncipe* e os *Discursos* exista um corte na concepção maquiaveliana a respeito nem da natureza humana, nem das condições de efetividade do poder político, e muito menos um deslocamento na força que a liberdade tem de afetar até as gerações que por ela não brigaram, – pois quando dela/para ela se criam instituições, que juntamente a outras exercem sobre a matéria da cidade a função de memória daquilo que é exigido pela vida livre, a política *vive*, contra o ócio e a corrupção, por exemplo. Bem distante do que pensará Hegel séculos mais tarde, a história, para Maquiavel, apenas efetiva a liberdade no mundo pela força material com que o homem consegue impor a si mesmo o desejo de liberdade, invertendo a função tempo/esqueci-

13 Berns une justamente essa ideia de violência à tentativa de “parar a história”, por meio, por exemplo, da repressão às dissensões. Cf. BERNs, 2000, p. 109.

mento, através de ações políticas que nos deixam em presença, a todo momento, daquilo que é tão valioso a ponto de ser a única coisa a ser protegida acima da vida de cada um – a liberdade que, em termos coletivos, confunde-se com a vida da república assim fundada nos conflitos *civis*.

Nesse sentido, a memória da liberdade é condição do viver livre ou mesmo confunde-se com ele, pois da política apreendemos exatamente que a memória não é apenas lembrança do vivido (e das lutas que aí se deram), mas força de ordenação que chama para a vida civil cada um daqueles que é afetado pelo desejo de liberdade; onde esse desejo se conserva e se reforça institucionalmente, ali deverá estar a guarda da liberdade. O desafio é engajar o povo em tais movimentos necessários, fazê-lo aderir, apesar de outras múltiplas tendências, à política de fortalecimento do interesse comum que deve confundir-se, em última instância, ao seu desejo mais básico positivado, o de liberdade – uma ordenação prudente sabe que a corrupção espreita o vulgo em toda parte, e o vulgo está em toda parte.

O prefácio ao segundo livro dos *Discursos* assume a problemática do tempo e da memória, de *como* conhecemos as coisas antigas e as presentes, mas vai além: aglutina no conhecimento histórico a experiência do que muda e do que permanece, fundando uma *virtù* que pode permanecer apesar do movimento inevitável de todas as coisas humanas – não menos, por outro lado, esse trabalho serve para discriminar o que mais pesa em favor dos antigos: o apego à liberdade.¹⁴

14 Cf. *Discursos*, II, Proêmio: “E, pensando no modo como tais coisas acontecem, concludo que o mundo sempre foi de um mesmo modo, que nele sempre houve o bom e o mau, mas que há variações entre este mau e este bom, de uma província para outra,

No caso, o que é trabalhado sob o conceito de história não fecha ontologicamente a necessidade à vontade dos homens e suas deliberações, mas impõe um ritmo cuja toada é, sim, dada pelo tempo do devir e da urgência, à medida que os ensinamentos históricos e o conhecimento sobre a natureza humana – sem esquecer a atenção às coisas do presente, modernas – mostram ser a paz absoluta uma quimera que contradiz a realidade efetiva do universo político. Por isso, em parte, as dissensões civis exigem desde o início da análise que nos posicionemos perspectivamente – em outras palavras, que possamos entender em que sentido elas são negativas e agem contra o bem comum ou são positivas e agem contra a corrupção das cidades e de quem as habita: neste último sentido, a boa ordenação civil age, inclusive, “contra” a própria natureza humana e a tendência intergeracional ao esquecimento, sua fraqueza pelo ócio e sua conseqüente tendência à corrupção (daí a importância da refundação, que age contra/com o tempo). Longe, porém, de fazê-lo porque a natureza humana um dia decaiu – isso é ressonância de uma religião que, ela sim, enfraqueceu os homens e os imergiu numa expectativa vazia em torno de outro mundo.

A memória, porém, é quase desprovida de potência libertadora à proporção que se distancia da experiência viva que se tem das variações

conforme se vê pelo conhecimento que temos dos reinos antigos, que variaram de um para o outro de acordo com a variação dos costumes (*costumi*), embora o mundo permanecesse sempre o mesmo” (MAQUIAVEL, 2007b, pp.178-179). Cf. *Discursos*, II, 2: “Nada deu mais trabalho aos romanos, no seu triunfo sobre os povos vizinhos e em parte das províncias distantes, do que o amor que naqueles tempos muitos povos tinham pela liberdade, e estes a defendiam com tanta obstinação que jamais seriam subjugados, senão por excepcional *virtù*. (...) E, enquanto em nosso tempo existe apenas uma província em que se possa dizer que há cidades livres (Alemanha), nos tempos antigos todas as províncias tinham povos totalmente livres” (MAQUIAVEL, 2007b, p. 185-186)

da fortuna e do mal da tirania e impõem-se, assim, afetos e hábitos que tendem a aniquilar a igualdade civil, o que dá vazão, nas novas gerações, à corrupção brutal, que, enfim, motiva mais uma vez a morte de quem ocupa o lugar o poder.¹⁵ Tal delineamento, vê-se, relaciona-se com a vida da memória assim como a fundação relaciona-se com as ordenações do estado: o movimento de tudo que existe é de uma necessidade incontornável, e apenas impondo pelas leis e ordenações uma necessidade contrária tão forte a corrupção e o esquecimento da dor e da liberdade não logram impedir a república de “gerir” sua própria temporalidade, autodeterminando-se.

Não é de se admirar – frente ao desejo efetivo de liberdade – “que os povos se vinguem de maneira extraordinária (*vendette istraordinarie*) daqueles que os privam de liberdade”.¹⁶ O olhar histórico e criterioso de Maquiavel nos faz enxergar as razões pelas quais o amor pela liberdade era tão mais ativo nos antigos do que em seus contemporâneos:

15 Cf. *Discursos*, I, 2: “Quando essa administração passava a seus filhos, que não conheciam as variações da fortuna, nunca tinham experimentado o mal e não queriam satisfazer-se com a igualdade civil, mas tendiam à ganância, à ambição e à usurpação das mulheres, estes faziam que um governo de optimates se tornasse um governo de poucos, sem respeitar a civilidade (*civiltà*) alguma; de tal modo que, em curto tempo, ocorreu-lhes o que havia ocorrido ao tirano; porque, farta de seu governo, a multidão fez-se instrumento de quem quer que tencionasse de algum modo atacar tais governantes, e assim logo surgiu alguém que, com a ajuda da multidão, os matou”(MAQUIAVEL, 2007b, p. 16).

16 Cf. *Discursos*, II, 2: “(...) e assim se vê que com maior ímpeto se vinga a liberdade roubada do que aquela que se quis roubar”(MAQUIAVEL, 2007b, p. 188).

Pensando, portanto, nas razões de, naqueles tempos antigos, os povos serem mais amantes da liberdade do que nestes, concluo que isso se deve à mesma razão que torna os homens menos fortes agora, qual seja, a diversidade que há entre nossa educação e a antiga, fundada na diversidade que há entre a nossa religião e a antiga (MAQUIAVEL, 2007b, p.189).

Não nos espanta, talvez, o liame acima entre a religião e a educação. Porém, o teor desse educar dista muito da educação religiosa concebida modernamente; Maquiavel quer que se alcance a totalidade da vida *civil* dos homens – pois história e vida política são inalienáveis, as duas são instâncias que efetivam a liberdade possível –, enquanto sabe, simultaneamente, que conquistar a real adesão dos homens requer afetá-los o mais profundamente. As ordenações antigas educavam para a glória mundana, a religião constituía mais que uma aliada; no outro polo da comparação, a religião cristã privilegia a humildade e a vida contemplativa (crítica que antecipa em muito Nietzsche). O educar imagético do povo cumpre aqui sua função, detalhe avivado pelo filósofo ao escolher como exemplo pontual da diversidade de caráter das religiões no tempo os traços do terrível, tão atuante nos rituais antigos: “(...) não faltavam pompa nem magnificência às cerimônias, às quais se somava a ação do sacrifício cheio de sangue e ferocidade, em que se matava uma multidão de animais, e cuja visão terrível tornava terríveis também os homens” (MAQUIAVEL, 2007b, p.189).

Da religião/educação antiga às modernas, aquelas do tempo de Maquiavel, um giro fundamental ocorre: a vida ativa e a contemplativa implicam sentidos diversos de resistência política, pois em relação àquela o resistir – assim como o desejo de não ser dominado dos povos – não se define pela passividade unilateral, reativa, é elemento da cotidiana vida política, enquanto para esta o resistir limita-se a “suportar a força

de certas ações”, sem potência inata para realizá-las. Para o filósofo, isso “provém mais da covardia dos homens, que interpretaram a nossa religião segundo o ócio, e não segundo a *virtù*” (MAQUIAVEL, 2007b, p. 190).

THE MARKS OF TIME AND THE MACHIAVELLIAN POLITICS

ABSTRACT: The text articulates elements and concepts that, in Machiavelli's political philosophy, revolve around the force of time, or rather, the relation of human beings – understood as political actors, political lives – to the temporalities that base the security of political body or, on the contrary, promote corruption, revolts and seditions – thus provoking the weakening or even the end of civility.

KEYWORDS: Machiavelli; time; corruption; freedom; ordination; conflict.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AQUINO, J. E. F. (2006). *Memória e consciência histórica*. Fortaleza: EDUECE (Coleção *Argentum nostrum*).

ARANOVICH, P. F. (2013). "O *riscontro*: considerações sobre a política e a história em Maquiavel", In: *Tempo de ciência*, Vol. 20, n. 40, pp. 71-90, segundo semestre.

BERNS, T. (2000). *Violence de la loi à la renaissance. L'originare du politique chez Machiavel et Montaigne*. Paris: Kimé.

DUVERNOY, J. F. (1984). *Para conhecer o pensamento de Maquiavel*. Tradução de Suely Bastos. Porto Alegre: L&PM.

ESPINOSA, B. (2015). *Ética*. Tradução do Grupo de Estudos Espinosanos. São Paulo: EDUSP.

HILB, C. (2003). "Maquiavelo, la república y la *virtù*", In: *Fortuna y virtud en la república democrática. Ensayos sobre Maquiavelo*. Tomás Várnagy (comp.). Buenos Aires: CLACSO, p. 127-137.

LEFORT, C. (1972). *Le travail de l'oeuvre. Machiavel*. Paris: Gallimard.

MAQUIAVEL, N. (2007a). *História de Florença*. Tradução MF, Rev. técnica Patrícia Fontoura Aranovich. São Paulo: Martins Fontes.

_____. (2007b). *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*. Tradução MF, Rev. técnica Patrícia Fontoura Aranovich. São Paulo: Martins Fontes.

_____. (2017). *O príncipe*. Ed. Bilingue, tradução, introdução e notas de Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Editora 34.

TRINDADE, G. (2013). “Maquiavel e a dimensão simbólica do poder: fundamentos da teoria democrática de Claude Lefort”, In: *Revista Brasileira de Ciência política*, n. 12, Brasília, p. 155-180, set.-dez.

WINTER, L. M. (2006). “A concepção de estado e de poder político em Maquiavel”, In: *Tempo da ciência*, (13) 25, p. 117 - 128, primeiro semestre.

SCHOPENHAUER E O ESPINOSISMO DO IDEALISMO ALEMÃO

Helio Lopes da Silva

Professor, Universidade Federal de Ouro Preto, Ouro Preto, Brasil

heliolopes2009@bol.com.br

RESUMO: Neste artigo vou avaliar a opinião a respeito das semelhanças entre a filosofia de Schopenhauer e aquela dos Idealistas Alemães. Recorrendo principalmente a manuscritos de Schopenhauer anteriores à fase madura de sua filosofia, vou tentar mostrar que, apesar do arcabouço idealista-espinosista a que ele teve que se acomodar, a filosofia de Schopenhauer difere radicalmente daquela dos Idealistas Alemães.

PALAVRAS-CHAVE: Schopenhauer, Idealismo Alemão, Espinosa.

INTRODUÇÃO

Ao longo de toda a sua obra, Schopenhauer sempre manifestou uma peremptória rejeição do empreendimento filosófico a que se dedicavam seus contemporâneos “idealistas” Fichte, Schelling e Hegel, chegando mesmo a entremear tal crítica com xingamentos e impropérios a estes filósofos, algo que, parece, não fez mais do que obscurecer a diferença filosófica fundamental e a originalidade própria que Schopenhauer poderia, com direito, reivindicar frente aos filósofos do Idealismo Alemão – pois o caráter exagerado e, em grande parte, impertinente de tais xingamentos foi considerado pelo público filosófico seja como sintoma do despeito e amargura de Schopenhauer frente à pouca receptividade de sua obra, incluindo aí o fracasso de sua pretensão a uma carreira universitária, seja como uma tentativa de Schopenhauer no sentido de acobertar, e fazer passar despercebido, o liame profundo que liga o seu pensamento filosófico àquele dos Idealistas. Foi assim que, por exemplo, Ernst Cassirer, concordando com uma opinião “muito difundida” mencionada por Windelband em sua *História da Nova Filosofia*, aponta que o pensamento de Schopenhauer “não é tão independente do de Fichte e Schelling quanto seus raivosos ataques a estes idealistas procuram nos fazer crer” (CASSIRER, 1986, p.504). Da mesma maneira, Herbart, numa das primeiras resenhas de *O Mundo como Vontade e Representação*, aparecida em 1819, além de qualificar, como nos informa Cartwright, Schopenhauer como um mero “epígono de Fichte e Schelling”, entendia esta sua obra como apresentando apenas uma nova versão das mesmas “voltas e reviravoltas” características da filosofia “idealista-espinosista” de Fichte e Schelling (CARTWRIGHT, 2010, p.387). Ao incluir a obra de Schopenhauer nesta corrente “idealista-espinosista” da filosofia que lhe era contemporânea, Herbart está aludindo a este parentesco do pensa-

mento de Schopenhauer para com a filosofia dos Idealistas, parentesco que, embora a partir de então cada vez mais asperamente repudiado por Schopenhauer, era inequívoco para o público filosófico da época. É assim que Rappaport, escrevendo um pouco mais tarde (1889) em sua tese doutoral *Spinoza und Schopenhauer*, diz que:

Os vestígios da influência espinosista são evidentes nos mais significativos pensadores do período subsequente ao de Lessing-Mendelsohn-Jacobi (a famosa “controvérsia panteísta”) [...] Como quase todo sistema do período do pós-kantismo imediato, tal como, p.ex., os de Fichte, de Schelling, assim também o sistema de Schopenhauer não é imune à ideia espinosista fundamental [...] Seu sistema surgiu numa época em que as ideias espinosistas ocupavam os espíritos mais profundos daqueles dias, Schelling, Fichte, e exerciam um papel quase dominante em todas as universidades alemãs (RAPPAORT, 1889, p. 2-3).

Apesar de Schopenhauer afirmar, posteriormente, que sua filosofia é devedora apenas da de Kant, de Platão e da filosofia hinduísta, recusando assim qualquer vínculo de sua filosofia para com este “idealismo-espinosista” presente em Fichte e Schelling, é, no entanto, certo que, conforme mostra abundantemente Rappaport, nos anos de formação de seu sistema filosófico Schopenhauer se encontrava quase que totalmente imerso neste ambiente intelectual idealista-espinosista, seja através das aulas de Fichte, Schleiermacher e Schulze, seja através dos escritos de Schelling e do próprio Espinosa, que ele cita já em sua tese doutoral *A Quádrupla Raiz do Princípio de Razão Suficiente*, de 1813 (SCHOPENHAUER, 1813, p. 11-13). E, mais recentemente, mesmo um estudioso de Schopenhauer que, como Sebastian Gardner, procura demarcar a *originalidade* de seu pensamento frente ao do Idealismo Alemão, acaba concedendo que, dado que no período inicial da formação de seu pensamento Schopenhauer não estudou nenhum outro filósofo, com exceção de Kant,

mais do que Fichte e Schelling, até mesmo a forma exterior de seu sistema acabou por se assemelhar, como apontava aquela resenha de Herbart, àquela dos sistemas do Idealismo alemão (GARDNER, 2015, p.3-5). Mas, para nós a questão é: quão “exterior” é esta aparência?

Para Gardner a filosofia de Schopenhauer se distingue daquela dos Idealistas alemães, principalmente da de Fichte e de Schelling, (1) pela recusa em atribuir uma validade irrestrita ao Princípio de Razão Suficiente, e (2) pela “premissa axiológica negativa”, isto é, pelo pessimismo em relação ao valor da existência (GARDNER, 2015, p.4). Mas, a respeito destes dois pontos, a distinção não é tão evidente, e não é tão fácil de ser estabelecida quanto Schopenhauer sugere. Com efeito, Schopenhauer, apesar de constantemente denunciar e recusar o emprego transcendente que, segundo ele, Fichte e Schelling estariam fazendo do Princípio de Razão Suficiente, tem grandes dificuldades, como Gardner mesmo reconhece (GARDNER, 2015, p. 36), em explicitar a maneira como estaria de um outro modo tendo acesso à sua Vontade *metafísica*. E, em relação ao pessimismo, podemos notar que, no último suplemento ao seu *O Mundo como Vontade e Representação*, onde Schopenhauer promove uma espécie de “ajuste de contas” com o panteísmo-espinosista que impregna todo o ambiente intelectual que ele tem diante de si, confrontação esta que lhe parece necessária já que “toda a filosofia pós-kantiana recente nada mais é do que um espinosismo requentado, disfarçado numa linguagem ininteligível, e de certa forma invertido e distorcido” (SCHOPENHAUER, 1996, p.826-7/1969, p. 644), Schopenhauer afirma compartilhar com estes panteístas-espinosistas o famoso “Uno e todo”¹, a ideia de que a

1 Trata-se do “Henkaipan”, lema panteísta-espinosista que Jacobi, em suas *Cartas a Mendelssohn sobre a Doutrina de Espinosa* de 1785, diz ter sido compartilhado por Lessing, dando origem assim à famosa “controvérsia panteísta”, devido às implicações

essência íntima de todas as coisas é absolutamente uma e a mesma, mas recusa a ideia destes de que “o todo é Deus”, já que, segundo ele, nesta última ideia manifesta-se um *otimismo* incompatível com a grandeza do sofrimento no mundo, otimismo contra o qual Schopenhauer pretende contrapor seu conhecido pessimismo. Mas, colocar a originalidade de Schopenhauer frente ao Idealismo alemão, e a Espinosa, em termos de um pessimismo que se contrapõe a um otimismo em relação ao valor da existência, como faz Schopenhauer aqui, ameaça tornar tal confrontação entre estes sistemas demasiado vaga e difícil de tratar – pois, além de não ser inteiramente certo que os Idealistas alemães, ou os panteístas-espinosistas em geral, sejam “otimistas” no sentido pretendido por Schopenhauer, o próprio Schopenhauer, ao afirmar, em outro destes suplementos (SCHOPENHAUER, 1996, p. 452/1969, p. 350), que o “Deus” de Espinosa é apenas um nome que Espinosa viu-se obrigado, devido ao medo da fogueira, a empregar para sua “substância” desprovida de personalidade e de finalidade, disfarçando assim seu materialismo, determinismo e ateísmo, dá mostras de reconhecer que, para Espinosa, a substância ou o mundo eram axiologicamente neutros, ou indiferentes, que ele, se não era pessimista, tampouco era “otimista” no sentido acima criticado por Schopenhauer. Enfim, parece-nos que estes dois pontos alinhados por Gardner, pontos que de fato correspondem àquilo em que o próprio Schopenhauer costumeiramente pretende estar se distinguindo do Idealismo Alemão, não permitem que tal distinção seja clara e completamente estabelecida.

ateístas e fatalistas que Jacobi pretendia denunciar em Espinosa, e na filosofia neo-espinosista mais recente (JACOBI, 1994, p.187).

Mas, seja lá qual for a conclusão a que chegemos a respeito do caráter imanente e pessimista da filosofia de Schopenhauer, enquanto contraposto a um suposto caráter transcendente e otimista da filosofia idealista-espinosista de Fichte e Schelling, o que procuramos determinar é o ponto preciso em que o jovem Schopenhauer, embora imerso neste ambiente intelectual idealista-espinosista, e embora só pudesse encontrar neste ambiente os instrumentos conceituais por meio dos quais pudesse dar expressão à sua intuição filosófica, tenha podido, porventura, dele se destacar e se diferenciar. Para a determinação deste ponto investigaremos com especial atenção os *Manuscritos Póstumos* (SCHOPENHAUER, 1988, MRI e MR2) do jovem Schopenhauer, assim como a *primeira* edição (1813) de sua tese doutoral *A Quádrupla Raiz do Princípio de Razão Suficiente* (SCHOPENHAUER, 1813), pois são estes escritos juvenis, anteriores à publicação em 1818/1819 da obra inaugural de sua filosofia madura, que dão testemunho da recepção a mais imediata do ensinamento daqueles filósofos por parte do jovem Schopenhauer, e que mostram Schopenhauer num momento da evolução de seu pensamento, em que ele ainda não estava tão especialmente empenhado em defender a originalidade de sua filosofia frente àquela do Idealismo alemão.

Sem pretender, é claro, fazer uma apresentação suficiente deste grande e complexo movimento filosófico, pode-se dizer que um dos fatores essenciais no surgimento do Idealismo alemão de Fichte e Schelling foi a percepção do caráter problemático dos dualismos kantianos (“razão prática” x “razão teórica”, “liberdade” x “natureza”), em especial, do dualismo “coisa-em-si” x “fenômeno”, aliada à constatação do avanço inequívoco realizado por Kant no sentido de uma fundamentação racional da liberdade e da moralidade. Tal como denunciado por Jacobi e Schulze, este último professor do jovem Schopenhauer, ou a coisa-em-si *não* é causa da “matéria” do fenômeno, do conteúdo sensível das representações (e neste caso não teríamos meio algum de sequer postular tal coisa-em-si como existente, e cairíamos num puro idealismo fenomenalista), ou a coisa-em-si é causa desta matéria (e neste caso estaríamos fazendo um uso transcendente, proibido pela própria *Crítica* kantiana, do princípio de causalidade). Foi assim que Jacobi reclamou de, diante da *Crítica da Razão Pura*, ver-se num impasse: *sem* a coisa-em-si ele parecia não poder adentrar o sistema da *Crítica*, mas, *com* a coisa-em-si, ele parecia aí não poder permanecer (JACOBI, 1994, p.336). Ora, Schopenhauer, no início de suas elaborações filosóficas, concordava plenamente com estas objeções de Jacobi e Schulze à coisa-em-si kantiana (SCHOPENHAUER, 1988, MRI, p. 61, 104; MR2, p. 270, 290-4). Até mesmo em sua primeira publicação, *A Quádrupla Raiz do Princípio de Razão Suficiente*, de 1813, Schopenhauer, baseado na dependência mútua entre sujeito e objeto do

2 Deixaremos de lado aqui qualquer referência a Hegel, o outro grande filósofo do Idealismo alemão, pois, conforme nos relata Cartwright, na ocasião (1818/1819) da publicação da obra inaugural da filosofia madura de Schopenhauer, o nome de Hegel ainda não aparecia na “tela do radar” de Schopenhauer (CARTWRIGHT, 2010, p. 291).

conhecimento, já afirmava que sua pesquisa não se via “entorpecida” (*erstarrt*) por nenhuma coisa-em-si (SCHOPENHAUER, 1813, p. 111). Aliás, é curioso notar que, tanto o jovem Schopenhauer, como também Fichte, parecem ter começado suas elaborações filosóficas a partir da aceitação desta crítica de Schulze à coisa-em-si kantiana – conforme nos relata Cartwright, Schopenhauer, além das aulas, leu o *Enesidemo* de Schulze entre 1810-1811, o mesmo *Enesidemo* que foi objeto de uma resenha publicada por Fichte em 1794, resenha na qual, diz Cartwright, Fichte endossa a crítica de Schulze a respeito do caráter contraditório da coisa-em-si como causa da sensação (CARTWRIGHT, 2010, p.148, n.5). Porém, a saída que Fichte e o Idealismo alemão encontrarão para este impasse a respeito da coisa-em-si kantiana parece não ter sido aquela a ser posteriormente encontrada por Schopenhauer – pois, enquanto o Idealismo alemão procurará “dissolver” ou absorver idealisticamente a coisa-em-si kantiana, Schopenhauer, depois de neste período inicial (1813) simplesmente recusá-la como uma concepção contraditória, passará, em sua filosofia madura, a encarar a distinção entre fenômenos e coisas em si mesmas como o maior mérito da filosofia kantiana, e chegará mesmo a afirmar que sua própria filosofia parte desta distinção (SCHOPENHAUER, 1996, p. 564ss/1969, p. 417ss). Do ponto de vista do desenvolvimento do pensamento filosófico de Schopenhauer, esta sua mudança de atitude frente à coisa-em-si kantiana parece constituir uma das principais diferenças entre a sua filosofia madura e suas elaborações juvenis. Mas vejamos, primeiro, a maneira como o Idealismo alemão procedeu em relação àquele impasse a respeito da coisa-em-si.

Diante deste impasse, ou desta “aporia” da coisa-em-si, tal como apontada por Jacobi e Schulze, os Idealistas alemães encontraram uma saída, explícita ou implicitamente, “espinosista”, já que, em meio à fa-

mosa “controvérsia panteísta” suscitada pelas *Cartas sobre a Filosofia de Espinosa* escritas por Jacobi em 1785, o pensamento de Espinosa impregnava, conforme já mencionado anteriormente por Rappaport, todo o ambiente intelectual e acadêmico da época. Foi assim que estes Idealistas logo perceberam que aquela aporia, se colocada em termos da causalidade comum, da chamada “causalidade transitória” (isto é, da relação em que a “causa” e o “efeito” podem, ambos, ser definidos um independentemente do outro, e em que a causa se esgota completamente na produção do efeito), se colocada nestes termos, a contradição apontada por Jacobi e Schulze seria irresolvível e definitiva. Daí, recorrendo a um outro tipo de causalidade, a causalidade “imaneente” de Espinosa, procuraram eles colocar a relação fenômeno/coisa-em-si em outros termos: tal como a “substância absoluta” de Espinosa não existe anterior (no tempo), fora e independentemente de seus modos finitos (embora seja, segundo a essência ou segundo sua natureza, anterior a estes), e tal como estes modos finitos, mesmo ajuntados num agregado total dos modos finitos, clamam por um fundamento fora de si mesmos, assim também a dualidade kantiana entre fenômenos e coisas em si precisaria ser pensada, propunham estes Idealistas, nos termos deste panteísmo imanentista espinosista – o fenômeno seria uma “emanação”³ da coisa-em-si ou absoluto que, embora não seja nada para além dos seus fenômenos,

3 O processo de *emanação*, cuja concepção remonta, segundo Copleston em *Pantheism in Spinoza and the German Idealists*, a Plotino, é o processo através do qual o superior gera o inferior por uma espécie de superabundância e desdobramento de si mesmo, e distingue-se assim dos processos, tanto da causalidade comum ou transitória (pois o superior não se esgota na produção do inferior), como da criação absoluta (pois o inferior não surge a partir do nada). Segundo Copleston, tanto Fichte, como Schelling, conceberam as relações entre o finito e o infinito de acordo com este processo de *emanação* (COPLESTON, 1946, p.46 ss).

com estes não se confunde, nestes não se esgota, sendo, antes, aquilo sem o que os próprios fenômenos careceriam de fundamento, e aquilo em direção ao qual estes fenômenos constantemente tendem. Trata-se da ideia de uma força produtiva infinita (*natura naturans*) que, embora não preexista, e não exista independentemente de seus produtos finitos (*natura naturata*), nestes não se esgota, e constitui, antes, o fundamento através do qual estes produtos finitos são o que são, isto é, eles só são o que são enquanto inseridos neste, e enquanto contrastados a este, todo infinito. Dificilmente poderíamos estar exagerando a importância desta, digamos, “estratégia espinosista” – estratégia através da qual aparentemente são superadas as dificuldades do dualismo kantiano e se propõe uma metafísica não-transcendente, imanente, uma metafísica que supostamente não viola as interdições kantianas às metafísicas transcendentais – para o todo do Idealismo alemão. Não é à toa que Jacobi, numa carta que dirige a Fichte, afirma que só pôde entender a *Doutrina da Ciência* deste como sendo um “espinosismo invertido” (JACOBI, 1994, p.502). Será como um espinosismo invertido que o próprio Schelling também, no início de suas *Investigações sobre a Essência da Liberdade Humana*, caracterizará seu Idealismo (SCHELLING, 2006, p.20-21). Daí que não seria, cremos, uma simplificação muito grande caracterizar o Idealismo alemão como a tentativa de solucionar as dificuldades do kantismo (principalmente aquela concernente ao dualismo liberdade x natureza) mediante uma recuperação do espinosismo enquanto invertido (no caso, a substituição do absoluto-coisa pelo absoluto-inteligência). Diante deste quadro, gostaríamos de considerar a posição de Schopenhauer, e isso, principalmente, e conforme já anunciamos, durante o período anterior à publicação em 1818/1819 de *O Mundo como Vontade e Representação*.

A este respeito, é curioso notar que Schopenhauer *nunca* foi sensível àquela motivação principal em função da qual os idealistas, principalmente Fichte, adotaram esta estratégia espinosista para sair do impasse provocado pelo dualismo kantiano da coisa-em-si – a saber, Schopenhauer *nunca* entendeu Kant como tendo feito progressos no sentido de uma fundamentação *racional* da Moral. Em relação à fase madura de seu pensamento, isto é facilmente constatável em várias passagens, principalmente em seu ensaio *Sobre o Fundamento da Moral*, onde, com a possível exceção da doutrina sobre os caracteres inteligível e empírico, Schopenhauer peremptoriamente rejeita o *todo* do empreendimento kantiano no domínio da Razão prática (SCHOPENHAUER, 2010, p. 134ss). Mas, mesmo na fase inicial de sua elaboração filosófica, vemos Schopenhauer rejeitar, já desde suas mais precoces anotações, tal empreendimento (SCHOPENHAUER, 1988, MRI, p. 46-7, 54-5; MR2, p.276-7). Um dos temas mais constantes de seus manuscritos desta época (1811-1813) é a ideia, já salientada por alguns comentadores (JANAWAY, 2003, p.40), de um estado de consciência, chamado por ele de “consciência melhor”, no qual podemos contemplar, de maneira atemporal, serena e imperturbável, aqueles mesmos objetos e acontecimentos que, no outro estado de consciência, na “consciência empírica”, nos trazem agitação e sofrimento (SCHOPENHAUER, 1988, MRI, p.08, 14-15, 44, 86). Trata-se da ideia que, na fase madura de seu pensamento, constituirá o âmago de suas belas e interessantes descrições do estado de espírito, seja da contemplação estética, seja da vida do santo e do asceta, e, como tais descrições são bem conhecidas, não precisamos nos alongar sobre elas. Porém, Schopenhauer, nesta época, entende a *liberdade* como a capacidade de se colocar ora num, ora noutra destes estados de consciência, e é justamente em conexão com aquilo que, afinal, permite tal liberdade, que a Razão chega, por um breve período, a ter, aos olhos do jovem

Schopenhauer, uma função, se bem que indireta e meramente auxiliar, moral. Embora pertença à “consciência empírica”, tendo aí a função de fornecer máximas da sabedoria pragmática, ou regras da prudência, ela pode, no entanto, fornecer à consciência empírica uma apresentação, se bem que meramente *negativa*, dos ditames e preceitos da “consciência melhor”, esta sim fonte exclusiva da moralidade. Em todo este período inicial a Razão e, em particular, a Razão *filosófica*, tem para Schopenhauer esta função de, ao fazer para o Entendimento esta apresentação *negativa* do suprassensível (*não* está no tempo, *não* está em relações de causa-efeito, *não* é sujeito, *nem* é objeto, etc.), colocar *limites* às pretensões deste Entendimento, fazendo assim com que a “consciência empírica” tenha ao menos a suspeita de que, para além e acima dela, há uma outra consciência, uma consciência “melhor” que ela, e que é a fonte da moralidade.

Mas, para além desta apresentação negativa da “consciência melhor” na consciência empírica feita pela Razão, Schopenhauer parece não ter dúvida, conforme atestam alguns de seus manuscritos mais entusiasmados, de que é possível uma intuição *direta*, uma imersão total no estado de consciência “melhor” – e é curioso que, numa das passagens das *Cartas Filosóficas sobre o Dogmatismo e o Criticismo*, que o jovem Schopenhauer caracteriza como contendo “*grande e genuína verdade*”, vemos Schelling descrever exatamente aquilo que Schopenhauer entende como sendo a sua consciência “melhor”:

Presente em todos nós há uma capacidade secreta e maravilhosa de retirarmo-nos da mudança e sucessão do tempo em direção ao nosso eu mais íntimo [...] e de intuir então o eterno sob a forma da imutabilidade. Esta intuição é a nossa experiência própria mais íntima, e apenas dela depende tudo o que sabemos e acreditamos a respeito de um mundo suprassensível. É esta intuição o que em

primeiro lugar nos convence de que algo é, no sentido próprio do termo, ao passo que todo o restante, para o qual *transferimos* esta palavra, apenas *aparece*. Ela se distingue de toda intuição sensível por ser produzida somente por liberdade [...] (SCHOPENHAUER, 1988, MR2, p.347)

Nesta passagem, Schelling, procurando mostrar que a intuição espinosista do absoluto (junto ao anseio pela unificação no Absoluto e pela anulação de si mesmo), a intuição do mundo “sob o aspecto da eternidade”, só podia ter tido por origem a intuição que o próprio Espinosa tinha de si mesmo, dá, no entanto, uma *exata* apresentação daquilo que o jovem Schopenhauer entendia como sendo a sua “consciência melhor”. Segala e de Cian lembram que a “consciência melhor” de Schopenhauer deriva, tanto da “intuição intelectual” de Schelling, como da “consciência mais alta” (*höheres Bewusstsein*), discutida por Fichte nos cursos, frequentados pelo jovem Schopenhauer, de 1811/1812 (SEGALA e DE CIAN, 2002, p.40). Com efeito, no curso *Sobre os Fatos da Consciência* vemos Fichte falar de uma intuição “mais alta”, que se desprende de todas as determinações (multiplicidade, espaço, tempo, etc.) que constituem a base da intuição factual, ideia esta que ganha aprovação do jovem Schopenhauer mediante a anotação “verdadeiramente dito!” (SCHOPENHAUER, 1988, MR2, p. 80). E, embora Schopenhauer não tenha chegado à concepção deste estado “melhor” de consciência apenas através da leitura de livros, ou da frequência a cursos de filosofia, é notável a semelhança entre as suas descrições deste estado e as descrições fornecidas, não só por Schellinge não só por Fichte, mas também por Espinosa em conexão com seu “conhecimento de terceiro gênero” em sua *Ética*. É assim que Rappaport, aludindo à coincidência entre a “contemplação” schopenhaueriana e a *cognitio tertii generis* de Espinosa, a descreve assim:

A *cognitio intuitiva* ou contemplação é aquele conhecimento no qual o todo aparece em seu verdadeiro Ser, a saber, em sua todo-unicidade (*All-Einheit*). As coisas aparentemente separáveis temporal e espacialmente se dissolvem ou se fundem (*verschmelzen*) neste todo-uno (RAPPAPORT, 1889, p.12).

Podemos, assim, admitir desde já que, no que diz respeito àquilo que está para além da experiência, para além do domínio dos fenômenos, para além da consciência e conhecimento empíricos, todos os quatro filósofos que consideramos aqui, o jovem Schopenhauer, Schelling, Fichte e Espinosa, concordam plenamente. Precisamos agora verificar em que sentido Schopenhauer se diferencia destes “idealistas-espinosistas”.

Vimos que o jovem Schopenhauer compartilhava com os Idealistas a aceitação das objeções de Jacobi e Schulze concernentes ao caráter contraditório da coisa-em-si kantiana (SCHOPENHAUER, 1988, MR2, p.270, 290-294, 427). Dada esta aceitação, precisamos então perguntar sobre a atitude do jovem Schopenhauer a respeito daquilo que chamamos de “estratégia espinosista” mediante a qual os Idealistas procuraram resolver aquela contradição. Seria o caso de pensar que o jovem Schopenhauer não conheceu, ou não compreendeu, aquilo que Fichte e Schelling estavam tomando como ponto de partida de seus empreendimentos filosóficos? Ora, as anotações de Schopenhauer aos escritos destes autores afastam completamente esta possibilidade. Por exemplo, numa anotação (1811-1812) ao *Sobre o Eu como o princípio da filosofia*, obra em que Schelling ainda trabalhava em estreita associação com Fichte, Schopenhauer reclama que Schelling dá como um exemplo acessório algo que deveria ser seu argumento principal, e nesta passagem Schelling resume de maneira excepcionalmente clara aquilo que estamos apontando como sendo o ponto de partida do Idealismo Alemão como um todo:

Nós nos representamos uma cadeia de conhecimentos que é completamente condicionada, e que ganha unidade apenas num ponto supremo que é incondicionado. O condicionado na cadeia (de conhecimentos) só pode, então, ser concebido mediante a pressuposição da condição absoluta, i.e., do incondicionado. Consequentemente, o condicionado não pode ser estabelecido *enquanto condicionado* (*Bedingte*) antes do incondicionado (*Unbedingte*), mas apenas *através* dele, e em *oposição* a ele. Portanto, na medida em que ele é estabelecido apenas como condicionado, ele é concebível apenas através daquilo que não é uma coisa (*Ding*), i.e., do que é incondicionado (*unbedingt*). Originalmente o objeto mesmo é ou existe, então, apenas em contraposição ao Eu absoluto, quer dizer, ele é determinável apenas como aquilo que se opõe ao Eu, como não-Eu. (SCHOPENHAUER, 1988, MR2, p.343)

O objeto só é objeto, e a coisa só é coisa, *para e através daquilo, e em oposição àquilo* que, por sua vez, não é nem objeto nem coisa. Conforme o lema espinosista de que “toda determinação é negação”, temos aqui Schelling (e parece que Fichte endossaria este passo) afirmando que o condicionado ou a coisa só é determinável *como condicionado e como coisa* por meio do, e em oposição ao, incondicionado e à não-coisa. Na medida em que a determinação de algo é a determinação do que este algo *não é*⁴, então todos os objetos são partes de uma cadeia de objetos (*Gegen-ständ*), que só são na medida em que são *contra-postos* uns aos outros e, no limite, *contra-postos* ao que não é, de modo algum, objeto. Todos estes objetos e coisas finitas, na medida em que dependem de

4 Breazeale e Zöller citam Fichte formulando este “princípio da determinabilidade”, ou “lei da reflexão”, da seguinte maneira: “Sobretudo, no que diz respeito à lei da reflexão que governa todo o nosso conhecimento (a saber, a lei que estabelece que não *conhecemos* nada – no sentido de conhecer *o que* algo é – sem ao mesmo tempo pensar no que este algo não é); esta lei não é um postulado que propomos, mas, ao contrário, é uma questão de intuição. E é justamente este tipo de conhecimento, i.e., conhecer algo por meio da oposição, que é chamado de ‘determinar algo.’” (FICHTE, 2005, p.38, n.11)

sua relação para com algo outro para serem o que são, precisam ter por fundamento, ou só são ultimamente explicáveis através de algo que, por sua vez, não é objeto nem coisa, *algo que não pode ser entendido mediante sua relação para com algo outro*, algo que, tal como a “substância” de Espinosa, é ou existe por e através de si mesmo, enfim, algo que é *absoluto*. O “Absoluto” dos Idealistas não se refere, ao menos inicialmente, a nada de místico, de sobrenatural (no sentido comum destes termos), mas sim a esta pressuposição da razão filosófica diante da constatação de que o mundo fenomênico, o conjunto total de objetos e relações *determinadas*, não se “sustenta” por si mesmo, e clama por *algo que prescinde desta relação para com algo outro para ser o que é*. E, conforme mostra Rappaport, o jovem Schopenhauer, já nos cadernos de seu *primeiro* curso de filosofia, o curso de Schulze em 1810, já transcrevia os ensinamentos deste a respeito de Espinosa:

Uma coisa, cuja realidade está em ligação com a negação, é algo limitado (todos os corpos e todos os pensamentos); faltando-lhe toda negação, então ela é a coisa mais real que tudo (*allerrealstes*), diferenciando-se de todas as coisas limitadas através da negação que tem lugar na realidade destas. Espinosa põe Deus como o pensamento ilimitado e a realidade ilimitada: daí ele deriva seu Panteísmo (RAPPAPORT, 1889, p.124).

Estas duas anotações parecem suficientes para que se comprove que Schopenhauer, já desde os seus anos iniciais de estudos filosóficos, teve contato com este grande pensamento espinosista – dado que “toda determinação é negação”, então todo determinado (limitado, condicionado) só é o que é, só é determinado, por meio do, e em oposição ao indeterminado (ilimitado, incondicionado), indeterminado este que, por sua vez, prescinde de qualquer relação para com algo outro, em particular, prescinde de qualquer relação para com o determinado para ser o

que é. Este indeterminado, incondicionado e absoluto possui um tipo de realidade superior àquela do determinado e condicionado, ele é, como dito acima, “mais real” que tudo o mais. É isto o que leva Jacobi a dizer, em *Sobre as coisas divinas*, que “se nada for realmente incondicionado, então por toda a parte não haverá nada”, ao que o jovem Schopenhauer objeta:

É assim, de fato, que fala a faculdade da Razão, i.e., o Entendimento transcendente; (...) Mas, quem quer que tenha entendido a *Crítica da Razão Pura* entendeu que *as leis da faculdade da razão não são leis absolutas*; esse alguém sabe que *o incondicionado só existe enquanto contrastado ao condicionado* (...) (SCHOPENHAUER, 1988, MR2, p.429-430).

Ora, podemos ver aqui que Schopenhauer, colocando-se na posição do “Entendimento finito” da *Crítica da Razão Pura* de Kant, rejeita aquela estratégia espinosista que apontamos como estando no cerne do Idealismo Alemão – para este, e como acabamos de ver com Schelling, *o condicionado só existe enquanto contrastado ao Incondicionado* (o que implica atribuir uma certa precedência, se bem que não temporal, mas apenas segundo a essência, ou “por natureza”, ao último relativamente ao primeiro), ao passo que, na perspectiva da primeira *Crítica*, em que Schopenhauer se instala, é *o incondicionado que não pode existir a não ser enquanto contrastado ao condicionado*, é o *Un-bedingte* que surge, via negação, a partir do *Bedingte* (SCHOPENHAUER, 1988, MR2, p.346). Como entender esta posição assumida pelo jovem Schopenhauer?

No excelente artigo ‘*Omnis determinatio est negatio*’: *determination, negation, and self-negation in Spinoza, Kant and Hegel*, Y.Melamed, após aludir à importância da fórmula “toda determinação é negação” para Hegel e para o Idealismo Alemão como um todo, discrimina três inter-

pretações desta fórmula: na primeira, afirma-se a irrealidade do finito determinado e a realidade do infinito *indeterminado*; na segunda, chamada por ele de “dialética”, finito e infinito determinam-se *mutuamente* via negação, de modo que até mesmo o infinito só é o que é mediante a negação do finito; e, na terceira, o infinito é entendido como comportando um máximo de determinação. E, em conexão com a segunda interpretação, Melamed procura mostrar que Espinosa rejeitaria a ideia de que o infinito surge a partir da negação do finito, e diria que, embora o infinito seja, *gramaticalmente*, um termo negativo, isto se deve apenas ao fato de estar sendo concebido através da *imaginação*, e não através do entendimento, como deveria ser feito – pois, para a imaginação, e a gramática a segue nisto, o finito é mais facilmente imaginável que o infinito, e por isso esta imaginação caracteriza positivamente o finito, e negativamente o infinito (MELAMED, 2012, p.190). Mas será o caso de pensar que Schopenhauer está, na passagem acima, simplesmente aderindo a esta perspectiva da imaginação sensível, para além e acima da qual Espinosa e os Idealistas que o seguem nisto colocavam a perspectiva da intuição “intelectual”, para a qual o infinito é o positivo em relação ao qual o finito é o negativo, isto é, a mera negação daquele positivo inicial? Conforme veremos, o principal ponto de ruptura entre Schopenhauer e esta concepção espinosista básica do Idealismo Alemão está no contraste, que o jovem Schopenhauer está prestes a aprofundar e tornar mais preciso, entre o conhecimento intuitivo, em particular a intuição de suas Ideias platônicas, e o conhecimento conceitual/abstrato, ou conhecimento “via intelecto puro”, tão prezado por Espinosa e por quase todos os outros metafísicos. Mas, na sequência daquela anotação acima, Schopenhauer continua a dizer que, dado que tanto o “finito” quanto a mera negação do finito – o “infinito” – existem apenas para o Entendimento e a Razão da *consciência empírica*, não se pode tentar uma

derivação desta consciência a partir da “consciência melhor”, pois tal derivação ou dedução precisaria fazer uso de leis do Entendimento e da Razão, vigentes na consciência empírica, para explicar a origem desta própria consciência empírica e a origem destas próprias leis, algo que, tal como as “deduções de Fichte”, diz Schopenhauer, é um completo absurdo (SCHOPENHAUER, 1988, MR2, p. 430).

Ora, vemos aqui a primeira e grande divergência do jovem Schopenhauer para com os três “idealistas-espinosistas”, a saber, embora compartilhe com estes a mesma intuição do suprassensível, Schopenhauer terminantemente se recusa a buscar neste suprassensível o fundamento do sensível, se recusa a embarcar na investigação *transcendental* mediante a qual Fichte e Schelling procuravam localizar, no Absoluto, as condições de possibilidade da consciência e do conhecimento empírico. É assim que, já em sua primeira publicação, *A Quádrupla Raiz do Princípio de Razão Suficiente*, o jovem Schopenhauer, dispensando-se da tarefa de fornecer uma prova deste princípio, recusa, e chega mesmo a ironizar, a intenção manifesta por Kant em sua “Dedução Transcendental das Categorias” – segundo Schopenhauer, desde esta dedução de Kant, pareceu aos filósofos não haver nada que não pudesse ser “deduzido *a priori*”, até mesmo coisas que gerações passadas nunca imaginaram possível de ser feito, e a estes Schopenhauer contrapõe, ironicamente, o dito de Goethe: “O filósofo chega e nos demonstra que assim precisava ser” (SCHOPENHAUER, 1813, p. 25). Com efeito, o jovem Schopenhauer recusa qualquer derivação ou dedução da “consciência empírica” a partir da sua “consciência melhor”, já que, diz ele, quando se tenta, como Schelling e Fichte costumam tentar, mostrar a consciência empírica surgindo a partir do absoluto suprassensível, será preciso empregar alguma relação (temporal, causal, etc.), relação que, no entanto, já pressupõe, e só é válida, na consciência empírica (SCHOPENHAUER, 1988, MRI, p. 72-73).

Assim, o jovem Schopenhauer não só denunciava como “transcendente” o empreendimento de Fichte e Schelling, mas também o desqualificava como *ilógico* – com efeito, e como podemos ver na exigência daquela estratégia espinosista, se o condicionado só puder ser, e só puder ser concebido, através do Incondicionado *e* em oposição a este, teremos que pensar, tal como ocorre frequentemente nos escritos de Schelling, que esta oposição só pode efetivar-se mediante uma identificação prévia (expressa por aquele “através”) entre condicionado e incondicionado, isto é, o condicionado, para ser condicionado, precisa, de certa forma, ser incondicionado. Daí as inúmeras queixas do jovem Schopenhauer no sentido de que Fichte e Schelling estariam violando o princípio de não-contradição, entre outros princípios lógicos (SCHOPENHAUER, 1988, MR1, p.20, 27, 37; MR2, p.340, 360, 374, 379, 395). Em especial, numa anotação ao *Filosofia e Religião* de Schelling, e após este dizer que, antes e ainda na ausência de uma *intuição* direta do absoluto, a filosofia, através de seus *conceitos*, não pode fazer mais do que mostrar ao Entendimento o “*vazio e irrealdade de todos os contrastes finitos*”, fornecendo assim ao Entendimento uma visão indireta daquilo (do absoluto) que o ultrapassa, Schopenhauer anota:

Bom, e *inteiramente de acordo com minha opinião!* Mas então que a filosofia se contente em mostrar a natureza limitada do Entendimento, como foi feito por Kant, e indicar que há em nós outra faculdade completamente diferente do Entendimento [...]. Que ela (a filosofia) não deixe o Entendimento pôr o absoluto como um conceito, e dar como sua explicação apenas impossibilidades lógicas; [...] que ela não deixe o Entendimento exigir a abolição do princípio de não-contradição [...], que ela não o leve à loucura [...](SCHOPENHAUER, 1988, MR2, p.372).

Conforme vimos anteriormente, para o jovem Schopenhauer a Razão, em especial a Razão filosófica, tem a função de, através de seus conceitos, fornecer à “consciência empírica” uma apresentação *indireta e negativa* dos ditames morais da “consciência melhor”, e é neste sentido que, acima, ele diz estar concordando parcialmente com Schelling, e isto, ainda, no que diz respeito ao caráter “vazio e irreal” dos contrastes finitos conceitualmente estabelecidos. E, por último, e conforme vimos anteriormente, Schopenhauer compartilha com Schelling também aquela “intuição direta” do supra-empírico atemporal – mas, por outro lado, Schopenhauer se recusa a admitir que o objeto desta intuição, o “objeto” de sua consciência “melhor”, possa ser posto sob a forma do *conceito*. Daí que, em relação àquela “pressuposição” da Razão filosófica que, diante da cadeia infinita de “condições condicionadas” ou do mundo de objetos que só são determinados como objetos enquanto contrastados a outros objetos, põe, como efetivo, o *conceito* de algo que é por e através de si mesmo, diante dessa pressuposição o jovem Schopenhauer a qualifica como simplesmente falsa – numa anotação ao *Sobre o Eu como princípio da filosofia* de Schelling, Schopenhauer, recusando a intuição da identidade ou indiferença sujeito-objeto de Schelling, diz que o conceber uma existência qualquer pressupõe um dualismo entre representante (sujeito) e representado (objeto), e acrescenta:

Mas, se quisermos abolir o dualismo, então já não estaremos concebendo nada, embora isto não nos impeça de ser capazes de dizer, com Fichte: eu me represento uma coisa que existe por si, através de si, em si, e por nada fora de si; só que isto é *falso* (SCHOPENHAUER, 1988, MR2, p.342).

Da mesma maneira, e diante da referência feita por Fichte, no curso *A Doutrina da Ciência* de 1813, ao Ser de Espinosa, que é por si mesmo,

através de si mesmo, etc., o jovem Schopenhauer diz que tal conceito, obtido via abstração de todas as leis que, através da sensibilidade e do entendimento, nos permitem “*pensar todas as coisas apenas em conexão e na dependência de uma para com as outras*”, é um conceito que, em troca daquilo que abandonamos ou abstraímos, não nos dá nada, e é um conceito meramente negativo (SCHOPENHAUER, 1988, MR2, p.102). E, a seguir, quando Fichte diz que “através do mero conceito do absoluto este já é posto, e de que está em seu conceito que ele (o absoluto) precise assim ser posto”, o jovem Schopenhauer pergunta: “*em que isto difere da Onto-Teologia? E como fica todo este seu conceito do Ser diante da Crítica da Razão Pura?*” (SCHOPENHAUER, 1988, MR2, p.111). Não precisamos acompanhar aqui Schopenhauer quando, na fase madura de sua filosofia, na terceira edição (1847) de *A Quádrupla Raiz do Princípio de Razão Suficiente*, mobiliza a famosa crítica kantiana ao argumento ontológico contra as pretensões dos Idealistas alemães, que ele chama de “neo-espinosistas” (SCHOPENHAUER, 1903, p.13ss), pois já em 1814 sua crítica a este argumento é completamente explícita – num manuscrito projetado para ser acrescentado à seção 8 de sua recentemente publicada *A Quádrupla Raiz do Princípio de Razão Suficiente*, o jovem Schopenhauer, ampliando a demonstração de que Espinosa confundia a Razão (de uma consequência) com a Causa (de um efeito) (SCHOPENHAUER, 1813, p. 11-13), diz que o panteísmo de Espinosa nada mais é do que a confusão entre, de um lado, a relação entre um conceito e os predicados analiticamente passíveis de dele serem extraídos, e, de outro lado, a relação entre a causa (“Deus”, ou a “substância”) e o efeito (o mundo). Daí, continua o jovem Schopenhauer, que o Deus de Espinosa é “imane” ao mundo da mesma maneira como o conceito é imane e idêntico à sua definição completa (SCHOPENHAUER, 1988, MRI, p. 208-210). Assim poderíamos admitir que, para o jovem Schopenhauer, toda aquela “estratégia espinosista”

que sugerimos ser o ponto de partida do Idealismo alemão de Fichte e Schelling nada mais é do que uma extrapolação do pensar racional-*conceitual* para além dos seus limites.

Mas a recusa mais explícita de que haja um *conceito* do Absoluto, como pretendem os Idealistas alemães, encontra-se neste manuscrito de 1814 do jovem Schopenhauer:

Em e por si mesma, a palavra *Absoluto* é algo inteiramente absurdo; pois ela é um adjetivo, isto é, o nome que descreve um predicado, e, no entanto, este precisa pertencer a algum objeto. Mas o incontrovertido Princípio de Razão Suficiente estabelece que *todo objeto* está numa conexão necessária com outro objeto. O predicado *absoluto*, entretanto, não denota nada de outro que não o não-estar-conectado-a-nada. Isto está em contradição com todo objeto, e conseqüentemente este predicado não pode ser predicado, ou atribuído, a nenhum objeto, pois, se o fosse, tal objeto seria abolido. E nenhum predicado em geral (incluindo também o predicado *absoluto*) pertence ao sujeito, porque este não é um objeto, ou seja, é incognoscível.

Agora, onde é que vamos parar com o Absoluto? Nas filosofias de Fichte e Schelling (SCHOPENHAUER, 1988, MRI, p. 147, *itálicos de Schopenhauer*).

A filosofia do Idealismo alemão é aqui denunciada pelo jovem Schopenhauer, não apenas por estar extrapolando o âmbito do pensar conceitual, por estar pretendendo que haja um conceito daquilo (a consciência “melhor”) que está para além do “vazio e irrealidade” da cadeia de objetos (*Gegen-stände*), que só são o que são mediante uma relação de contraposição para com outros objetos, mas também por estarem enredadas em contradições e impossibilidades – um objeto “absoluto” deixa, imediatamente, de ser *objeto*. Sobretudo, porém, e tal como o jovem Schopenhauer começa a constatar nesta época (1814) imediatamente posterior

à sua tese doutoral, há ainda uma razão mais profunda pela qual, contra seus contemporâneos “idealistas-espinosistas”, ele afirma que não pode haver um *conceito* do Absoluto – pois, descobre agora Schopenhauer, o próprio conceito nada mais é do que *relação*:

A característica essencial do *conceito* não é, de modo algum, que ele abarca muitas coisas dentro de si [mas sim que] ele é uma representação de uma representação, quer dizer, é uma representação que só existe através de sua *relação* para com outra representação, e *que é, de ponta a ponta, nada mais do que relação* [fundamento de conhecimento], tal como a matéria é, de ponta a ponta, causalidade [...] (SCHOPENHAUER, 1988, MRI, p. 241, *itálicos nossos*).

Falar de um *conceito* do Absoluto é, assim, e para usar uma peculiar expressão empregada pelo Schopenhauer maduro a respeito das “leis da liberdade” de Kant, falar de um ferro de madeira – o conceito é, de ponta a ponta, relação, de modo que supor o Absoluto como objeto de um conceito é o mesmo que colocá-lo em relação com outros objetos, isto é, é supô-lo, justamente, como Relativo, ou como não-Absoluto. Não precisamos, novamente, recorrer aqui à fase madura da filosofia de Schopenhauer, quando o encontramos inúmeras vezes contrastando o conhecimento racional-conceitual ao conhecimento intuitivo das Ideias platônicas mediante a característica apresentada pelo conhecimento racional-conceitual de ser um conhecimento de meras relações, em particular, da relação do objeto para com a Vontade do sujeito. Pois tal ideia já é explicitada num manuscrito muito precoce (1809–1810) do jovem Schopenhauer, manuscrito em que ele, contrastando o conceito à Ideia platônica, afirma que “só podemos abstrair conceitos comuns daquelas coisas que têm existência apenas em relações” (SCHOPENHAUER, 1988, MRI, p.11). Assim, o jovem Schopenhauer parece negar que seja possível um *conceito* daquilo que os Idealistas pretendiam colocar como

fundamento, como causa imanente, daquele mundo de objetos, que só são objetos mediante suas relações para com outros objetos, pois os conceitos, além de aplicáveis apenas àquilo que existe em relações, também são, eles próprios, meras relações. Tudo leva a crer, portanto, que Schopenhauer teria pretendido impor limites àquele lema espinosista de que “Toda determinação é negação”.

A NEGAÇÃO EM SCHOPENHAUER E NOS IDEALISTAS

Vimos anteriormente que, diante da afirmação dos “idealistas-espinosistas” de que *o finito só é finito enquanto contrastado ao Infinito*, o jovem Schopenhauer contrapunha a afirmação de que é o infinito que surge mediante a negação do finito, de que o finito é o positivo, ao passo que o infinito só pode ser a mera negação deste finito, quer dizer, ao contrário do afirmado acima pelos Idealistas, é o infinito que só existe enquanto contrastado ao finito. E vimos também, e em conexão com o artigo de Melamed, como Espinosa (e provavelmente Fichte e Schelling o acompanhariam nisso) desvalorizaria esta perspectiva, que parece ser a assumida pelo jovem Schopenhauer, como sendo a perspectiva da Imaginação, a qual, podendo mais facilmente conceber o finito do que o infinito, caracteriza este último como uma mera negação do finito. Assim vimos que o jovem Schopenhauer, embora compartilhasse com os “idealistas-espinosistas” a mesma insatisfação em relação ao mundo fenomênico, em relação ao “vazio e irrealidade” das cadeias, indefinidamente reiteráveis, de condições condicionadas, e embora compartilhasse com estes idealistas também a ideia ou intuição daquilo que está para além deste mundo fenomênico (a “consciência melhor” do jovem Schopenhauer, as intuições intelectuais ou “mais altas” de Schelling e

Fichte, a intuição do Todo-uno de Espinosa), recusava-se, no entanto, e ao contrário destes idealistas, a estabelecer qualquer relação entre ambos, e, em particular, recusava que sua “consciência melhor” pudesse ser posta como fundamento da consciência empírica. Tal como Schopenhauer não se cansará de dizer em sua filosofia madura, isto que está para além do mundo fenomênico é *toto genere* diferente deste mundo, e as relações vigentes neste mundo fenomênico, em particular, o Princípio de Razão Suficiente, não pode ser estendido para isto que está para além deste mundo, seja este “para além” a “consciência melhor” do jovem Schopenhauer, seja a “Vontade metafísica” do Schopenhauer maduro.

Mas, conforme chegamos a mencionar no início, apesar de Schopenhauer recusar-se a estabelecer qualquer relação entre estes dois mundos, uma crítica que lhe foi constantemente dirigida apontava que, mesmo admitindo que este conhecimento da “consciência melhor” ou da “Vontade metafísica” seja totalmente diferente daquele conhecimento do mundo fenomênico, será preciso uma explicação a respeito do modo como tal conhecimento ainda é *conhecimento*. Lembrando um dos movimentos típicos do Idealismo de Schelling, para dizermos que uma coisa é diferente de outra precisamos tê-las, anteriormente, identificado sob algum aspecto, isto é, a oposição pressupõe uma identificação prévia. É isto o que, afinal, ensinava aquela “estratégia espinosista” que, baseada no lema “toda determinação é negação”, dizia que o condicionado só é condicionado, e só se determina como contraposto ao Incondicionado, quando posto em relação com este, e *através deste*, Incondicionado. Assim, até mesmo um autor que, como Gardner, pretende estabelecer a *diferença* do sistema de Schopenhauer para com aqueles do Idealismo alemão, acaba concluindo que, dado que Schopenhauer nos leva a pensar o mundo como a sobreposição de duas concepções dissociadas uma da outra, então:

[...] ele nos põe na mesma posição daquela que ele critica em Schelling. O caráter do ponto de indiferença de Schelling é reproduzido na *estrutura* do sistema de Schopenhauer, que depende de uma suposição da mesma ordem – a saber, que a Vontade pode tanto ser como não ser o mundo como representação. A mesma combinação de conjunção e disjunção exclusiva está envolvida [...] Schopenhauer pode não falar de uma faculdade de intuição intelectual [...], mas ele ainda precisa admitir uma capacidade de apreender de *alguma* maneira o nexos entre Vontade e representação, sob pena de abdicar da pretensão de que algum conhecimento filosófico ainda esteja, de algum modo, envolvido aqui (GARDNER, 2015, p.36, itálicos de Gardner).

Este, diz o jovem Schopenhauer num manuscrito de 1815, é o “grande mistério da objetivação da Vontade” (SCHOPENHAUER, 1988, MRI, p. 384), o fato da mesma Vontade ora ser, ora não ser, objeto ou representação. É claro que, a este respeito, Schopenhauer sempre recorre à ideia, que é quase onipresente ao longo de toda a sua obra, de uma “dupla perspectiva”, perspectivas incomensuráveis entre si, através das quais uma mesma coisa é apreendida – presente já naquela duplicidade de estados de consciência (o estado empírico x o estado “melhor”) em que o “mesmo” mundo se apresentava ao jovem Schopenhauer, presente também na tese da identidade entre o querer da vontade e os movimentos do corpo, tal como estabelecida na seção 18 do livro II de *O Mundo como Vontade e Representação*, a adesão de Schopenhauer a esta ideia de uma dupla perspectiva se manifesta até mesmo no título desta sua obra prima, *O Mundo (ora) como Vontade, (ora) como Representação*. Talvez seja o pressentimento daquela dificuldade apontada por Gardner, e a solução oferecida por esta ideia de uma dupla perspectiva, o que tenha levado o jovem Schopenhauer, citando a *Ética* de Espinosa, a manifestar, num manuscrito de 1815, uma surpreendente adesão a este filósofo:

A extensão de Espinosa, como atributo de Deus, é a *Vontade*, e o pensamento, como atributo de Deus, é a *representação*. Mas como esta é apenas a objetividade da *Vontade*, quer dizer, a *Vontade* mesma como *representação*, então ‘extensão e pensamento são uma única e mesma substância que, ora é compreendida sob um atributo, ora é compreendida sob o outro atributo’. Portanto, a *natura naturans* é a *Vontade*, e a *natura naturata* é a *representação* (SCHOPENHAUER, 1988, MRI, p. 360-61).

Ora, Schopenhauer afirma aqui explicitamente que sua *Vontade* metafísica, que seu mundo “como” *Vontade*, mantém para com o mundo “como” *Representação* a mesma relação que a *natura naturans* de Espinosa mantém para com a sua *natura naturata*! Para Rappaport, o jovem Schopenhauer, quando escreveu estas linhas, estava tentando colocar sua filosofia em conexão com a de Espinosa, numa época em que o seu pessimismo, que o levará posteriormente a rejeitar asperamente qualquer vínculo com o “otimismo” espinosista, ainda não havia se apossado inteiramente de seu ser (RAPPAORT, 1889, p.139). Mas, de qualquer forma, estas observações parecem dar inteiramente razão àqueles que, tal como Herbart na resenha mencionada no início deste, viram no sistema de Schopenhauer uma nova versão do “idealismo-espinosista” presente em Fichte e em Schelling. Até mesmo aquela ideia de Schopenhauer a respeito da “dupla perspectiva” em que o “mesmo” mundo é apreendido foi antecedida pela solução dada por Espinosa ao dualismo cartesiano, solução que coloca a extensão e o pensamento como atributos, incomensuráveis entre si, de uma “mesma” substância. Gostaríamos, no entanto, de apontar para um aspecto que, independentemente da questão do pessimismo x otimismo, diferencia o pensamento de Schopenhauer do pensamento destes “idealistas-espinosistas”, se bem que não, talvez, de Espinosa mesmo.

Num de seus manuscritos muito precoces (1812), o jovem Schopenhauer nota uma diferença *de fato* existente entre os homens: alguns se prendem ao trabalho com conceitos, ao passo que outros querem se representar tudo através da imaginação (SCHOPENHAUER, 1988, MRI, p. 30). E, com efeito, muitas das considerações que o jovem Schopenhauer faz a respeito desta diferença, considerações que contêm o embrião de sua posterior distinção entre os conhecimentos intuitivo e abstrato-conceitual, estão conectadas a uma, por assim dizer, primeira “descoberta” de Schopenhauer, a saber, a distinção entre o conceito e a Ideia platônica. Já mencionamos um manuscrito em que os conceitos são ditos diferir das Ideias platônicas na medida em que, ao contrário das Ideias, eles se referem apenas àquilo que existe em *relação* para com outras coisas (SCHOPENHAUER, 1988, MRI, p. 11). E, num outro manuscrito de 1813, o jovem Schopenhauer nota que aquilo que Platão diz a respeito de suas Ideias na realidade se aplica a conceitos – o caráter mutável da intuição de coisas reais, que Platão contrasta ao caráter imutável de suas Ideias, é devido ao fato de que estas coisas reais são matéria e forma, onde a matéria é permanente, e a forma muda, ao passo que o conceito é apenas forma, de maneira que, se esta forma mudar, teremos *outro* conceito ao invés do anterior original, original este que permanece o mesmo, e nunca se torna o mesmo que este novo conceito. Enfim, diz Schopenhauer, disto se segue que o conceito é *imutável*, e é sob todos os aspectos *determinado* e *definitivo* (SCHOPENHAUER, 1988, MRI, p. 60-61). Tal como se apresenta num manuscrito um pouco posterior (1814) a este, o jovem Schopenhauer diz que “os conceitos, tal como as pedras, têm bordas definidas: por menores que sejam, eles nunca se misturam uns com os outros” (SCHOPENHAUER, 1988, MRI, p. 234). E, por outro lado, no que diz respeito àquilo que, para o Schopenhauer maduro, constituirá o co-

nhecimento intuitivo, o jovem Schopenhauer, ao elaborar o que é pertinente a este Entendimento intuitivo, diz num manuscrito de 1814 que:

(...) realidade é apenas efetividade (*Wirksamkeit*), o Entendimento não tem, de modo algum, conhecimento da negação, que é apenas uma reflexão da faculdade da Razão, e de fato é apenas relativa, pois o Nada (*das Nichts*) é apenas um conceito de comparação. O mesmo vale para a limitação (...) (SCHOPENHAUER, 1988, MRI, p. 220).

Ora, podemos ver como, ao explorar mais intensamente aquele ponto de vista, desprezado pelos idealistas-espinosistas como estando muito abaixo daquilo que é apreensível pelo “intelecto puro”, o ponto de vista da Imaginação ou da intuição, o jovem Schopenhauer começa a insinuar restrições ao âmbito de aplicabilidade daquele lema, que mencionamos como central no empreendimento filosófico do Idealismo alemão, de que “toda determinação é negação” – pois a própria negação é dita ser uma mera *relação* – é assim que, num outro manuscrito de 1813, o jovem Schopenhauer afirma:

O ‘Nada’ é um mero conceito de relação, a saber, aquilo que não está *em nenhum tipo de relação* para com outra coisa é chamado de *nada* por esta outra coisa, que por sua vez é chamada de *nada* pela primeira coisa. (SCHOPENHAUER, 1988, MRI, p. 36)

Assim, a negação é relativa a algo que, por sua vez, é um positivo, é algo dado a um Entendimento intuitivo que não conhece nada a respeito da negação. A negação, a limitação, pertencem à Razão, aos conceitos, que, no entanto, pressupõem que algo seja dado àquele conhecimento intuitivo que não lida, nem com conceitos, nem com a negação. O “negativo”, assim, depende de um positivo anteriormente dado numa instância que desconhece completamente a negação. Já mencionamos a maneira

como, para o jovem Schopenhauer, o panteísmo de Espinosa resultava de uma extrapolação do pensar conceitual para além de seus limites, de modo que seu Deus era “imane” ao mundo da mesma maneira como o conceito é imane e idêntico ao conjunto de predicados analiticamente dele extraíveis. Isto sugere que Schopenhauer, se fosse colocado diante daquele lema “toda determinação é negação”, o consideraria igualmente como uma extrapolação do pensar conceitual, e diria que há determinações que não se dão via negação do que quer que seja.

No curso de Fichte intitulado *Sobre os fatos da consciência*, frequentado pelo jovem Schopenhauer em 1811, vemos Fichte, depois de dizer que a sua *Doutrina da Ciência* é um conhecimento do conhecimento, ou uma percepção da percepção, e após dizer que a percepção se revela sob dois aspectos, como extensão e como qualidade sensível, afirmar que a respeito desta última também vale o princípio de que “a determinação ou definição é apenas limitação”, que “cada cor, por exemplo, é a negação de outra”, ao que o jovem Schopenhauer objeta que tal princípio só vale para os *conceitos*, mas não para as sensações – em relação a estas últimas, diz Schopenhauer:

É preciso primeiro perceber através de um sentido, e por este meio obtêm-se *uma primeira definição* (cor, som), anterior ao conhecimento e, daí, *anterior à possibilidade de uma negação (mesmo que inconsciente) de todo o resto (...)* Mas o conhecimento de que a cor que vejo hoje seja a mesma que vi ontem e, portanto, a sua *nomeação*, p.ex., vermelho, isto é a negação de tudo mais (SCHOPENHAUER, 1988, MR2, p. 39, *itálicos nossos*).

Ora, podemos ver aqui como já em suas primeiras reações àquele lema idealista-espinosista de que “toda determinação é negação” o jovem Schopenhauer não o encara como tendo validade irrestrita – a sensação

de cor não é determinada mediante seu contraste para com a sensação de som, embora o nome que lhe seja dado, com vistas à comparação e *relação* para com uma outra ocorrência da “mesma” sensação, seja determinado via negação. Curioso também é constatar a maneira como, numa época em que lutava por obter uma clara distinção entre os conceitos e as Ideias platônicas, e entre estas Ideias e a coisa-em-si kantiana, Schopenhauer elabora a ideia de uma *diversidade transcendental* das Ideias, que deve ser diferenciada da diversidade espaço-temporal dos indivíduos que participam de uma Ideia – assim escreve ele num manuscrito de 1814:

Após a eliminação da diversidade dos indivíduos que se encontra apenas em nosso percebê-los no tempo e no espaço, há ainda uma diversidade que não se encontra neles, e que eu gostaria, portanto, de chamar de *diversidade transcendental*. Esta é a diversidade das espécies mesmas, e podemos dizer que se trata da *diversidade das Ideias platônicas*. Todo cobre, em inumeráveis fragmentos e coisas individuais, naturalmente permanece cobre, e exibe exata e precisamente em todas as ocasiões as qualidades do cobre; e da mesma maneira todo zinco permanece zinco. Mas o zinco nunca é cobre, e este é um tipo de diversidade inteiramente diferente, e que não pode ser atribuída ao tempo ou ao espaço (SCHOPENHAUER, 1988, MRI, p. 193).

Ou seja, a Ideia platônica de cobre, parece sugerir Schopenhauer aqui, é determinada independentemente de sua relação negativa para com outras Ideias, independentemente de sua relação para com a Ideia, por exemplo, de zinco. Mesmo nesta fase muito precoce de sua elaboração filosófica o jovem Schopenhauer já tem claro que, embora tanto os conceitos como as Ideias abarquem uma multiplicidade de indivíduos, enquanto a Ideia é a coisa-em-si ela é aquilo que se manifesta em todos estes indivíduos, ao passo que os conceitos, ao contrário, são representações de representações, são representações abstraídas daqueles indivíduos

(SCHOPENHAUER, 1988, MRI, p. 194). Esta distinção entre o conhecimento intuitivo das Ideias, enquanto contrastado ao conhecimento conceitual e abstrato dos objetos enquanto em *relação para com outros objetos* e, em particular, para com o “objeto imediato”, o corpo ou vontade do sujeito que conhece deste modo, tal como claramente estabelecida pela filosofia madura de Schopenhauer, já era explorada pelo jovem Schopenhauer nos mais precoces de seus manuscritos (SCHOPENHAUER, 1988, MRI, p. 11, 43, 60, 83), e nos faz concluir que, para Schopenhauer, o lema “toda determinação é negação” dos idealistas-espinosistas só vale para o conhecimento conceitual, e para o conhecimento intuitivo de indivíduos espaço-temporalmente determinados, mas não para o conhecimento intuitivo de suas Ideias platônicas, conhecimento este que, e isto Schopenhauer não se cansa de dizer ao longo de sua obra madura, *não* é um conhecimento de meras relações. Assim, a determinação das Ideias platônicas de Schopenhauer teria que se dar na ausência de qualquer relação para com algo outro, teria que se dar na ausência de qualquer negação; elas precisariam ser apreendidas numa instância que, tal como aquele Entendimento intuitivo de que falava Schopenhauer há pouco, desconhece completamente a negação.

Lembremos que, no artigo de Melamed anteriormente mencionado, ele, ao discriminar três interpretações do lema “toda determinação é negação”, sugere que Kant e Espinosa tenderiam a adotar a *terceira* daquelas interpretações, qual seja, a que concebe o Infinito como maximamente *determinado*. Mas, se nesta terceira interpretação o infinito é determinado sem que esta determinação se faça através da negação do finito, como ocorre na segunda interpretação “dialética”, temos aí uma *exceção* ao princípio de que “toda determinação é negação”! De qualquer forma, é aí que Melamed vê o maior contraste de ambos os filósofos para com Hegel:

Podemos ver agora que uma grande diferença entre os sistemas de Espinosa e de Hegel é que, para Hegel, tudo, mesmo o absoluto, é o que é também apenas em virtude de negar o que ele não é, ao passo que, para Espinosa, Deus, ou o Infinito, é *puramente afirmativo* (e ele *não* é o que é em virtude de negar o finito) (MELAMED, 2012, p.195).

Não podemos investigar, aqui, a questão sobre se Hegel estaria explicitando uma tendência já presente em Fichte e em Schelling – ao menos no caso de Schelling constatamos que este, ao contrário, falando do “caráter inteligível” do indivíduo e da maneira como este caráter precisa ter uma determinação como sua própria essência, diz que “o dito ‘*determinatio est negatio*’ não vale de modo algum para tal determinação” (SCHELLING, 2006, p.50). Mas, de qualquer forma, se antes vimos o jovem Schopenhauer criticar Espinosa por este ter extrapolado o âmbito do pensamento conceitual, ao entender a imanência de Deus ao mundo da mesma maneira como o conceito é imanente ao conjunto de predicados passíveis de dele serem analiticamente extraíveis, é muito provável que Schopenhauer denunciaria em Hegel uma ainda maior extrapolação do pensar conceitual, quando Hegel parece atribuir ao princípio de que “toda determinação é negação” uma validade ainda mais ampla do que aquela que se encontra em Espinosa. E é neste contexto de uma recusa do “pan-conceitualismo” de Espinosa e, principalmente, de Hegel, que encontramos, na obra madura de Schopenhauer, a única menção feita por ele ao princípio de que “toda determinação é negação”, princípio com que, segundo ele, os “neo-espinosistas hegelianos” ridiculamente se imaginam capazes de virar o mundo “de cabeça para baixo” (SCHOPENHAUER, 1996, p.118/1969, p.87).

Podemos, assim, concluir que, embora Schopenhauer efetivamente entenda, ao menos no início de sua elaboração filosófica, as re-

lações entre sua Vontade metafísica e o mundo da Representação nos moldes da relação em que, conforme vimos, o “idealismo-espinosista” presente nas filosofias de Fichte e Schelling concebia a “emanação” do finito determinado a partir do infinito ou “absoluto”, há aspectos de sua intuição filosófica, no entanto, que o fariam recusar peremptoriamente a extrapolação do pensar conceitual na validação irrestrita do princípio de que “toda determinação é negação”, tal como esta se apresentará em Hegel, ou naquilo que Melamed há pouco chamava de interpretação “dialética” deste princípio.

SCHOPENHAUER AND THE SPINOZISM FROM GERMAN IDEALISM

ABSTRACT: In this paper I will evaluate the opinion about the similarities between Schopenhauer's philosophy and that of German Idealists. Drawing mainly on Schopenhauer's manuscripts prior to the mature phase of his philosophy, I will try to show that, despite the idealistic-spinozist framework in which he had to settle, Schopenhauer's philosophy differs radically from that of the German Idealists.

KEYWORDS: Schopenhauer, German Idealism, Spinoza.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

CARTWRIGHT, D. (2010). *Schopenhauer: a biography*. Cambridge: Cambridge Univ.Press.

CASSIRER, E. (1986). *El problema del Conocimiento*. Vol.III.Roces, W. (trad) Mexico: Fondo de Cultura Econômica, 1986.

COPLESTON, F.C. (1946). "Pantheism in Spinoza and the German Idealists". In: *Philosophy*, vol. 21, n.78 abril. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/3748303?Search=yes&resultItemClick=true&searchText=Pantheism&searchText=in&searchText=Spinoza&searchText=and&searchText=the&searchText=German&searchText=Idealists&searchUri=%2Faction%2FdoBasicSearch%3FQuery%3DPantheism%2Bin%2BSpinoza%2Band%2Bthe%2BGerman%2BIdealists%26amp%3Bacc%3Don%26amp%3Bwc%3Don%26amp%3Bffc%3Doff%26amp%3Bgroup%3Dnone&ab_segments=0%2Fbasic_C-4802%2Ftest1&refreqid=search%3A3e5deba2cdf476976feec342ebb2be9d&seq=1#metadata_info_tab_contents>.

FICHTE, J.G. (2005). *The System of Ethics*. Breazele, D. e Zöller, G. (ed/trad). Cambridge: Cambridge Univ. Press.

GARDNER, S. (2015). *Schopenhauer's Deconstruction of German Idealism*. Disponível em: <<https://discovery.ucl.ac.uk/id/eprint/1471828/1/SCHOPENHAUER.Gardner.book.chapter.pdf>>.

- JANAWAY, C. (2003). “Knowledge and tranquility: Schopenhauer on the value of art”. In JACQUETE, D. (ed) *Schopenhauer, philosophy and the arts*. Cambridge: Cambridge Univ. Press.
- JACOBI, F.H. (1994). *The Main Philosophical Writings and the Novel Allwill*. Di Giovanni (trad). Québec: McGill-Queen’s Univ.Press.
- MELAMED, Y.Y. (2012). “Omnis determinatio est negatio”: determination, negation, and self-negation in Spinoza, Kant and Hegel. Disponível em: <<https://philarchive.org/rec/MELODE>>.
- RAPPAPORT, S. (1889). *Spinoza und Schopenhauer*. Halle-Wittgenberg: Halle Als. Disponível em: < <https://epdf.pub/spinoza-und-schopenhauer.html> >.
- SCHELLING, F.W.J. (2006). *Philosophical Investigations into the Essence of Human Freedom*. Love, J. e Schmidt, J.(trad). New York: State Univ. of N.Y. Press.
- SCHOPENHAUER, A. (1813). *Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde*. Rudolstadt: Bayerische Staats Bibliothek – Müncher Digitalisierungs Zentrum.
- _____. (1988). *Manuscript Remains*. Vol.I –“Early Manuscripts” (MR1) e II – “Critical Debates” (MR2). Hübscher, A.(ed) e Payne, E.F.J.(trad). Oxford: Berg Publishers Ltda.
- _____. (1996). *Die Welt als Wille und Vorstellung*. Vols.I e II. Frankfurt: InselVerlag/ *The World as Will and Representation*. Vols. I e II. Payne, E.F. J.(trad). New York: Dover Publications Inc, 1969.
- _____. (2010). *The Two Fundamental Problems of Ethics*. Cartwright, D. e Erdmann, E. (trad). Oxford: Oxford Univ. Press.
- _____. (1903). *The Fourfold Root of the Principle of Sufficient Reason* (3^a ed). Hillebrand, K.(trad). London: G.Bell and Sons.
- SEGALA, M. e DE CIAN, N. (2002). “What is Will?”. In: *Schopenhauer-Jahrbuch*, n.83 (<http://www.item.ens.fr/index.php?id=577242>)

A LENTE E O PINCE-NEZ: MACHADO DE ASSIS, ESPINOSA E A CULTURA POLÍTICA NO BRASIL

Luiz Carlos Montans Braga
Professor, Universidade Estadual de Feira de Santana,
Feira de Santana, Brasil
lcmbraga@uefs.br

RESUMO: Machado de Assis, no conto *A Sereníssima República*, aponta, por meio da alegoria, problemas de fundo do sistema político brasileiro. Uma espécie de cultura da fraude estaria presente nos comportamentos das aranhas (estas, na alegoria proposta no conto, fazem as vezes dos cidadãos da república), o que impossibilitaria a implantação reta e precisa da lei, bem como a instituição da paz e da *securitas*. Sérgio Buarque de Holanda, ao analisar, a partir de fontes primárias, o período em que se passa o conto, constata os mesmos problemas que Machado de Assis apontara. Os conceitos políticos espinosanos são movimentados, ao final, para mostrar que em um *imperium* no qual as leis são constantemente violadas, não se está distante do estado de natureza, com grande perigo de vida para os súditos-cidadãos. Seria este o caso da república do conto e do Brasil atual?

PALAVRAS-CHAVE: Espinosa, Machado de Assis, Sérgio Buarque de Holanda, estado de natureza, afetos, política.

“Infelizmente, senhores, o comentário da lei é a eterna malícia”

Machado de Assis (2012, p. 205).

INTRODUÇÃO: NOTAS SOBRE O CONTO A *SERENÍSSIMA REPÚBLICA*

Machado de Assis é conhecido pelas múltiplas camadas de sentido presentes em seus escritos. Uma delas é o realismo, encontrado em muitos dos contos e em algumas obras de maior fôlego, como *Memórias Póstumas de Brás Cubas*. Realismo significa, neste caso, a utilização da forma literária para tratar de assuntos socialmente postos, históricos, com o uso de recursos literários tais como a ironia e o sarcasmo. Quanto à forma, por sua vez, no caso de *A sereníssima república*, Machado de Assis faz uso da alegoria.¹ E, acresce a isso, como bem lembra John Gledson (GLEDSON, 2012, p. 14), o uso do que posteriormente foi designado pela expressão *realismo fantástico* (Gledson não usa a expressão, mas seu raciocínio aponta para o conceito). Pois se trata, com efeito, de acordo

1 Machado de Assis escreveu um soneto em homenagem a Espinosa, bastante conhecido. Ao que indica o teor do poema, eis uma hipótese, o Espinosa que Machado tinha em mente era antes o panteísta que aquele de recentes leituras de comentadores. O soneto foi texto bem mais frequentado pelos comentadores, mas não será objeto deste artigo, bem como a hipótese do Espinosa panteísta a informar o conteúdo do poema. O que se busca no artigo é movimentar alguns conceitos espinosanos, filosóficos, bem como machadianos, literários, e mostrar como ambos explicitam, cada qual com sua linguagem, certos impasses do terreno político. Para uma bela análise do soneto, ver BONADIA, 2014, p. 341-349.

com Gledson, de um realismo que é a “rejeição do realismo doutrinário [...]”, uma espécie de “experimentação ficcional, que vai até a criação de enredos e situações conscientemente absurdas” (GLEDSON, 2012, p. 14). A esta vertente pertenceu, em terras brasileiras, no século passado, o escritor mineiro Murilo Rubião². O objetivo é dar ao leitor acesso ao real tal qual ele é aos olhos do escritor, ou seja, expressão mais acabada do absurdo. Portanto, não se envereda o autor pela mera descrição do real, uma espécie de espelho do social. A realidade é mostrada em seu absurdo precisamente pelo deslocamento, o que fez que o gênero fosse posteriormente designado pela expressão acima apontada, a saber, *realismo fantástico*. Nesse sentido, o escritor apresenta uma narrativa deslocada não porque deforme o mundo por meio da escrita, mas porque vê um real que é fantástico e absurdo. Machado de Assis, nessa linha, bem poderia ser qualificado como autor de um realismo fantástico *avant la lettre*.

Papéis avulsos, obra na qual o conto *A sereníssima república* foi publicado, traz textos que foram forjados para compor um livro. Uma carta de Machado a Joaquim Nabuco, de 14 de abril de 1883, o atesta (GLEDSON, 2012, p. 15)³. E quanto ao realismo da alegoria presente no conto, Machado mesmo o afirma em nota ao conto: “Este escrito, publicado primeiro na *Gazeta de Notícias*, como outros do livro, é o único em que há um sentido restrito: as nossas alternativas eleitorais. Creio que terão entendido isso mesmo, através da forma alegórica” (ASSIS, 2012, p. 253).

2 Para uma análise da obra de Rubião, em diversas perspectivas, conferir: ESTADO DE MINAS GERAIS, 2016.

3 Diz: “Aqui, não há ironia, nem evasivas: ‘Não é propriamente uma reunião de escritos esparsos, porque tudo que ali está (*exceto justamente a ‘Chinela turca’*) foi escrito com o fim especial de formar parte de um livro”. Portanto, a favor de seu argumento da unidade, Gledson usa o próprio autor.

Gledson, em nota a outra edição do texto, explicita mais claramente o contexto histórico do conto: “Em 9 de janeiro de 1881, havia sido aprovada a lei Saraiva, que, numa tentativa de sanear o sistema representativo do Império, ao mesmo tempo estabelecia eleições diretas e restringia o eleitorado a 1,5 por cento da população” (ASSIS, 2008, p. 146).

Sérgio Buarque de Holanda, em texto clássico sobre o período, analisa com precisão o que estava em jogo na conjuntura histórica que inspirou o conto. O texto de Holanda, fruto de pesquisa histórica lastreada em fontes primárias, é quase um retrato *a posteriori* do que está, em forma de alegoria, no conto, o que aponta, mais uma vez, para o fato de que o texto machadiano colheu seus dados na história brasileira do período. Este ponto ficará claro quando da análise mais próxima do texto de Machado. A narrativa de Holanda a seguir citada trata dos momentos anteriores à Lei Saraiva (esta, datada de 09 de janeiro de 1881), momento em que o governo tentava aprovar regras que excluiriam grande parte da população brasileira do direito ao voto. O momento da argumentação foi retirado do Livro IV, Tomo II, do texto de Sérgio Buarque, cujo título é *Da “Constituinte Constituída” à Lei Saraiva*. Apresenta o historiador o que veio da pena e da boca de dois liberais que se posicionavam contra o projeto do governo, o qual redundou, após, na Lei Saraiva. O excerto resume bem os anseios em jogo no período e o nervo que será exposto por Machado, posteriormente – o conto foi publicado pela primeira vez em 20 de agosto de 1822 na *Gazeta de Notícias*. Escreve Buarque de Holanda:

A resposta já fora dada por José Bonifácio e é mais uma vez dada, agora, por Joaquim Nabuco. Pois não é dos iletrados e analfabetos – da “massa inconsciente” ou inerte, como diziam os apologistas do Governo – que procediam os vícios nas eleições, era dos “emboladores” de chapa, dos manipuladores, dos cabalistas, dos

calígrafos. E era, em última análise, dos candidatos e, melhor, dos Deputados, dos Senadores, dos Ministros, quer dizer, das classes superiores. Mais escandaloso do que manter o voto dos analfabetos era julgar que esses mesmos analfabetos, que não podem escrever, seriam os culpados pelas atas falsas, e era querer crer que lhes cabia o crime das qualificações fraudulentas, das duplicatas imaginárias e das apurações indecorosas (HOLANDA, 2005, p. 245-246).

Se Machado de Assis apontou seu feixe de luz literário a questões-chave do país, o conto e sua lição transcendem o episódio da conjuntura histórica de fundo. E, de fato, a leitura do conto é, sob a forma da alegoria, a descrição acima indicada por Sérgio Buarque de Holanda como suma do espírito do período histórico em questão.

Entretanto, o conto parece apontar para certa estrutura do país; para além da conjuntura, portanto. Não que se queira, com este raciocínio, contrariar o que disse Machado de Assis sobre o que ele mesmo escreveu. Trata-se de argumento outro, a saber, certas condições estruturais do país que talvez não tenham mudado e para as quais o foco de compreensão do escritor estava muito bem apontado. Veja-se que o enredo do conto, na alegoria proposta, como será assinalado em detalhes a seguir, estabelece uma república criada pelas aranhas e na qual as leis, por mais que mudem para evitar fraudes, sempre são violadas. O que sugere a questão: que características, que fatores são definidores de uma sociedade e de um Estado em que as leis são desrespeitadas a todo momento? E mais: a lei é modificada para evitar precisamente a fraude. Porém, não obstante, continua a ser fraudada. Que tipo de sociedade é esta? Evidentemente Machado de Assis fala, por meio da alegoria, do Brasil, e não literalmente de uma república de aranhas. Chega a dizer, com finíssima ironia, em uma das passagens mais ricas do conto, a qual expressa certa cultura que implode qualquer possibilidade de respeito à

norma geral, universal e abstrata: “Infelizmente, senhores, o comentário [no sentido de interpretação] da lei é a eterna malícia” (ASSIS, 2012, p. 205). Possível lição introdutória aos cursos de direito, que teria tanto valor hoje como outrora.

A seguir, este artigo traçará as linhas gerais do conto para, após, propor uma leitura, pela lente espinosana, da sociedade brasileira, igualmente retratada por Machado. A questão de fundo a ser trabalhada é a seguinte, a saber, o que faz que uma sociedade, por sua cultura política, ou por sua má fundação, impossibilite a instituição da lei como parâmetro geral e abstrato de conduta de seus membros? Parece ser este um tema central do conto. A sociedade brasileira, por certos traços culturais, ou por sua má fundação, não seria capaz de gerar o respeito à lei e, portanto, ter maturidade política suficiente que a levasse à estabilidade, à segurança e à paz. Outro lado da mesma moeda, também fundamental, retratado por Buarque de Holanda, é o de que a lei sempre foi confeccionada pelos fraudadores mais vis, estes sim “os culpados pelas atas falsas”, pelo “crime das qualificações fraudulentas, das duplicatas imaginárias e das apurações indecorosas” (HOLANDA, 2005, p. 246). Os vícios nas eleições não eram atributo do povo, mas [d]“os “emboladores” de chapa, dos manipuladores, dos cabalistas, dos calígrafos.” E era, ao fim, “dos candidatos, [...] dos Deputados, dos Senadores, dos Ministros” (HOLANDA, 2005, p. 246). O recado machadiano parece ainda ecoar, tem ares de atualidade. A seguir, uma ou duas palavras acerca do enredo.

O conto se inicia com a fala do Cônego Vargas. Ele é o narrador em terceira pessoa que se dirige a um auditório para mostrar sua descoberta, não tão recente, mas que a conjuntura levou à necessidade de explicitação. O subtítulo do conto, aliás, é “Conferência do Cônego Vargas”, que vem entre parênteses. O Cônego é um padre secular que

faz parte de uma assembleia de certa congregação ou ordem religiosa, afirmam os dicionários. Mas outro sentido, por extensão, e pejorativo, também registrado pelos dicionários, é o do indivíduo que “leva boa vida” (MICHAELIS, 2018).

O tom do Cônego Vargas é todo beletrista, de uma retórica vazia, repleta de formas linguísticas que nada têm de científicas. Atesta à plateia que sua descoberta não é recente, e que careceria de mais experimentações, razão pela qual não a divulgara ainda. Porém, como o *Globo* noticiou que um sábio inglês “descobriu a linguagem fônica dos insetos” (ASSIS, 2012, p. 196), o Cônego ficou temeroso de ser colocado em segundo lugar, quando seria, de fato, o primeiro a ter feito a descoberta. Assim, decidiu, dada esta específica conjuntura, expor sua descoberta. Dirige-se ao auditório citando Darwin, Büchner (médico e filósofo materialista alemão), ainda que, ao final desse movimento, alegue não concordar com qualquer espécie de tese materialista. Mais um jogo retórico vazio do Cônego.

Revela, então, o grande ponto de sua descoberta: “Sim, senhores, descobri uma espécie araneida que dispõe do uso da fala; coligi alguns, depois muitos dos novos articulados, e organizei-os socialmente” (ASSIS, 2012, p. 199).

Para fazê-las sociais, revela seu método: “Duas forças serviram principalmente à empresa de as congregar: – o emprego da língua delas, desde que pude discerni-la um pouco, e o sentimento de terror que lhes infundi” (ASSIS, 2012, p. 200). É como se o Cônego fosse uma espécie de Deus para as aranhas, dada sua estatura, suas vestes, etc. Há, com efeito, toda uma antropomorfização irônica das aranhas e do mundo que o Cônego Vargas a elas atribui. Interessante pensar nos traços de “rea-

lismo fantástico” (termo aqui usado como uma espécie de anacronismo controlado, visto que a criação do conceito é bem posterior ao conto e a Machado) presentes neste conto e em outros do mesmo *Papéis avulsos*, bem como, igualmente, em outras obras de Machado. O objetivo, é claro, é servir à alegoria, que quer exatamente fazer o deslocamento, pela via da literatura, para ser lente a fazer ver a realidade da sociedade brasileira.

O próximo passo, segundo Vargas, seria, após associá-las, “dar-lhes um governo idôneo” (ASSIS, 2012, p. 200). Pois aqui começam os infrutíferos ensaios. O alvo de Machado é a sociedade brasileira e sua incapacidade de vir a ter um Estado, ter um governo, ser uma sociedade com segurança e paz. Tudo gira em torno do incerto como regra, como pano de fundo, elasticidade que inocula e desestabiliza a certeza que deveria ser criada pela política em seu processo de confecção de leis.

Quanto aos regimes, entre o existente, o novo, e o não mais utilizado, o Cônego deliberou por este último. Recuperou a antiga organização da cidade de Veneza que, por ter durado em torno de mil anos, de meados do século IX até 1797, foi alcunhada *Sereníssima República*. Não se tratava de uma república democrática, mas oligárquica⁴. Por conseguinte, retrato fiel de um país que Machado desejava retratar pela alegoria, exceto por ser o Brasil um império (uma monarquia constitucional), oligárquico é certo, mas não uma república. A ênfase é na tese de que apenas alguns poucos tomavam as rédeas do país; uma oligarquia, portanto. Ademais, país com uma Constituição escrita e, outra, tácita, como precisamente atesta Holanda: “Difícilmente se podem compreender os traços dominantes da política imperial sem ter em conta a pre-

4 Conferir nota 8, de John Gledson, em ASSIS, 2012, p. 200.

sença de uma Constituição ‘não escrita’ que, com a complacência dos dois partidos, se sobrepõe em geral à Carta de 24 e ao mesmo tempo vai solapá-la” (HOLANDA, 2005, p. 29). A fraude, desse modo, pode-se dizer com fundamento no historiador, constituía a estrutura do regime.

De volta ao conto. Um dos motivos da escolha, afirma o Cônego, era o modelo de eleição da antiga Veneza, que usava um saco e bolas com os nomes dos nobres que, sorteados anualmente em certo número, seriam desde então aptos às carreiras públicas. O Cônego justifica sua escolha pelo método eleitoral pouco próximo do sufrágio com os argumentos a seguir indicados, que depois cairão por terra, dadas as práticas pouquíssimo ortodoxas das aranhas para uma república. Afirma sobre o sistema: “Ele exclui os desvarios da paixão, os desazos da inépcia, o congresso da corrupção e da cobiça” (ASSIS, 2012, p. 201). Além disso, as aranhas poderiam facilmente, afirma o narrador, confeccionar os sacos em que as bolas seriam colocadas, exímias fiadoras que são.

Para dizer que a Sereníssima República das aranhas não chegou à perfeição, após a proposta aceita, faz referência aos utopistas Campanella e Tomas Morus. Assim, Machado de Assis mostra que, por não haver os cidadãos ideais das repúblicas modelo, não se poderia chegar ao mesmo resultado que tais repúblicas obtiveram. O autor parece apontar para a inexistência de matéria própria à confecção do projeto político intentado. Se o sistema das bolas e sorteio parecia ideal para estabelecer a razão como “guia” político, sem a indevida influência das paixões, da corrupção, das ambições, tal qual nas utopias de More e Campanella, o fato é que o método não foi suficiente.

O modelo de Veneza, adaptado pelo Cônego às aranhas, consistia na confecção do saco pelas aranhas escolhidas, “dez damas principais”

(ASSIS, 2012, p. 202), que recebiam o título de “mães da república, além de outros privilégios e foros” (ASSIS, 2012, p. 202). Veja-se a fina ironia machadiana na passagem. Afinal, por serem as damas postas em função tão nobre, fariam jus a privilégios e foros. Diferenciavam-se, o que mostra que o privilégio era desejado pelas aranhas da jovem república mais do que o bem comum dos iguais e do Estado. O fracasso do projeto já estava desenhado em seu fundamento.

Afirma o Cônego que o processo eleitoral é simples. As bolas recebem os nomes dos candidatos. São escritas pelo oficial público. No dia da eleição, colocam-se as bolas no saco e, depois, são retiradas pelo oficial das extrações até alcançar o número dos passíveis de serem eleitos (ASSIS, 2012, p. 202). Este procedimento, afirma o autor, serviria ao provimento de todos os cargos. A partir deste modelo, simples, todo tipo de fraude foi realizada. Primeira: teriam entrado no saco duas bolas com o nome do mesmo candidato. A solução foi mudar o tamanho do saco após a assembleia verificar “a exatidão da denúncia” (ASSIS, 2012, p. 203). Antes com três polegadas de largura, passaria a ter duas. E Machado conclui, com a verve irônica peculiar: “limitando-se a capacidade do saco, restringia-se o espaço à fraude, era o mesmo que suprimi-la” (ASSIS, 2012, p. 203).

A seqüência do conto mostra que a solução legal não levou ao fim das fraudes. Na eleição seguinte, um dos candidatos não foi inscrito na competente bola. Não se sabe, afirma o Cônego, se por intenção do oficial ou mero descuido. A assembleia entendeu que se tratou apenas de um fenômeno psicológico, a distração do oficial, após este dizer que sim, não se lembrava de ter visto o candidato, mas que não era impossível que o candidato tivesse dado a ele, oficial, o nome. Por distração, não o colocou na bola. A assembleia assim entendeu: fenômeno psíquico;

nem intenção de fraudar, nem descuido, mas distração. Por conseguinte, muda-se novamente a lei, com o objetivo de evitar “exclusões odiosas” (ASSIS, 2012, p. 203). O saco passa a ter novamente três polegadas.

O absurdo chega ao paroxismo na sequência do conto. Não apenas pelo absurdo mesmo de aranhas não terem escrúpulos, ou os terem, mas de serem o retrato fiel de uma elite política, ou talvez de um povo, que Machado queria mostrar. Com a volta do saco de três polegadas, mudança da lei, esperava o Cônego que tudo voltasse à normalidade. Porém, com a morte do primeiro magistrado, houve a necessidade de nova eleição. Três candidatos se apresentaram, mas Machado diz que “só dois importantes” (ASSIS, 2012, p. 203). O critério para que sejam considerados importantes se revela uma enorme ironia do narrador. De fato, Hazeroth e Magog eram os chefes dos partidos retilíneo e curvilíneo. O escritor brinca com o fato de as aranhas tecerem geometricamente suas teias para mostrar que, no fundo, todos os partidos se equivalem em seu vazio de propostas. Retrato da situação na ocasião, para a qual Sérgio Buarque de Holanda chama a atenção em várias passagens de sua obra sobre o Império e que pode ser resumida em alguns excertos: “Nem se podia imaginar que pudesse ser faccioso quem não achava diferença entre um saquarema e um ‘luzia’ no poder” (HOLANDA, 2005, p. 33). Ou, de modo mais claro:

Um dos efeitos da acre contenda travada em 1871 sobre o projeto emancipador de Rio Branco tinha sido notoriamente o enfraquecimento, que não cessará de aumentar até o advento da República, da linha divisória entre os partidos. Se em outros tempos não era fácil distinguir claramente um saquarema [conservador] de um luzia [liberal], havia em todo caso algum esforço mais ou menos sério para que os princípios professados mostrassem coerência com as denominações adotadas, e isso era particularmente sensível quando cada partido estava fora do poder (HOLANDA, 2005, p. 287).

De volta ao conto. A razão dos nomes dos partidos, explica o Cônego, é o fato de que algumas aranhas advogam ser correto confeccionar as teias com fios retos (partido retilíneo), ao passo que as outras defendem que devem ser curvos (partido curvilíneo). Daí deriva um terceiro partido, misto, que entende que devem ser tecidas com fios de ambas as naturezas, chamado retocurvilíneo. Mas não para aí a divisão, uma vez que existe ainda o partido antirretocurvilíneo, que almejava que as teias fossem feitas de ar, obra “transparente e leve” (ASSIS, 2012, p. 204). O desacordo continua quanto ao simbolismo da linha curva e da linha reta, fundamento dos partidos. Como o desacordo é máximo, uns compreendendo uma série de sentidos aos termos que os outros pensam ser o exato contrário, tudo se resume na seguinte passagem: “O quarto [partido] limita-se a negar tudo” (ASSIS, 2012, p. 204).

Ora, afirma o Cônego, nem Hazeroth nem Magog foram eleitos, mas o terceiro quase anônimo, descrito como “um argentário ambicioso, político obscuro, que subiu logo à poltrona ducal, com espanto geral da república” (ASSIS, 2012, p. 204). Qual a razão? As bolas em que figuravam os nomes de ambos foram extraídas do saco, porém foram inutilizadas, “a do primeiro por faltar a primeira letra do nome, a do segundo por lhe faltar a última” (ASSIS, 2012, p. 204). Houve uma devassa, que concluiu que o oficial das inscrições intencionalmente “viciara a ortografia dos nomes” (ASSIS, 2012, p. 204). O oficial confessou o delito, que, segundo o Cônego, seria meramente literário, por se tratar de uma elipse. Assim, novamente, decidiu-se rever a lei.

A mudança legislativa consistia em fazer um saco através do qual os nomes inscritos nas bolas pudessem ser lidos por todos, candidatos inclusos. O Cônego então pronuncia a frase que bem resume, na república das aranhas (no Brasil), umas das estruturas que alimenta a fraude

– ou, em outra interpretação possível, ao menos descreve este estado de coisas: “Infelizmente, senhores, o comentário da lei é a eterna malícia” (ASSIS, 2012, p. 205). A atualidade da síntese reverbera nos tempos atuais, o que pode apontar para uma história de longa duração que forma o caldo fundante dos sistemas legais que desde então existiram. Machado, com sua sensibilidade artística, captou precisamente este veio da cultura e da sociedade brasileiras.

Pois a astúcia de um certo Nabiga, em conchavo com o oficial das extrações, afirma o Cônego, põe por terra mais esta tentativa de evitar a violação da lei. De fato, Nabiga, de olho no oficial, só aquiesceu quando a bola extraída foi a sua.

Nova mudança proposta, com a restauração do tecido espesso anterior. Com um adendo, entretanto. Para evitar o problema das elipses, antes causador de fraude, a assembleia “decretou a validação das bolas cuja inscrição estivesse incorreta, uma vez que cinco pessoas jurassem ser o nome inscrito o próprio nome do candidato” (ASSIS, 2012, p. 205).

Novamente a cultura da fraude, introjetada na Sereníssima República, mostrou suas garras afiadas. Deu-se o uso da criatividade no momento em que se tratava de eleger um coletor de rendas públicas. Havia, entre os candidatos, um de nome Caneca e outro de nome Nebraska. A bola extraída, faltando a última letra, foi a de Nebraska. Cinco testemunhas, nos termos da última alteração legal, atestaram se tratar do único Nebraska da república. Tudo parecia certo, quando Caneca peticionou ao juiz alegando ser o seu nome, não o de Nebraska, aquele constante da bola extraída.

Para provar a tese jurídica, afirma o Cônego, “Veio então um grande filólogo, – talvez o primeiro da república –, além de bom meta-

físico, e não vulgar matemático, – o qual provou a coisa nestes termos: [...]” (ASSIS, 2012, p. 205).

A argumentação do filólogo, metafísico e matemático é uma espécie de aula de exegese jurídica que flerta com o risível, mas sem perder a seriedade argumentativa na forma. Os títulos do intérprete – filólogo, metafísico, matemático – é que lhe dão a autoridade. Autoridade do “advogado”, do medalhão; em outros termos, vale o argumento de autoridade, nunca a autoridade do argumento – lembrando palavras do enredo de *Teoria do Medalhão*, conto presente no mesmo *Papéis avulsos*, e que explicita certa mentalidade que constitui o tecido social brasileiro até os dias atuais. Machado parece querer mostrar, em outra chave, na linha do que fizeram tempos depois Kafka e Murilo Rubião, a narração do absurdo como se normal fosse. Ou seja, emprega-se a linguagem da normalidade para narrar o absolutamente anormal⁵.

Por meio de manobras argumentativas, malabarismos hermenêuticos, o filólogo contratado por Caneca prova que o nome Nebraska, cuja última letra faltava, na verdade era o nome de Caneca. Utiliza-se o filólogo, defensor de Caneca, da fonética à metafísica para o alcance do resultado, para provar sua tese⁶.

5 Afirma Carlos Drummond de Andrade acerca do modo de escrita de Murilo Rubião - modo que, eis uma hipótese, já estava presente em alguns contos e romances de Machado de Assis: “E por mais absurdas que sejam as novas relações estabelecidas por v. entre as coisas do homem, a verdade é que elas não são mais absurdas do que as condições de vida normal, controlada pela razão: eis a lição amarga que se tira de sua sátira, tão poética e tão rica de invenção” (DRUMMOND DE ANDRADE, 2016, p. 36).

6 Houve ministro dos STF, não muito tempo atrás, que usou a expressão “salto triplo carpado hermenêutico” para atacar a interpretação de um colega. A frase foi pronunciada pelo então ministro Carlos Ayres Brito acerca de interpretação sobre a Lei da Ficha Limpa emitida pelo seu então colega, Ministro Cezar Peluso, em sessão de 22

Após o fato, narra o Cônego, muitas foram as alterações legislativas, todas, tal qual as anteriores, burladas pela criatividade dos fraudadores, empenhados em que a *Sereníssima República* das aranhas fosse apenas um nome sem qualquer sentido real. De modo que, narra o Conego ao final do conto, tudo corre de acordo com o conselho de “um dos mais circunspectos cidadãos da minha república, Erasmus⁷, cujo último discurso sinto não poder dar-vos integralmente” (ASSIS, 2012, p. 206-207). E qual o conselho? Encarregado de dar às dez damas, que confeccionam os sacos das bolas, a última resolução legislativa, Erasmus conta a elas a fábula de Penélope, que “fazia e desfazia a famosa teia, à espera do esposo Ulisses” (ASSIS, 2012, p. 207). E, por fim, afirma Erasmus: “ – Vós sois [as mães da república, as dez damas] a Penélope da nossa república, disse ele ao terminar; [...]. Refazei o saco, amigas minhas [...], até que Ulisses, cansado de dar às pernas, venha tomar entre nós o lugar que lhe cabe. Ulisses é a Sapiência” (ASSIS, 2012, p. 207).

de setembro de 2010 no STF. Ayres Brito usou os termos da ginástica olímpica (duplo twist carpado, saldo que Daiane dos Santos realizara) e os trouxe para descrever o que, segundo ele, era uma manobra do colega para defender a tese da inconstitucionalidade da Lei da Ficha Limpa, tema que estava em pauta na ocasião. Bem recentemente, para mostrar a atualidade da frase do conto – “Infelizmente, senhores, o comentário da lei é a eterna malícia” (p. 205) –, Joaquim Falcão escreveu artigo defendendo a ideia de que não há apenas um Supremo Tribunal Federal, mas quinze: cada ministro, cada câmara, etc., instâncias que jogam com argumentos e pressões de bastidores para engavetar decisões, manobrar o tempo a favor da tese que se defende, etc. Tudo isso, segundo o autor, em desfavor da celeridade e da segurança jurídica. O Tribunal da última decisão transmuta-se, assim, em instância de enorme instabilidade, ao sabor de conjunturas, muitas vezes pessoais. Conferir (FALCÃO, 2018). Suma do argumento: “O Supremo tem 11 ministros, uma presidência, duas turmas e um plenário. São muitos supremos. Inicialmente seriam 11: os 11 ministros. Mas na verdade são mais. São 15 instâncias decisórias diferentes. Basta contar. São 15 Supremos.” O vai e vem decisório das cortes e demais instâncias do judiciário também atesta a atualidade da passagem.

7 A referência é ao humanista Erasmo de Roterdã.

O conto finda ceticamente, apontando a falta de algo fundamental à república das aranhas: a Sapiência. Uma hipótese de leitura pode ser a de que Machado, aqui, flerta com a utopia – ou seja, deixa de apostar nas instituições, visto que todas foram burladas na alegoria tal qual o eram no seu país, e afirma que apenas a Sapiência, com “S” maiúsculo, poderia dar cabo dos fraudadores. Uma mentalidade que corta a república das aranhas é que deveria ser reformada, e apenas o seria com bons, probos cidadãos. Esta é uma interpretação plausível, mas que, defender-se-á a seguir, não esgota o sentido do conto. Isso porque a Sapiência, a que se refere a aranha Erasmus, pode ser uma institucionalidade que dê cabo da fraude como mentalidade que opera precisamente para subverter a lei. Por outra, a Sapiência poderia ser a boa fundação da república, aquela capaz de fazer civis os homens, pois, como afirma Espinosa, “os homens não nascem civis, fazem-se” (ESPINOSA, 2009, CAP. V, 2, p. 44).

UMA INTERPRETAÇÃO ESPINOSANA DO TEMA DO CONTO

A seguir, a proposta é movimentar algumas passagens do *Tratado político* para que se somem a uma interpretação do conto. É ver, pela via filosófica, o que Machado, pela via literária, explicita acerca da política e de seus impasses. Nesse sentido tanto a filosofia política quanto a literatura apontariam, cada qual com seu discurso, a um mesmo problema de fundo, que seria próprio de certas sociedades e que as tornaria avessas à instituição de leis com vistas à segurança e à paz.

Uma passagem do *Tratado político* (TP) pode servir de lente teórica à interpretação do tema do conto de Machado de Assis:

Qual seja, porém, a melhor situação para cada estado⁸, conhece-se facilmente a partir da finalidade do estado civil, que não é nenhuma outra senão a paz e a segurança de vida, pelo que o melhor estado é aquele onde os homens passam a vida em concórdia e onde os direitos se conservam inviolados. É, com efeito, certo que as revoltas, as guerras e o desprezo ou violação das leis não são de imputar tanto à malícia dos súditos quanto à má situação do estado. Porque os homens não nascem civis, fazem-se. Além disso, os afetos naturais humanos são em toda a parte os mesmos. Assim, se numa cidade reina mais a malícia e se cometem mais pecados do que noutra, é seguro que isso nasce de essa cidade não providenciar o bastante pela concórdia nem instituir os direitos com suficiente prudência e, conseqüentemente, não manter o direito de cidade absoluto. Porque um estado civil que não elimine as causas das revoltas, onde há continuamente que reinar a guerra e onde, finalmente, as leis são com frequência violadas, não difere muito do próprio estado natural, onde cada um vive consoante o seu engenho, com grande perigo de vida. (ESPINOSA, 2009, CAP. V, 2, p. 43-44).

Alguns conceitos-chave da filosofia política espinosana estão presentes neste pequeno excerto. A passagem se encontra no segundo parágrafo de um capítulo chave do *Tratado político*, a saber, o V, pois é nele que Espinosa expõe “o fim último e mais elevado que uma sociedade pode ter em vista” (ESPINOSA, 2009, p. 3; Carta do autor a um amigo). Após, tratará de um a um – monarquia, aristocracia, democracia –, deixando inacabada a análise no capítulo XI, momento em que desenvolveria as teses acerca do estado democrático.

8 *Imperium* é comumente traduzido por estado. Diogo Pires Aurélio, nas traduções que elaborou, ora utilizadas – conferir Referências –, opta por este termo, com ‘e’ minúsculo. O argumento é o de que “tal como acontece no original latino, redige-se ‘estado’ com minúscula, entre outras razões porque o contrário poderia sugerir a plena autonomização do conceito, a qual não se verifica no texto.” (ESPINOSA, 2009, nota 4, p. 03).

Antes do capítulo v, algumas ideias gerais foram expostas, como a crítica aos desenhos de cidade que flertam com a utopia, logo no capítulo I – bem como a compreensão do homem como afetivo e movido pelos afetos –, a definição do direito natural como potência, no capítulo II, o III como momento em que trata dos direitos dos poderes soberanos e o IV, entre outros pontos, dos limites dos poderes soberanos.

O primeiro movimento do parágrafo citado, que se localiza no capítulo v, indica que o critério para definir a melhor situação de qualquer estado é medir isto pela finalidade de qualquer deles, pelos objetivos que almejam. Tais finalidades são a paz e a segurança. A paz, para Espinosa, não é ausência de guerra, como propõe Hobbes⁹, mas fortaleza de ânimo dos súditos-cidadãos, como o autor indica em passagem seguinte à citada (ESPINOSA, 2009, CAP. V, 4, p. 44-45). Ou seja, fortaleza de ânimo é o mesmo que potência dos cidadãos em exercício.

A segurança, por sua vez, é um afeto, conceituado na *Ética III*. Deriva da esperança, que assim é definida: “A Esperança é a Alegria inconstante originada da ideia de uma coisa futura ou passada de cuja ocorrência até certo ponto duvidamos” (ESPINOSA, 2015, E III, Def. dos afetos 12, p. 347). A *securitas*, afeto derivado da esperança, Espinosa define como uma alegria “originada da ideia de uma coisa futura ou passada

9 Afirma Hobbes, em tese combatida por Espinosa: “[...] durante o período em que os homens vivem sem um poder comum capaz de os manter a todos em respeito, eles se encontram naquela condição a que se chama guerra; [...] pois a guerra não consiste apenas na batalha, [...] mas naquele lapso de tempo durante o qual a vontade de travar batalha é suficientemente conhecida. [...] a natureza da guerra não consiste na luta real, mas na conhecida disposição para tal, durante todo o tempo em que não há garantia do contrário. Todo o tempo restante é de paz” (HOBBS, 1997, p. 109).

da qual foi suprimida a causa de duvidar” (ESPINOSA, 2015, E III, Def. dos afetos 14, p. 347).

Portanto, o excerto aponta, em seu primeiro movimento, para dois pontos centrais, a saber, a finalidade do estado é a paz, compreendida como fortaleza de ânimo, bem como a segurança, um afeto de alegria, mais estável que a esperança e dele derivado. A segurança de vida é, nesse sentido, um afeto experimentado pelo *conatus* – esforço de cada coisa para perseverar em seu ser –, esforço este que, por razões ontológicas que não serão aqui aprofundadas, constitui os homens. De maneira mais precisa: os homens são este esforço.

Daí decorre a conclusão espinosana na sequência do excerto citado: o melhor estado é aquele em que os homens, que são esforço para perseverar em seu ser, “passam a vida em concórdia e onde os direitos se conservam inviolados” (ESPINOSA, 2009, CAP. V, 2, p. 44). Há, pois, neste estado em que há paz e segurança, a disseminação, na duração, entre os homens, da *securitas* como alegria que é experienciada com mais frequência. Este é o estado de ânimos fortalecidos nos súditos-cidadãos, e esta é a definição de paz para Espinosa: súditos-cidadãos com a garantia do exercício da potência, mas de tal modo que os demais cidadãos também experienciem esta potência individualmente e coletivamente. Segurança e paz não são, portanto, abstrações, mas vivências dos súditos-cidadãos como exercício de suas potências por meio de um afeto alegre estável experimentado com larga frequência na cidade.

A má situação do estado, tema que vem logo a seguir no excerto, decorre da não existência de paz e *securitas*. É a situação descrita na passagem seguinte: “É, com efeito, certo que as revoltas, as guerras e o desprezo ou violação das leis não são de imputar tanto à malícia dos

súditos quanto à má situação do estado. Porque os homens não nascem civis, fazem-se” (ESPINOSA, 2009, CAP. V, 2. p. 44), ou seja, revoltas, guerras, violação das leis, tudo é decorrência da má instituição do estado, uma vez que as instituições, a depender dos afetos que geram, tornam os homens cumpridores de leis ou violadores de leis.

Por exemplo, ao tratar dos limites ao poder soberano, no *Tratado político*, Espinosa afirma que há limites afetivos naturais ao que pode fazer quem detém o poder de editar e executar as leis. Escreve:

Com efeito, para aqueles ou aquele que detém o estado, é tão impossível correr ébrio ou nu com rameiras pelas praças, fazer de palhaço, violar ou desprezar abertamente as leis por ele próprias e, com isso, conservar a majestade, como é impossível ser e não ser ao mesmo tempo. Assassinar e espoliar súditos, raptar virgens e coisas semelhantes convertem o medo em indignação e, por consequência, convertem o estado civil em estado de hostilidade (ESPINOSA, 2009, CAP. IV, 4, p. 39).

Portanto, é necessário que a institucionalidade do estado, desde sua fundação primeira, seja tal que faça dos homens civis. Cria-se um imaginário de respeito às leis e criam-se leis que são respeitadas pelos seus criadores e executores. Só assim o campo afetivo da segurança será instituído e mantido, bem como a paz como potência dos súditos será real, não virtualidade ou opinião, como afirma o autor em outro momento do mesmo *Tratado*. Trata-se da passagem em que diz: “e como um sozinho em vão se esforçaria por precaver-se de todos, segue-se que o direito natural do homem, enquanto é determinado pela potência de cada um e é de cada um, é nulo e consiste mais numa opinião que numa realidade, porquanto não há nenhuma garantia de o manter” (ESPINOSA, 2009, CAP. II, 15 p.19).

Retomando o fio do excerto objeto de análise, Espinosa é enfático em atribuir as rebeliões, guerras e violações de leis antes à má instituição do estado que à malícia dos súditos. Do mesmo modo, um estado em que as leis são respeitadas também será resultado de boas instituições, isto é, que fazem dos cidadãos civis – fazem que se tornem civis (ESPINOSA, 2009, CAP. V, 3, p. 44). No excerto citado, na sequência do raciocínio, o autor afirma que:

Além disso, os afetos naturais humanos são em toda a parte os mesmos. Assim, se numa cidade reina mais a malícia e se cometem mais pecados do que noutra, é seguro que isso nasce de essa cidade não providenciar o bastante pela concórdia nem instituir os direitos com suficiente prudência e, conseqüentemente, não manter o direito de cidade absoluto (ESPINOSA, 2009, CAP. V, 2 p. 44).

Importa frisar que o conceito de pecado, em Espinosa, tem o sentido estabelecido na *Ética IV*. Significa, precisamente, violação das leis (ESPINOSA, 2015, E IV, P. 37, esc. 2, p. 435-439). Isso implica, diz o excerto, que a cidade não foi capaz de criar instituições que levassem à razão de ser da cidade, paz e segurança, no sentido atribuído aos termos na análise acima realizada. Em outros termos, paz como potência de cada súdito, exercício pleno de vida, o que só se configura existindo de modo espreado, vivenciado, o afeto alegre da segurança, entre outros mais da alegria derivados. Nas palavras do autor, trata-se “[d] a vida humana, a qual não se define só pela circulação do sangue” (ESPINOSA, 2009, CAP. V, 5., p. 45). Por isso não é casual que Espinosa use a todo momento o termo afeto nos trechos analisados e em outros do *Tratado Político*.

Espinosa, por fim, conclui, no último movimento da passagem sob análise: “Porque um estado civil que não elimine as causas das revoltas, onde há continuamente que reccer a guerra e onde, finalmente,

as leis são com frequência violadas, não difere muito do próprio estado natural, onde cada um vive consoante o seu engenho, com grande perigo de vida” (ESPINOSA, 2009, CAP. V, 2 p. 43-44).

Portanto, a falta da vivência do afeto segurança, de sua presença na vida cotidiana dos súditos-cidadãos, e a conseqüente inexistência de paz, implica o surgimento de revoltas, guerras e, igualmente, leis que são violadas com frequência. Ora, afirma Espinosa, eis um estado com nome de estado, mas com características de estado de natureza, uma vez que “não difere muito do próprio estado natural” (ESPINOSA, 2009, CAP. V, 2, p. 44). Neste estado, cada qual vive consoante seu engenho.

Difícil não recordar, aqui, de passagem de *Raízes do Brasil*, na qual Sérgio Buarque de Holanda afirma que “em terra onde todos são Barões não é possível acordo coletivo durável, a não ser por uma força exterior respeitável e temida” (HOLANDA, 1995, p. 32).

CONCLUSÃO: ALGUMAS IDEIAS COMUNS AO CONTO E À FILOSOFIA ESPINOSANA

Esta é uma lição espinosana, que, na interpretação proposta neste artigo, explicita a mesma conclusão do conto de Machado de Assis. A Sapiência poderia ser vista, no fecho do conto, como a falta de virtude privada por parte dos legisladores, que projetam sempre, seus desejos para a violação sistemática das leis, e mesmo para a confecção de leis que já vêm ao mundo social introjetadas pela fraude, ou abertas, de modo tácito, a elas. Porém, outra leitura do conto, talvez mais sutil e mais próxima da lição espinosana, seja a de que a Sapiência tenha a equivalência de um arcabouço institucional que não existe na república das aranhas –

vale dizer, no Brasil de Machado de Assis e, talvez, no atual. Pois, de fato, a estrutura das leis confeccionadas pelas aranhas refletia um estado de coisas, uma mentalidade já forjada para a fraude. A lei já estava aberta à violação; foi, de certa forma, feita para trazer nela mesma a brecha que a destruiria enquanto cimento social. Somente os escombros dela mesma já estariam na sua estrutura, não a ideia de unir a sociedade para a paz e a segurança de vida dos cidadãos. A falta da Sapiência, neste caso, seria a falta de uma boa fundação do estado nominado pelo Cônego Vargas de *Sereníssima República*. Uma bela ironia de Machado, a explicitar, pela via da alegoria, sua percepção da situação política do país.

Se o estado cujas leis são constantemente violadas “não difere muito do próprio estado natural” (ESPINOSA, 2009, CAP. V, 2, p. 44), o que pensar de uma república que, nas palavras de Sérgio Buarque de Holanda, ao analisar o período histórico que inspirou o conto de Machado, em passagem citada na Introdução deste artigo, tem as características lá apontadas?

Pode-se levantar, por fim, a partir do *pince-nez* literário de Machado de Assis, ou da lente teórica de Espinosa, a seguinte questão: qual é a medida do estado de natureza que ainda atravessa as instituições desta *Sereníssima República*? Afinal, talvez mais explicitamente que outrora, nunca soaram tão adequadas as palavras do Cônego Vargas, as quais sumariam o espírito da república das aranhas, verdadeiro estado natural com outro nome: “Infelizmente, senhores, o comentário da lei é a eterna malícia” (ASSIS, 2012, p. 205).

THE LENS AND THE *PINCE-NEZ*: MACHADO DE ASSIS,
SPINOZA AND THE POLITICAL CULTURE IN BRAZIL

ABSTRACT: In *A Sereníssima República*, Machado de Assis shows, through allegory, some fundamental problems of the Brazilian political system. A kind of culture of fraud would be present in the behaviors of spiders (these act as citizens of the republic, in the allegory proposed in the story), which would make it impossible to implement the law and the institution of peace and *securitas*. Sérgio Buarque de Holanda, analyzing the period in which the tale took place indicates by means of primary sources the same problems that Machado de Assis pointed out in the tale. Lastly, some Spinoza's political concepts are used to show that an *imperium* in which laws are constantly violated is not far from the state of nature, with great danger of death for the citizens. Is this the case of the republic of the tale and of Brazil nowadays?

KEYWORDS: Spinoza, Machado de Assis, Sérgio Buarque de Holanda, state of nature, affects, politics.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ASSIS, M. (2008). *50 Contos de Machado de Assis*. São Paulo: Companhia das Letras.

_____. (2009). *A poesia completa de Machado de Assis*. São Paulo: Nankin/Edusp.

_____. (2012). "A sereníssima república". In: ASSIS, M. *Papéis avulsos*. São Paulo: Companhia das Letras.

BONADIA, F. (2014). "O soneto "Spinoza" de Machado de Assis". In: GRASSET, B. N. A.; FRAGOSO, E. A. R.; ITOZAKU, E. E. M.; GUIMARAENS, F.; ROCHA, M. (org.). *Spinoza e as Américas*, Vol. 1, Rio de Janeiro/Fortaleza: ed. UECE.

- DRUMMOND DE ANDRADE, C. (2016). “Carta a Murilo Rubião”. In: *Suplemento: Murilo Rubião – O Centenário do Mágico*. Belo Horizonte: Secretaria de Estado de Cultura de MG, Ed. Especial.
- ESPINOSA, B. (2003). *Tratado Teológico-político*. Tradução, introdução e notas de Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Martins Fontes.
- _____. (2009). *Tratado político*. Tradução, introdução e notas de Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Martins Fontes.
- _____. (2008). *Ética*. Tradução de Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica.
- _____. (2015). *Ética*. Tradução do Grupo de Estudos Espinosanos. São Paulo: Edusp.
- ESTADO DE MINAS GERAIS (2016). *Suplemento: Murilo Rubião – O Centenário do Mágico*. Belo Horizonte: Secretaria de Estado de Cultura de MG, Ed. Especial.
- FALCÃO, J. (2018). *As eternidades temporais da corte*. Disponível em: <http://joaquimfalcao.com.br/documents/576?q=>. Acesso: 03 JUL 2018.
- GLEDSON, J. (2012). “Prefácio”. In: ASSIS, M. *Papéis avulsos*. São Paulo: Companhia das Letras.
- HOBBS. (1997). *Leviatã ou matéria, forma e poder de um Estado Eclesiástico e Civil*. Tradução de João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. (Coleção *Os Pensadores*). São Paulo: Abril Cultural.
- HOLANDA, S.B. (1995). *Raízes do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras.
- _____. (2005). *História Geral da Civilização Brasileira* [Tomo II: o Brasil Monárquico. Vol. 7. Do império à República]. Rio de Janeiro: ed. Bertrand Brasil.
- MICHAELIS (2018). Disponível em: <http://michaelis.uol.com.br/busca?r=0&f=&t=&palavra=C%C3%B4nego>. Acesso: 04 OUT 2018.
- RUBIÃO, M. (2016). *Obra Completa*. São Paulo: Cia. das Letras.

EL INFINITO FÁUSTICO: SPINOZA Y GOETHE EN LA CONCIENCIA DE LA MODERNIDAD

Víctor Manuel Pineda Santoyo,
Professor, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo,
Morélia, México
vm62@gmail.com

RESUMO: Este ensaio tem como objetivo examinar a relação entre Spinoza e Goethe no contexto das implicações do conceito de infinito na cultura moderna. Como ele vai da metafísica especulativa mais radical para o reino da poesia dramática? Enquanto para o filósofo o conceito de infinito é a pedra angular da construção da “definição real de Deus”, para o poeta é uma das portas da experiência, da vida, do poder e da recuperação da juventude. Este ensaio tem como objetivo expor os acordos e discordâncias entre uma filosofia que define o diabo entre seres imaginários e uma poesia que coloca o ser demoníaco no centro da mitologia moderna. Fausto é um mito da razão instrumental, da vontade de Domínio, uma visão do mal e também da salvação ativa da humanidade.

PALAVRAS-CHAVE: infinito, panteísmo, mal, liberdade, necessidade, virtude.

“Pero los espíritus dignos de calar en lo hondo,
ponen confianza infinita en lo infinito”
(*Fausto*, Jardín de recreo)

I. PASIONES Y DEMONOLOGÍA

La obra de Spinoza expresa la tentativa de demostración más radical de la existencia de Dios y, de manera no menos enfática, de la refutación de la existencia del diablo¹. El sello de su obra se reconoce de inmediato en la primera cuestión y, aunque su perspectiva es claramente diferenciable del resto de los llamados “argumentos ontológicos”, en razón del segundo tópico, inaugura una especie de “argumento antiontológico” que cumplía con una tarea indispensable en la historia del pensamiento: la refutación de aquello que expresa la negación y, más aún, el rechazo de un sustrato funesto de la superstición. El elenco formulado contra el fanatismo religioso forma parte de un programa ilustrado de su filosofía que se empeñaba en encontrar causas inmanentes que explicaran la presencia del mal, o de lo malo, en el orden de las cosas. Pero la geometrización del estudio de las pasiones (entender a los afectos como si fueran el punto y la línea) no aspiraba a eliminarlas sino a comprenderlas: con aquellas inclinaciones nos abrimos paso en la voluntad de vivir, la perseverancia en el ser como una disposición de la que gozan sabios

1 *Ética*, parte 1, definiciones, axiomas y proposiciones 1-10. Este bloque de argumentos procede de la siguiente manera: sostiene que todos los atributos o formas de perfección son concebibles para un ser infinitamente infinito y establece el absurdo de su contrario. De aquí se sigue, según Spinoza, que todo lo que está constituido por infinitos atributos existe necesariamente. El *Tratado Breve* (Capítulo xxv, 1-4) argumenta de la siguiente manera: el diablo expresa la ausencia de toda forma de perfección y un ser que no tiene ninguna cualidad es imposible que exista. Cf. SPINOZA, B. (2000); SPINOZA, B. (1990).

e ignorantes, los viejos y los jóvenes, los que han aplazado al placer y los que se adhieren inmediatamente a sus frutos. Euclides servía más a la elucidación que a la prédica pastoral. La afirmación de aquello que expresa la perfección absoluta le permitía fundar una empresa especulativa de gran alcance, pues si Dios se muestra inteligible, las cosas que existen bajo el manto de sus infinitos atributos lo son también. El ángel imperfecto se sitúa en las antípodas, la inconcebibilidad, el imperio de la imaginación, el vacío funesto: el diablo es un pobre diablo, conceptualmente hablando. En la cima intelectual del spinozismo está Dios, en la cima de la superstición está el procurador del mal. Así como Dios es un concepto que tiene una potencia deductiva inagotable, el diablo es un manantial seco en el que solo aúllan las criaturas de la imaginación. Orientada hacia la destrucción de los fundamentos de la ficción del mal, su filosofía combatió enfáticamente la concepción de la voluntad como atributo de un Dios revelado y el antropomorfismo que ampara a todos nuestros prejuicios sobre el bien y el mal (SPINOZA, 2000, EI, Apéndice). No conocemos otra preocupación semejante en la historia de la filosofía. ¿Para qué refutar la existencia del diablo y para qué demostrar la de Dios? La cuestión parece, por lo menos hoy, una delicadeza que solamente pueden disfrutar los amantes de los argumentos extravagantes. Sin embargo, detrás de los nombres de Dios y el diablo hay mucho más que un juego metafísico: se trata de un asunto que ha sido el centro de los debates de muchos episodios centrales en la historia de la cultura, la disputa por el bien y el mal al margen de las religiones reveladas. La *Ética* es un libro secular, una empresa de naturalización de la representación del mundo (SPINOZA, 2000, EI, P 8, Escolio 2, a y b; asimismo, P 29-36). ¿Podemos darle esta misma calificación al *Fausto*? Tal vez sin proponérselo, Goethe cierra un ciclo abierto por Lutero, la obsesión por lo demoníaco, la incertidumbre sobre la salvación, la radicalidad del pecado.

Se toma en serio la provocación del monje cismático: *peccafortiter*². Fausto encarna la más voluptuosa fórmula de la invocación de no andarse con medias tintas a la hora de ceder a las tentaciones. La parte maldita queda emplazada como uno de los extremos hacia los que la voluntad se mueve, pues la experiencia radical del mal es la prueba verdadera de la religiosidad³. *Angostas son las puertas de la gracia* GOETHE, J. W. (1991, Escena Primera)⁴, pero tal parece que el demonio las ensancha más.

Así como Spinoza ha sido identificado como el “hombre ebrio de Dios” por uno de los grandes poetas del romanticismo ¿Goethe sería *Einteufeltrunkener Mensch*, si se nos permite hacer una paráfrasis de Novalis? La modernidad no podía convivir con ese lenguaje de corte teológico y, sin embargo, tanto Spinoza como Goethe son dos héroes intelectuales en más de un aspecto⁵. Se les debe haber transformado la

2 Salvar a la fe, por encima de las obras, llevó a Lutero a hacer esta rehabilitación del pecado: *peccafortiter, sed credafortiter*. Mientras se tenga fe, las acciones no cuentan demasiado. Pensemos lo siguiente: Fausto puede ser el pecador más radical, pero, si conserva la fe por encima de todo, se podría liberar de su destino infernal, como finalmente ocurre. El carácter luterano de Fausto radica en que, habiendo cometido toda clase de faltas, acaba por ser perdonado por su autor. La famosa carta a Melanchton en la que se plantea esta absolución del pecado está situada en las antípodas del sentido spinoziano de la virtud, pues la reducción de la religión a la práctica de la justicia y de la caridad vuelven a Spinoza más cercano a Mateo que a Pablo y, por tanto, alejado de Lutero. Para Spinoza, las virtudes se traducen en obras, no en creencias.

3 Seguimos aquí la tesis de Ioan Couliano (1987, p. 209). Ahí se sostiene que la mayor expresión de la época de la Reforma fue el mito de Fausto y su imagen de la mujer y la naturaleza como naturalmente pecaminosas.

4 A esta edición nos remitiremos a lo largo de este ensayo. *Las angostas puertas de la gracia*, que tanta angustia procura a la religiosidad reformista, en Goethe, parecen espaciosas avenidas.

5 Dilthey le pone fecha al primer encuentro de Goethe con la filosofía de Spinoza: el año de 1784 (cf. DILTHEY, 2007, p. 363) Aunque sostiene que ya hay un panteísmo confeso del poeta antes de conocer a Spinoza, su lectura radicaliza un cosmos ya de

gramática del bien y del mal. Con Dios se declaraba un compromiso de comprensión del orden total de la naturaleza, un entusiasmo radical en el que la razón acopiaba fuerzas para comprender todo, una visión del mundo en el que el hombre solo ocupa un puesto subalterno, el desplazamiento del orden moral y político a una zona gobernada por la razón. ¿Y el diablo? ¿Para qué diablos volver al diablo? Esa es la pregunta que le reservamos a Goethe, sobre todo después de que Spinoza ha declarado a las pasiones más originarias como *causas eficientes* de todo nuestro impulso por vivir y al mal lo ha reducido a la condición de *causa deficiente*⁶. No hay objeto misterioso ni en el orden del bien y mucho menos en el del mal, pero Goethe parecía obstinado en volver a los temas que la Ilustración había introducido bajo la alfombra. Sería injusto señalar que lo hizo para proclamar una especie de teodicea paranoica, la que busca en el mal la justificación de un régimen de creencias señalando la abundancia de las ofertas de placer desplegadas por sus procuradores; en realidad Goethe lo hizo con un toque de ironía, determinado a darle a las pasiones una bula absolutoria. “La imaginación es la loca de la casa”, decía Malebranche (2006, p. 80-81)⁷. Sin embargo, también las pasiones formaban parte de los familiares impresentables, porque a ellas se les atribuía una relación inmediata con los pecados. En lo sucesivo, estarán

por sí agitado.

6 Existir consiste en desplegar dos cosas, padecer causas o actuar como agente de causas. La deficiencia, es decir, la falta de eficiencia, es adjudicable a todo aquello que no existe, todo aquello que es inexpressivo. El mal es ausencia de expresión. Cf. SPINOZA, 2000, EI, axiomas 4 y 5.

7 En realidad, Malebranche no es el primero en sentenciar de esa manera a la imaginación. Varios doctores de la Iglesia ya la habían reprobado. Sin embargo, sí es el primero en darle este significado: la imaginación es una fuente del error y también del pecado. La correlación imaginación-pecado es enfatizada por las teodiceas que nacieron para combatir a la filosofía de Spinoza.

asociadas a todo lo que representa un apetito con el cual la vida satisface su hambre y su sed con frutos prohibidos, la fantasía de la eterna juventud, el poder ilimitado, el conocimiento puesto al servicio de la curiosidad de la serpiente (GOETHE, 1991, Escena III, Cuarto de estudio). La ruptura de los límites impuestos por la moral eclesiástica sufrió esta fisura desde diversos frentes: la filosofía, la literatura y la agitación romántica admitían ya nuevos invitados. Goethe descubre un nuevo jardín de las delicias, pero lo hace al margen de cualquier intención moralizante; el diablo no logra el cometido de tener el alma del que se ha gastado la vida en toda clase de placeres, porque el alma no puede venderse ni ser objeto de ninguna clase de contrato porque es escatológicamente intransferible. El alma es lo que se asoma al abismo de la experiencia, no lo que queda después del arrepentimiento. Se trata de una parodia de Dios, el diablo y sus vicarios, las delicias de la capitulación ante las pasiones más incendiarias, pero también de una parodia del contractualismo, el centro conceptual del programa político de la Ilustración: el alma es inalienable, incluso para aquellos que han cometido las faltas más extremas. El deseo siempre permanece bajo el ingobernable estado de naturaleza y, por tanto, no hay contrato que honre la fuerza de la pasión: esa es la invectiva goethiana contra la Revolución francesa. Más aún, el deseo mismo hace de Fausto una criatura degradada en el estado de naturaleza en el sentido de *bestia cupidissima rerum novarum*⁸.

8 La expresión es de Max Scheler (1974, p. 72).

II. LA JARDINERÍA Y LA CONQUISTA DEL INFINITO

La cosmología del filósofo hace sentir la gravedad del universo en el orden de los acontecimientos, pero no traslada esta visión hacia el orden de las cosas del alma, pues la filosofía de Spinoza lo es de la salvación, en el mismo sentido que la literatura de Goethe lo es de la condenación⁹. ¿Cómo cosechar gozo y libertad de la áspera necesidad? Esa es una de las maravillas intelectuales del spinozismo celebradas por Goethe. La libertad se resuelve en salvación, pero antes transita por aquel camino atestado de los rigores que padece un ser finito. Esa salvación no tiene nada de ultraterreno y es más bien el resultado de una acción por la cual el alma se explica por sí misma al Universo. Gozo y libertad: una muestra el estado de la salvación y la otra es el valor que explica los motivos para pensar y vivir con los otros. El gozo y la libertad goethinanas no rinden cuentas al orden de las causas naturales sino a la voluntad de vivir. No es una casualidad que las épocas más devotas de la libertad siempre acaben por llamar a escena al diablo, acompañadas de una especie de escrúpulo cartesiano, pues a menudo nos hacen recordar que el error es lo que fundamenta la libertad, no la virtud (DESCARTES, 1973, p. 90)¹⁰. El genio maligno se mueve en esa zona de ideas confusas

9 Ese es el sentido de *Ética*, libro quinto, p36, Esc.; también del Escolio de la proposición 42 del mismo libro. Aquí la idea de sumo bien no se puede entender sino como salvación. En Goethe, la teodicea misma es una escenificación de la tentación del mal: la condena es una separación de la fuente original (GOETHE, 1991, Escena II, En el cielo).

10 Cartesianamente, Goethe hace decir estas palabras al personaje identificado como el Canciller: “Por eso queman en las hogueras al ateo, porque tales discursos son sumamente peligrosos. La Naturaleza es el pecado, el espíritu es el demonio, y entre los dos engendraron la duda”. *Fausto*, Primera Parte, Escena II. Las metonimias de la duda como algo demoníaco están presentes en la filosofía cartesiana; en cambio, en la filosofía de Spinoza (*Ética*, libro 2, p48), carecen de todo sentido: la hipótesis de un demonio que engaña no cabe en una filosofía que niega a la voluntad entendida como

y de representaciones complejas; sólo el conocimiento atenúa la compleja influencia del error y del mal porque escapa hacia las cosas simples. Una representación clara y distinta puede ofrecerse al entendimiento, pero no a la voluntad, porque ésta se mueve en el terreno en que todo lo que representa está envuelto en la confusión; una tiene un territorio restringido, la otra goza de la temible amplitud del horizonte, las representaciones claras acotan el mundo, la voluntad lo expande. El grado de nuestra libertad es inversamente proporcional al de nuestra certidumbre, consiste en la posibilidad de tropezar con la abyección, tener apetitos que no se comprenden, gozar más allá de los límites de la claridad, desgarrarse en la insociable sociabilidad. Esa libertad está encarnada en las entidades colectivas como los pueblos, las cofradías o los colegios, pero también está concebida para darle a los individuos certeza sobre los objetos, pero incertidumbre en la acción. Es ahí donde Mefistófeles sale al mundo a pasear su perro y a ofrecer sus servicios; la soberanía absoluta sobre la acción sólo puede ser garantizada por un poder en que el deseo llega hasta donde llega su poder y viceversa. En Spinoza la correlación entre potencia de actuar y potencia de pensar está encarnada en Dios; en Goethe, en el diablo. Pide algo, y te será concedido. Después, témele, porque el deseo que no conquista sus *desiderata* sin acción y virtud huele a azufre¹¹.

facultad absoluta.

11 Tanto Spinoza como Goethe son filósofos de la acción: la *Ética* consagra al gozo como ese síntoma del poder y la actividad (parte tercera, p 57, Esc. a); en el *Fausto* la salvación es una conquista del esfuerzo (Parte II, Acto v). El activismo es la nueva forma de atacar a la moral de la pasividad y de la humildad claramente atribuida por ambos a la religión de los rebaños.

El infinito romántico es la atracción por los abismos, tanto físicos como morales. La mirada al fondo es la que se posa en esos despeñaderos que tanto gustan a la pintura romántica, pero también se trata de aquellos en los que se agita una materia moral turbulenta. Mirar con confianza el fondo de las cosas consiste en reconocerlas como expresión del infinito: el amor, la cólera, la belleza, el arte, la religión, el pensamiento, la santidad y la maldad que asisten a la vida forman ese horizonte abierto, el jardín desde el que se descubren las especies negadas de felicidad. Fausto pasa del estudio gris al vergel policromado. En el infinito residen los matices de todos los mundos posibles, ahí esperan las reservas de vida que nunca se han probado. *Nintimur in vetitum*: esa podría ser la máxima del profesor que nunca había tenido la curiosidad de asomarse a la vida y que, súbitamente, descubre que la ha desperdiciado, que no ha hecho otra cosa que cultivar cosas irrelevantes, como la verdad, que no ha conocido las mieles del dinero, el amor y el poder. Algunas de las escenas del *Fausto* están emplazadas en jardines. Por ejemplo, en el jardín de Martha se consuma la seducción de Gretchen y se le develan al antiguo profesor pasiones y ambiciones. Spengler ha hecho notar algo que los griegos no tenían jardines dignos de consideración¹². ¿Por qué sería importante saber que los griegos no tenían jardines? ¿Experimentar la soledad en el infinito demanda un paseo por Postdamo Versalles? El surgimiento del espíritu fáustico es contemporáneo de la jardinería, del descubrimiento del panorama. La ausencia del color azul en la plástica

12 ¿Quién dice que el ecologismo no puede ser profesado por el pensamiento ultra-conservador? Spengler, O., *Der Untergang des Abendlandes*, Beck, München, p. 317. La confrontación del mundo griego con el mundo germánico es un tópico persistente del historicismo alemán. De Hegel a Spengler busca darle al mundo germánico una dignidad que, por lo menos, iguale a la de los griegos: “lo fáustico” es esa impronta de superioridad dada a Occidente.

griega da la licencia para afirmar que, en la medida en que es el color del horizonte, los griegos se sentían incómodos frente a su vastedad: ahí reside el no ser y una indeterminación siniestra e impensable. Se trataba de un concepto inimaginable en un cosmos organizado en función de ciclos cerrados. Pero el punto no era alzar los ojos al cielo sino darle un significado: el infinito es el paisaje agitado, el atelier turbulento de la naturaleza, una tormenta amenazante. Spengler no está solo en esta clase de opiniones, pues Kant deseó incluir la jardinería en el catálogo de las bellas artes y, horticultura aparte, concibió un concepto que puede entenderse como categoría fáustica, por lo menos en un punto: lo sublime es una experiencia del espacio que se transmuta en experiencia afectiva, la turbulencia y la agitación moral como condición de esta transfiguración (KANT, 1977, p. 230)¹³. El infinito no es una zona de confort, sino una caja de pandora. ¿Hay temas protorománticos en la filosofía kantiana? Sin duda, como también los había en la filosofía de Spinoza. El tema del infinito se convirtió en la época de la cultura romántica en un concepto que explicaba la religión – la religión es el sentimiento de ser criatura, una relación inconmensurable entre lo infinito y lo finito – el paisaje como experiencia concreta del infinito, el egotismo o la ironía como actitudes dirigidas hacia la construcción del yo en un proceso siempre inconcluso. Mientras que Spinoza quería algunas riendas para las pasiones, Goethe quería soltarlas fuera del corral, o del jardín, para que se

13 Kant asimila la jardinería a la pintura “aunque expone sus formas corporalmente, parece extraño”. Se trata del único filósofo coetáneo del que Goethe formula un elogio entusiasta, por ejemplo, de sus ideas sobre la retórica. Pero es en el terreno de las artes plásticas donde lo censura. El aire, la tierra, la luz y la sombra tienen la gratitud de las “finalidades sin fin”, pero esa idea no seduce a un maestro que ha reflexionado largamente sobre el color.

reconocieran en el paisaje¹⁴. La pasión es el combustible del infinito y en ella nace un fuego que determina el apego más radical a la vida, la paradoja de desear e impedir que se realice el deseo: *y a este fuego en que me abraso lo llamo infinito, eterno por toda la eternidad, ¿será acaso una mentira diabólica?* (GOETHE, 1991, Primera Parte, Escena XI). El suicidio del joven Werther brota de la consumación de un deseo ardiente pero que, al realizarse, se agota. La literatura de Goethe ve al deseo como un infinito sin reposo, un cielo abierto mientras no se realicen: la desgracia de la realización de lo que se anhela es la tragedia de la acción. La acción dramática ya había conocido el proceso de conversión del héroe en otro, un proceso por el cual el héroe pierde su punto de partida. Goethe le da a la categoría de acción la posibilidad de contradecir al origen, pero también la posibilidad de desplazarse hasta la parte maldita, la acción como libre desplazamiento por el jardín de las delicias. Los ideales tienen un no sé qué de suspiro y lejanía. Así como los de la Ilustración determinados por el entusiasmo, los del romanticismo son movidos por la desolación: lo ideal se revela bajo la forma de una *elegía*, duelo por la ausencia de cosas perfectas, un régimen sentimental mortificado. Sentimental es toda relación conflictiva entre lo ideal y la realidad, el resultado de un contraste desastroso, oposición nostálgica de un tiempo paradisiaco y un presente lánguido. La subjetividad proclama un cetro copernicano y se lo impone a la realidad; en esa empresa se pueden reconocer todas

14 La quinta parte de la *Ética* enfatiza esta búsqueda; las pasiones son el pulso de la vida, pero también una forma de tiranía de la “naturaleza común” que agita al cuerpo y al alma en diversas direcciones (segunda parte, p. 9-31). En cambio, Goethe se aleja aquí de Spinoza, a favor de Rousseau: las pasiones son lo que hace que la vida sea recuperada. Mefistófeles le ofrece a Fausto ser un Microcosmos, o como se dice ahora, “ser un hombre a la carta”. Le ofrece juventud y cálculo, flema y pasión, ánimo y astucia (Escena IV, Primera parte).

las formas de filosofía alemana que forman la atmósfera intelectual en la que se compone *Fausto*, solo que para unos lo ideal tiene una forma de perfección posible y para otros la ya conquistada por generaciones más afortunadas. La poesía hace de la disonancia una experiencia de ese desgarramiento. No podemos decir que Goethe creyera ingenuamente en el pasado glorioso, es decir, la relación que establece la voluntad con la perfección futura, pues lo ideal ya ha sido conquistado por la edad de oro. ¿Qué hacer con el más triste eco de nuestros antepasados? Un tradicionalismo pasivo no cabe en una cultura que reivindica para la voluntad nuevos poderes. Para Goethe la tradición ya no es una viuda que vive de sus rentas, pues el vínculo con el pasado no radica en la simple restauración que soñaban los conservadores. Reconquistar el impulso de la tradición es modelizar al presente con la ejemplaridad de los fundadores de la gran cultura. Lo particular no tiene cabida en la era de la razón. Para Goethe, el modelo de virtud está encarnada en un sujeto activo, pero triste; para Spinoza, lo está en un sujeto activo y alegre. Esta forma de historicismo está lejos de la obra de Spinoza y de todos aquellos filósofos que, a nombre de la razón, se lanzaron a la búsqueda de lo universal y lo necesario en la naturaleza humana y en el conocimiento. A los particularismos los funda la cultura y al consenso de lo nacional lo fundan los libros míticos.

¿Tiene razón Heine en llamar al *Fausto* la *Biblia secular de los alemanes*? (HEINE, 2007, p. 86.) No creemos que la relación de los alemanes con este libro sea la misma que la que tenían los griegos frente a la *Ilíada*, un libro que explicara las cosas del mar, del cielo y de la tierra, un compendio de teología, arte de la guerra, manual de las costumbres al que habría que ceñirse para reconocerse en la tradición. En todo caso, se trata de un libro que expresa a la cultura nacional, y acaso ese es el sig-

nificado que quiso darle Heine, pues el romanticismo introdujo la idea de identificar a los grandes libros con las culturas nacionales. Desde ese punto de vista, todos los libros clásicos juegan el papel de Biblia secular, un instrumento para articular la voluntad de una cultura. El romanticismo redefinió el significado de los libros en el contexto de la formación de esas unidades culturales formadas en torno a una lengua y a una tradición. Más allá de la religión y de los libros sagrados, hay elementos que aportan la mitología necesaria para darle significado a la vida de una comunidad. La hagiografía cristiana se transmuta en admiración por los genios, las personalidades que, según Kant, le imponen a la naturaleza una ley. Esa imposición a la naturaleza adquiere significado cuando puede gobernar sobre el resto de la humanidad, por vía de la imitación, la simpatía, la admiración y, sobre todo, de la acción. No se trata de mirar pasivamente hacia el cielo perfecto, sino de propiciar un movimiento de la voluntad. Los románticos tiran de los genios para arrastrar a los pueblos hacia su propia redención; este mesianismo cultural pone de cabeza a la religión tradicional, pero inventa la del nacionalismo, la adoración de un pueblo por sí mismo. Comprender la genialidad solamente como un objeto de contemplación sería negar la posibilidad de la acción. Después de Goethe, la cultura ya no radicará solamente en la educación del gusto sino también en su función de pacto de adhesión de las fuerzas, los medios y fines que una comunidad se propone. El culto a un libro forma parte de esa visión de la cultura¹⁵. En sentido opuesto, en Spinoza no hay culto al libro y, mucho menos, culto al autor: despojado de héroes, santos o genios, su *Ética* versa sobre la alegría de vivir, el gozo como un estado de potencia del intelecto, la salvación encabezada por

15 El *Tratado teológico-político* critica la idea de que los judíos son “el pueblo del libro” y todas las expresiones de carácter “etnocéntrico” (Capítulo VII).

la comprensión. Para eso no se ocupa adorar a una nación, a un libro o a un autor¹⁶.

La antípoda del infinito es la sensualidad, un momento en el que una fuerza se consume es el momento luctuoso de los personajes románticos. El infinito de una pasión que aplaza el momento de la carne acaba por ser una forma de ascetismo, una especie de renuncia al apetito más pronunciado, una tentación acariciada pero intensificada por la migración de la carne hacia un continente más lejano. El deseo absoluto es aquel que no se pierde en el camino de la mera tentación, la inclinación que tiene por objeto algo reconocible en el mundo de los fenómenos. Al igual que Kant, Goethe ha colocado al deseo la gravedad de lo *nouménico*. La naturaleza le ofrece a Fausto la posibilidad de probar esto y lo otro, el amor, la magia, el poder, realidades constantes y sonantes en el horizonte de la vida. El infinito es el poliedro de la razón, la pasión, el arte y, sin duda, también de la locura. Sin embargo, su mayor temor es encontrarse agotado de esa fuerza, del estímulo de recorrer evitando al destino; las tentaciones tienen objetos claros, pero el deseo debe mantenerse en su oscura indeterminación. Tener mundo significa la posibilidad de saborear todos los frutos de la tierra sin ninguna limitación: *quiero abarcar con mi espíritu lo más alto y lo más bajo, acumular en mi pecho el bien y el mal en ella (la humanidad)*. El mal carece de misterio porque

16 Sabemos, por la *Correspondencia* de Spinoza, que pensó dejar sin firma a un libro que originalmente denominaba *Filosofía*, pero que finalmente tituló *Ética*, tal y como hoy la conocemos. Lo de no firmar su libro, lo entendemos como parte de una época que perseguía a las ideas, tesis en la que Leo Strauss ha insistido (STRAUSS, 2009, p. 42-47). Pero hay una segunda razón: el carácter antilibresco del racionalismo, la tesis según la cual las ideas le pertenecen a la razón misma y no a los individuos. El culto a los libros y su identificación con las nacionalidades está lejos de una filosofía que cultiva lo universal y lo necesario. La *Ética* es la Biblia secular de la humanidad.

no hay motivos que lo fundamenten, pero, al mismo tiempo, carece de luz para la razón en la medida en que no tiene esencia y cualidad, fundamentos de la formación de ideas. Huérfano de *ratio*, es una esfera que carece de justificación, por lo menos de justificación racional; solamente se ocuparían de la infamia aquellos que son empujados al vacío, el “lugar” donde no hay un orden causal. Un ángel caído puede cumplir su destino en esta ausencia: el diablo es a la gratuidad del mal lo que Dios a la gratuidad del bien. Así se abría el compás de una cultura centrada en la angustia por la salvación hasta las ofertas del mal. Si el diablo visitaba asiduamente a Lutero ¿por qué no tener esa cortesía con Fausto? La cultura alemana estaba destinada a ser aquella que le diera al mito de Fausto un lugar exacto en la economía de la salvación y de la condena-ción¹⁷. El drama es un espacio ocupado por los ruines, los asesinos o los tiranos, pero el apetito eclesiástico de la acción está puesto en aquellos que le han dado la espalda a la vida, los que carecen de pasiones, los que solo han conocido al estudio: Mefistófeles despierta los perros del mal, libera sirenas para los cuales no había oídos suficientemente abiertos, ceba el estro de una fiera que sale de una larga privación. Un caniche que husmea en su desesperación suicida, descifra la especie pascaliana del profesor: *No; no me igualo a los dioses. Harto lo percibo. Me asemejo al gusano que escarba polvo: mientras busca allí el sustento de su vida, le aniquila y sepulta el pie del caminante* (GOETHE, 1991, Primera Parte, Escena Primera). Ser un suburbio de la periferia del mundo, es el punto de partida de su transformación. De gusano a semidiós, Fausto retoña desde la tristeza

17 La angustia por la salvación es una “cosa germánica”. Esta es una de las claves explicativas de *El político y el científico* (WEBER, 1984, p. 69). Max Weber echa mano del espíritu fáustico en su concepción misma de la política (“hacer política es sellar un pacto con el diablo”), tanto como su concepto de salvación (“toda teología es una racionalización intelectual del ‘patrimonio de la salvación’ religioso”).

del color gris y acaba por tomar la dirección de la opulencia y el señoría del deseo, la rampante voluntad de la juventud restaurada. Esta orgía de la voluntad de poder es propia de los que no han conocido las cosas mundanas y, repentinamente, tienen la voracidad y la sed de los que vienen del desierto. La acción dramática demanda un punto de partida a partir del cual se marca una alteración. Si el viejo profesor se asimila a la doctrina de Pascal, el rejuvenecido Fausto convierte a la acción en el medio para dejar de ser el gusano aplastado, para convertirse en el pie del caminante y, más aún, puesto que el deseo fáustico es un deseo de sobrehumanidad, para devenir aquello que su modestia negaba. Lo demoníaco vuelve a ser aquí la pretensión de convertirse en un dios, en hacer que de la voluntad surjan las cosas, que todo salga a pedir de boca, el deseo como medida de la creación. La condición original es aquella en que Fausto se compara con el infinito y se descubre como una nada; pero su fase luciferina no es aquella en que, comparándose con la nada es un infinito. El infinito es un horizonte en el que descubre su ambición de ser una especie de *Übermensch*. La realidad constituida en resistencia es aquella que deja para los seres humanos ordinarios, porque navegar en el infinito requiere de la superación de los obstáculos interpuestos. El mundo hecho a pedir de boca es aquel que carece de la victoria salobre del esfuerzo. El spinozismo posee un sentido de la ética que no está centrado en los privilegios sino en el esfuerzo. Ser modo de una modificación infinita de Dios no puede tomarse como un emblema del humanismo, sino, más bien, se trata de una especie de reconocimiento del campo de acción en el que se las tendrá que ver el alma: para el filósofo el deseo construye una realidad nacida del esfuerzo; para Goethe, el deseo fáustico es una procuraduría de caprichos, una tiranía del instante. La antinomia del *Fausto* puede formularse así: hipostasiar al esfuerzo y la acción, pero, al mismo tiempo, entrapar a

la voluntad, pues ésta se alimenta de obstáculos. Mefistófeles le ofrece a Fausto una vida de *dandi*, no un camino sinuoso. Procurador de anhelos, genio salido de la lámpara de la espontaneidad, abre las vías más rápidas de acceso a ese paraíso inagotable pero terrible. El menos romántico de los personajes de Goethe es este demonio comisario: el deseo prefiere las vías oblicuas. Basta con que truene los dedos para sacar de su chistera el antojo circunstancial de su tutelado. No hay nada más anticlimático para el deseo que todo salga a pedir de boca.

Spinoza explica al mal, pero en su filosofía no hay ningún apetito por ejercerlo. Se resistía a concebir la existencia de un bien o de un mal “en sí”, desvinculados de los acontecimientos que pueden calificarlos en uno o en otro sentido, pero su canon declinó recomendar un recorrido amplio por todas las esferas de la pasión. Mucho antes de que se formulara una tesis sobre la labilidad en la condición humana, Goethe hizo viajar a su personaje por todos los registros en los que puede desplegarse una acción humana. Para éste, el bien y el mal no son dos realidades absolutas sino dos extremos del péndulo de la vida¹⁸. No llega a decir que el intelectualismo es ciego cuando quiere tratar acerca de las pasiones, pero, para hablar de ellas, hay que exponerse a su furor, sus cuernos, sus garras, sus dentelladas. Es ahí donde Goethe le da la espalada a Spinoza. Acumular en el pecho el bien y el mal de la humanidad no consiste en ver la vida desde una celda monástica sino desde la selva misma de la vida. La moral de Spinoza y Goethe no está del lado de los imperativos

18 Y el péndulo de la vida consiste en pasar de la risa al llanto. Abundan las ironías en el Fausto. Muchos pasajes invitan más a la risa que al terror. Sin embargo, estamos en completo acuerdo con George Santaya en el sentido de que “el secreto de lo que hay de serio en la moral de Fausto debe ser buscado en Spinoza, la fuente de todo lo serio en la filosofía de Goethe”. (SANTAYA, 1943, p. 147).

sino de los impulsos. El primero los quiere explicar “como si fueran el punto y la línea”; el segundo hace soportar la vida en todas las mutaciones afectivas que agoten el compás de las pasiones. Sin ellas, la vida perdería todo contacto con la superficie etérea, volátil, poderosa y débil, dulce e infernal de las afecciones. La oscilación de los afectos patentiza el tráfico del alma con las cosas del mundo, éstos agitan el pulso de la carne y hacen pasar al alma de un estado a otro, de la perfección a la imperfección, del amor al desamor, de la calma a la agitación y viceversa. Esa mecánica oscilatoria hace que la vida transite siempre hacia algo¹⁹.

III. EL IMPERIO DE LA VOLUNTAD Y LA ABSOLUCIÓN DE LAS PASIONES

En la mitología de Goethe, Dios y el diablo se reencuentran en un certamen atípico: se disputan las almas de los justos y la vanidad de ganar apuestas no distingue si esta es una tarea sagrada o abyecta. A Mefistófeles no le atrae la idea de ser el amo de Fausto en el infierno; le seduce el hecho de que se trata de un varón clasificado por Dios como intocable, un testimonio de la victoria de su poder corruptor. Ganar *ad maiorem Dei gloria*, ganar *ad maiorem diabolus gloria*, ¡qué más da! El caso es aventajar en la apuesta por las almas. El casino abierto entre el cielo y el infierno es el alimento de la gloria de cada uno de ellos. Fausto y, antes que él, Job, habían sido ejemplo de piedad y devoción por lo que

19 La vida en tránsito es así: “Un afecto, en cuanto se refiere al alma, es una idea con la que el alma afirma una fuerza de existir de su cuerpo mayor o menor que antes” (SPINOZA, 2000, EIV, P7, demostración, p. 190). En cambio, Goethe quiere hacer que la vida de Fausto no se llene de la contingencia y transitividad sino del diseño de atributos (“el señor microcosmos”). Esa aspiración a hacer un microcosmos se despliega en la Escena IV de la primera parte.

nadie dudaría poner el resto de las fichas en la casilla del Seguro Ganador. Pero más sabe el diablo por viejo que por diablo: su carácter de ángel no le ha hecho perder su habilidad para vender bienes ilusorios. “Angelical” es un adjetivo que también se puede aplicar al diablo. El espíritu de la tierra primero llama a complacer a los sentidos antes que a la pureza del alma. De entrada, todos los bienes que ofrece están situados en el lado oscuro de la duración. La inmoralidad de la idea de Dios y de la del diablo forman parte de una época que Leo Strauss identificó con el nihilismo de la modernidad; se construyó con una idea de Dios al margen de la moral y una ficción apocalíptica. Dios ya no era para el autor de un orden moral y, por lo tanto, todo estaba permitido. El diablo, evidentemente, no puede sostener ningún orden moral, pero lo supone. La mitología demonológica requiere de ese orden, de lo contrario, no podría ofertar todas las tentaciones que satisface: poder, dinero, honor y seducción. Mirar al fondo, tener confianza, demasiada confianza, eso es el imperio de lo demoniaco en la visión abierta por Goethe. Los regímenes totalitarios acabarán en agregar nuevos capítulos al mundo fáustico: Hitler y Stalin son sus nuevas figuras. Thomas Mann se atrevió a imaginar en su *Doktor Faustus* un orden impuesto por el diablo, el fascismo entendido como un pacto tácito con las fuerzas del mal²⁰. El

20 Thomas Mann es de la “escuela fáustica de izquierda”, así como Spengler representa el “espíritu fáustico de derecha”, si se me permite esta simplificación. Este libro, particularmente agudo en la crítica del mundo nacional socialista, abre el manantial de lo fáustico para explicar la adopción colectiva del mal. La actualidad misma del mal como elección colectiva está profusamente desplegada en el giro, ya no digamos conservador, sino francamente ultraconservador en muchas naciones del mundo. Cf. *Doktor Faustus*, Edhasa, Madrid, 1986. El pesimismo es notorio, porque lo escribe con la segunda guerra mundial en curso: “La cultura no es otra cosa que la devota y ordenadora, por no decir benéfica, incorporación de lo monstruoso y de lo sombrío en el culto de lo divino” (MANN, 1986, p. 16).

diablo de *El profesor y Margarita* de Bulgakov le reprocha a un intelectual moscovita llamado Berlioz que cuestione la existencia de Dios y la del mismo Cristo²¹. No lo hace por simpatía hacia sus antagonistas sino porque su existencia depende de la de éstos. Asimismo, *Please allow me introduce myself, hope you guess my name...* el mefistofelismo del rock tiene un viejo fundamento gótico y una mirada irónica sobre el casino en que se juega el destino postrero del alma. Los argumentos que ahogan al diablo de la literatura son aquellos en los que el ateísmo juega el papel de Santa Inquisición de los escépticos: el diablo es un epifenómeno de las más sagradas realidades. Nada hace sentir más incómodo a éste que la negación de lo sagrado pues se alimenta de antagonismo. Mann y Bulgakov encontraron la clave irónica para representarlo al margen de la esfera confesional: el diablo funda un imperio con en el que Dios no parece estar dispuesto a combatir. ¿Qué hace el diablo cuando Dios parece demasiado extenuado? Combatir con los vicarios, las Iglesias, los santones, las monjas... es decir, ganar la batalla por la moral. Nadie puede resistir los encantos del mal, ni siquiera aquellos que oficialmente se dedican a combatirlo y, si Mefistófeles lo dice, por algo será: *La Iglesia tiene buen estómago; países enteros se ha tragado ya, y, sin embargo, aún no ha tenido ningún cólico. Solo la Iglesia puede digerir bien lo mal adquirido* (GOETHE, 1991, Primera Parte, Escena IX)²². Bendecir las joyas demoniacas

21 MIJAIL BULGAKOV, (2017), *El maestro y Margarita*, Penguin Random Hause. Escrita a partir de 1937, recoge instantáneas de la Moscú de Stalin, en los momentos álgidos de la colectivización y de una fuerte ofensiva ideológica del nuevo régimen. La novela es realmente dos novelas: en ambas el diablo se empeña en hacerle justicia a Cristo, en una tierra oficialmente atea.

22 Tanto Goethe como Spinoza critican la teatralidad de la Iglesia, aunque el poeta es mucho más incisivo: “un cómico podría dar lecciones a un cura” (Escena primera, acto único). Spinoza expone esta degeneración de la Iglesia en el *Tratado teológico-político*, III (SPINOZA, 1986, p. 66).

con las que Fausto seduce a Margarita es un trámite más del tracto digestivo. Conviene reparar en este elogio de las maravillas gástricas de la Iglesia, porque en ellas está cifrada la victoria del mal. El estómago que todo lo puede tolerar, no discrimina entre toxinas y vitaminas; la buena digestión tiene que incluir a las cosas que provienen de una fuente que carece de santidad. Este metabolismo está cebado fundamentalmente con regalos nacidos de la taumaturgia de Mefistófeles. No es que Goethe sostenga que la Iglesia es la puta de babilonia sino la gran maquinaria digestiva que cosecha todo, los bienes bendecidos por el trabajo o los adquiridos mediante un crimen. Este metabolismo no tiene nada qué ver con las bodas de Canaán, ni con el milagro de la multiplicación de los peces y del pan: el mal queda santificado cuando los intestinos de su sacro metabolismo los purifica. La Iglesia vista por Spinoza es más teatral, fanática e intolerante; no le reprocha la abundancia de los bienes que pone en su mesa (y en sus bancos), sino su decidida contribución a la superstición, un extravío fundamental para la época de la primera Ilustración. La función cultural de la blasfemia sería limitada si se redujera a la religión: se trata de la forma más primitiva de la disidencia. En la historia de las religiones, lo demoniaco encarna la primera forma de desobediencia y disolución de un orden monolítico. No creo que en estos autores exista la mínima intención de blasfemar contra las cosas que para otros son sagradas. La blasfemia no sería nada sin sentido de lo sagrado. En Spinoza se encuentran ya la demanda de disolución de los crímenes de conciencia: con la liberación de la facultad de juzgar sobre las cosas sagradas y profanas dejó de ser una tarea del poder público (SPINOZA, 1986, p. 8, Prefacio). La incorporación de la tolerancia al santuario de los valores modernos le dio a la blasfemia la posibilidad de revolcarse en todos los lodos. Goethe es un beneficiario de esta posibilidad de concebir al mal sin ninguna intención moralizante. Que

Mefistófeles diga *el mal es mi verdadero elemento* (GOETHE, 1991, Primera Parte, Escena III) y que no se encierra ninguna amonestación le abre la posibilidad a la literatura de ser un campo autónomo, una práctica social constituida por fines inmanentes y que no tiene por qué rendirle cuentas a ninguna otra instancia que ella misma, la literatura. Todavía no encontramos un pasaje donde Fausto diga “aparta de mi este cáliz”. Esta capacidad para engullir lo alto y lo bajo muestra una voluntad decidida a afirmarse en sí misma, sin auxiliarse de una clasificación moral de los alimentos; posee el mismo estómago todopoderoso de la Iglesia. Si bien hay un Fausto que se ocupa de piadosas obras públicas, de construcción de grandes vialidades y de servicios que le hacen ganar reputación y honor, su sentido primordial está en la destrucción. Todo lo que toca su ambición acaba por ser reducido a escombros. Si en el nombre está el destino: uno de los atributos de Fausto, después del pacto con Mefistófeles, ya no es la búsqueda de la sabiduría sino algo que le hace honor a su nombre: puño²³. Cuando Fausto ha renegado de todo y de todos, rompe a puñetazos contra la esperanza, la fe y la paciencia. El pacto con el diablo no tiene ninguna semejanza con la literatura de los genios que solamente tienen el papel de satisfacer pequeños deseos. El reposo y la satisfacción de sí mismo son el punto en que le ofrece al diablo que lo colme de cadenas.

23 *Faust*, en alemán, también significa puño. Goethe no solamente toma un mito sino también un nombre con el que se identifica plenamente la acción, el deseo, la guerra, el dominio de la naturaleza, ya sea por la técnica, ya por la magia. Las empresas de Fausto, después de pasar por la ruta de la sensualidad, están dirigidas a saciar un deseo de poder. Pero quien explora al mundo con los puños deja tras de sí destrucción y desolación: “¡Oh dolor! ¡oh dolor! ¡Que haz destrozado el hermoso mundo con puño potente!” (GOETHE, 1991, Primera parte, Escena IV).

Después de Goethe, la aspiración a domesticar a las pasiones queda perdida para siempre y son tratadas como algo que da rasgos de humanidad a quien las padece. Pero, así como se quiso imponer una diversidad de regímenes de la virtud, una tentación tanto del mundo griego como del mundo cristiano, las pasiones cobraron una importancia aristocrática. Hay, por así decirlo, un orden jerárquico de *pasiones cardinales*, en cuyo primerísimo lugar estaría la belleza: *a ti consagro toda fuerza activa, toda pasión; a ti consagro toda adoración y delirio*. A diferencia de sus compañeros de viaje murió demasiado viejo. No conoció la locura, la tuberculosis, el destierro o el desamor como Hölderlin, Büchner, Klopstock o Novalis. Ignoramos si su longevidad es una evidencia de que vivió una vida ordenada y racional. Es el único romántico que sobrevivió a ellas y que vivió para contarlo, pues las pasiones no son una zona reservada a la época de explosión hormonal. Pero la vejez no está exenta de su efecto revitalizador. La misma vida de Goethe es fáustica. ¿Podemos imaginarnos a Goethe leyendo *El Lay de Aristóteles*? La victoria de *eros* sobre *episteme* siempre tiene adeptos ilustres. El Aristóteles imaginado por Henri d'Andeli, es un sabio circunspecto y ya lleno de achaques. Penosamente acompaña a Alejandro en su empresa imperial. El caudillo ha perdido la ambición de encumbrarse hasta el balcón del sol, a causa de Filis, una hermosa cortesana indostánica. Oriente puede esperar. Todos en la corte cuchichean, por lo que el sabio decide reprenderlo. Alejandro cuenta de las amonestaciones del sabio moderado a Filis y ésta decide vengarse: se presenta a Aristóteles con todos sus encantos por delante y lo hace sucumbir de deseo. Se humilla ante su belleza y accede a un capricho que ha llenado un capítulo brillante de la iconología medieval: que Filis lo monte como un cuadrúpedo. Goethe fue el cuadrúpedo de Bettina von Armin, de Ulrike von Lewetzon y otras no menos ilustres amazonas. Si es cierto eso de que las pasiones ayudan

a durar y las pasiones a vivir, Goethe supo magistralmente sostenerse sin abstenerse. No hay nada estoico en su vida y mucho menos en sus personajes. Mientras que el amoralismo spinoziano responde a una visión del mundo, la de la sucesión inexorable de causas y efectos que no responde a otra cosa que la necesidad, a la geometrización de la imagen de la naturaleza, el de Goethe responde exclusivamente a una idea de belleza. Ésta pone a prueba a los principios morales y, de vez en cuando, también se ocupa de humillar al intelecto. Cuando pasión, adoración y delirio incendian la pradera, la filosofía es un casto chisguete. Los filósofos han compartido algunos sacramentos con la Iglesia, la que sea, pero se le derrumban tan expeditivamente como a los monjes de Rabelais o de Boccaccio. La castidad es una falsa prueba de la virtud si no se ha transitado por el jardín de las delicias: basta sentir la suave carne machacando a la montura para olvidarse de la moderación, el conocimiento, la prudencia o cualquier otra cosa que se profese antes de una prueba decisiva²⁴.

IV. NECESIDAD Y LIBERTAD

Un debate fundamental de la generación de Goethe fue el de la relación necesidad-libertad²⁵. La filosofía se decide así a cortar por

24 Si Aristóteles, el sabio de la *aurea mediocritas*, puede sucumbir, cualquiera lo puede hacer. El Aristóteles viejo de D'Andeli es un Protofausto: "Subir hizo Aristóteles a la joven encima y así la transportó...La joven, satisfecha, lo conduce hasta el fondo del vergel" (D'ANDELI, 2011, p.17).

25 El punto de partida de este debate lo constituye la tesis expuesta a partir de la definición 7 de la primera parte de la *Ética*. A partir de esta definición se despliegan los contenidos de la segunda, tercera y cuarta parte. En Goethe, la necesidad forma parte de la conciencia de pertenencia a un cosmos.

lo sano y establece claramente dos reinos incompatibles pero que le ofrecen a la subjetividad horizontes de acción, una ligada al dominio de la naturaleza y otra ligada al dominio de la humanidad por sí misma, la cifra de la libertad. El conocimiento deja de buscarse en la indeterminación del mundo inteligible y la libertad deja de demandar alimento de la experiencia; esta oposición se remite a la relación entre conocimiento y moral, naturaleza y cultura, mundo de hechos y horizonte de mundo, juicio reflexionante y juicio necesario. Esta diversidad de oposiciones ya había pasado por el pensamiento de Spinoza pero elaboró una visión crítica de estas dicotomías, pues en ellas, nos decía el filósofo, se refugia el finalismo y el antropocentrismo, dos enemigos jurados del conocimiento y de la virtud.

¿Cómo se puede elaborar una ética dejando a la libertad en manos de la necesidad? El genio de Spinoza está desplegado en esta respuesta: hay una libertad ilusoria, aquella que se exhibe como una fuente de nuestros deseos, la creencia de que nuestra alma es una causa incondicionada de éstos. En la atmósfera intelectual en la que nace el spinozismo, todavía no estaba madura la reivindicación de la autonomía de los sujetos y, más bien, se tiene el imperativo de comprender las articulaciones necesarias del universo. La crítica está formulada en el contexto de una fuerte denuncia de todos los prejuicios que genera el antropocentrismo, una visión que marcha en sentido contrario a obras de Goethe como *Prometeo*. El *Physiocentrismo*, la preeminencia de la naturaleza misma, ayudó a despejar el camino de una idea falsa de la libertad y acabó por denunciar los falsos privilegios de la humanidad a favor de una ética basada en la actividad que conquista por sí misma, el *conatus* como dispositivo desde el cual se abre paso la virtud. En sentido contrario, la obra de Goethe convierte el mito del titán en una reintroducción

de la dignidad humana como privilegio, como una forma de gracia. En la percepción de la necesidad no hay ni temor ni esperanza, solamente la aceptación de que los acontecimientos ocurren de al margen de nuestra voluntad, el peso de la naturaleza obliga a percibir al mundo al margen del temor sagrado de la imaginación y de una esperanza transmundana. Este determinismo no da tregua a las formas más degeneradas de la religiosidad, las de la superstición. Se ha acusado al spinozismo de seguir de una manera acrítica al estoicismo, la fórmula según la cual la resignación pasiva es una de las consecuencias de esa relación entre necesidad y libertad. Nada más lejano a su pensamiento, porque la aceptación del orden de la naturaleza no implica ni pasividad ni resignación, sino conocimiento adecuado. Ni siquiera frente a la muerte, cosa inevitable, se vuelve hacia la resignación estoica. La acción puede remediar los estragos de la tristeza²⁶. En este punto Spinoza resulta el más incisivo de los filósofos, pues la actividad es una de las conquistas del intelecto, y ésta se despliega en una dirección opuesta a las lágrimas de Epicte-
to. Conocer no es llorar humildemente. Ningún argumento a favor de la libertad puede apelar al recato y a la resignación, la libertad es una virtud, o una condición, que se gana a pulso. La otra cuestión a la que inmediatamente se opondría una visión determinista de universo es la actividad: si todo está dispuesto en un orden que se acepta fatalmente, no habría posibilidad para desplegarla, en la medida en que nada puede cambiar el curso de las cosas. Sin embargo, hay aquí una falsa oposición porque la actividad es un poder que radica en el alma del sujeto, una

26 Así se traduce dramáticamente la potencia de actuar definida por su *Ética*: “podemos redimir al que infatigablemente se esfuerza” (GOETHE, 1991, Parte II, Acto V). La salvación de la que puede hablarse en el plano de la ética consta únicamente de esta disposición hacia lo activo.

zona de la realidad sobre la cual existe la posibilidad de constituir una clase de ideas nacidas de una fuerza desde la cual se reforma al intelecto. Esta es una de las paradojas que Goethe ha comprendido: el spinozismo no renunció ni a la libertad ni a la actividad y, por ello, pudo construir una visión ética del mundo. Sin estos dos elementos esenciales al pensamiento de Goethe, Spinoza no podría haberse incorporado al grupo de precursores que se buscaba para sí. Convertidas en categorías morales, la necesidad acabó por convertirse en una obligación: en el mismo sentido en que la ética y la política apuntan hacia los deberes con los otros, la constitución de la subjetividad está dominada por los deberes hacia sí mismo. La libertad ya no aparece como un episodio de heroicidad que la conquista para siempre, pues la libertad activa consiste en ganarse todos los días sus favores y la conciencia de su vulnerabilidad hará que todos los pueblos la merezcan. El diablo siempre está atrás de la vacilación. La libertad sólo la pueda garantizar la actividad, eso podría ser, sin lugar a dudas, una de las máximas morales del pensamiento de Goethe. Ganarse todos los días el pan de la libertad es lo que evita que los pueblos se vuelvan autocomplacientes, arrogantes, desdeñosos, abúlicos. De acuerdo. ¿Pero quién define qué es el bien de la libertad? ¿Se necesita un caudillo para la moral? Fausto profesa una suerte de bonapartismo que sueña con liberar a la humanidad de sus cadenas, pero restaurando todo aquel orden que lo permitía. El gusto romántico por las figuras ejemplares que guían a los pueblos no deja de lado la tarea de hacer su propia vulgata: *En el principio era la acción.*

La visión determinista del mundo no establecía un régimen especial para ninguna esfera de la realidad, pues la razón se articula con mayor fluidez ahí donde el mundo sobre el cual despliega su poder está ordenado mecánicamente, y, por tanto, el alma no tenía un trato distinto

al que se le dispensa a la realidad corporal. Interponía así un alegato en contra de la libertad absoluta pero vacía. Hacia la época de predominio del idealismo alemán, el último refugio del determinismo fue la teoría del conocimiento: el conocimiento ya no admite que la naturaleza sea un orden absolutamente causal, pero sí admite que los juicios sobre el mundo de los fenómenos requieren de la necesidad. El mundo de la moral ya resulta impensable con esa categoría que solamente Marx logra mantener de pie. Libertad y necesidad son ya dos mundos opuestos e irreconciliables. La libertad cristiana volvió a tener tanta influencia como en sus mejores épocas y, por ello mismo, el diablo volvió a ponerse en circulación. El determinismo con el cual Spinoza acepta que los acontecimientos escapan a la calificación bueno/malo, bello/feo, fasto/nefasto no parece ser plenamente compartido por Goethe. Nada más provocador frente a la filosofía de la Ilustración: la vuelta al diablo está dirigida a la reconstitución de la espigada autoridad del gótico, del misterio, la magia, del espíritu germánico. Ahí donde está en cuestión la salvación o perdición del alma siempre tendrá que reaparecer el tema del libre albedrío. El diablo no sería concebible ahí donde no tiene lugar el vértigo de una libertad absoluta: elegir perderse en los placeres momentáneos supone a un tipo de conciencia que sabe lo que pierde. Por ello, el spinozismo de Goethe no es doctrinario ni se preocupa por mostrar permanentemente su lealtad al credo profesado; intentó servirse de él para construir una visión apasionada de la libertad. ¿Quién dice que la libertad nos lleva indefectiblemente al bien? *Fausto* no pretende ser un tratado de teodicea, pero la ironía no es del todo inadecuada para dar cuenta del significado del mal. La tesis del misterio del mal pertenece a una tradición en la que se tiene que justificar su presencia en el mundo como algo que encierra segundas intenciones. Para Leibniz, Dios acude a los malos y al mal para realizar su reino en la tierra: ellos no son un fin

en sí mismo sino un rodeo de la providencia, una estrategia para sustraer al mundo moral de un orden que corre el riesgo de mecanizarse. Pero esta tesis estaba condenada a la parodia, como todo concepto que se atreve a dar fórmulas demasiado optimistas para explicar problemas tan peliagudos. Voltaire le asestó la estocada más reconocida, Goethe no se quedó rezagado. Los acentos de éste último ponen en cuestión la existencia de un mal provisto por Dios. La *Ética* respondía al mal con una categoría que está plenamente identificada con la tradición democrática, el consenso, pues el mal es lo que nosotros queramos que signifique el mal (SPINOZA, 2000, p 37, EIV, Escolio 2). *Fausto* lleva el problema a todos los impulsos que permiten que la vida tenga un poco de color y sabor: el infinito no es una intuición intelectual sino la cornucopia de las tentaciones. ¿En qué consiste entonces el proclamado spinozismo de Goethe? El tema del infinito que traba al spinozismo con la tradición romántica parece ser un punto de vista digno de explorar, aunque corran por diversos caminos: para Spinoza el infinito se da en una intuición, para los románticos como Goethe, se da en el despliegue de la libertad. Para el primero, es un registro intelectual, para el segundo, una experiencia por el cual el sujeto se autoconstituye. El subjetivismo de la cultura de Weimar, el que forma el espíritu de Goethe, está dirigido hacia la ironía, el arduo proceso de la creación del yo por sí mismo. Desde ese punto de vista, el infinito es un horizonte, no una revelación del intelecto depurado. El espíritu fáustico se despliega a trancas y barrancas. La reivindicación de la actividad forma parte de una época en la que la subjetividad se convierte en el centro de la creación de realidad, el deseo entendido como capacidad de darse objetos. Un filósofo como Fichte encuentra que, para que el yo se autoconstituya permanentemente, requiere de inventarse obstáculos, meterle zancadillas a la subjetividad es abrir motivos para la acción. Si bien en Spinoza ya hay una reivindicación del

principio de actividad y un cuestionamiento de la vía de la humildad, la radicalización de este polo es realizada por Goethe y sus contemporáneos: el activismo es otro componente de lo que podemos llamar espíritu fáustico. No todos los tópicos relacionados con el infinito son criaturas spinozianas. Sería difícil admitir que cada doctrina filosófica tiene consonancia en la poesía y, por ello mismo, que haya una versión poética del spinozismo, del platonismo o de la filosofía crítica. Incluso el caso más afortunado, el de Tito Lucrecio Caro y su relación doctrinaria con el epicureísmo, posee las disonancias necesarias que debe de tener esta relación. La relación entre poesía y filosofía no es la relación entre continente y contenido, sino la relación entre dos amantes ocasionales. Previsiblemente mal avenido como matrimonio, lo mejor de su encuentro es la furtiva y efímera felicidad de su banquete²⁷. No creemos que Goethe se haya propuesto hacer poesía en función de una doctrina; en realidad, hay mucho más que filosofía en su escritura. Escribir en función de un punto de vista es quitar movimiento a los personajes. La relación de Goethe con la filosofía parece mucho menos profunda que la de Lessing y, sin embargo, parece más aguda su asimilación a la acción dramática. Sin embargo, resulta claro que la reivindicación de Spinoza en la época del *Pantheismusstreit* le dio al filósofo una presencia cultural que no necesariamente estaba ligada a su doctrina. El imperativo era ser

27 Le incomoda la filosofía, como contaminación al estilo, en particular al de los escritores alemanes: “Cuanto más cerca están de ciertas escuelas filosóficas, tanto peor escriben” (Goethe, 1991, p.62). Goethe no se siente filósofo, a pesar de tener tratados que muestran un espíritu filosófico, pues “el poeta peca contra la verdad”. La filosofía procura tónicos amargos, amargos como la verdad. Por eso Lucrecio se proponía endulzar su *fármakon*. Ahora bien, el panteísmo de Goethe no es doctrinario sino exploratorio: ama a la naturaleza en la singularidad de cada una de sus criaturas, nunca como pretensión de comprender, como lo haría Spinoza, las leyes necesarias del movimiento y del reposo.

spinozista, una especie de credencial intelectual de la época. Por ello, el cosmos del señor Goethe se parece más al de Giordano Bruno que al de Spinoza: en él tiene cabida el estro, la magia y un horizonte interminable. La magia, por más contradictoria que pueda parecer la expresión, es una parte de la razón instrumental. La aspiración al dominio absoluto de la naturaleza se puede llamar ingeniería o magia. En ello no hay una distinción de naturaleza sino de grado, como diría Cassirer. En este punto, la naturaleza ha dejado de ser un punto de vista sobre las cosas que pueden ser explicadas para convertirse en el objeto de todo aquello que puede ser intervenido por el apetito. En la filosofía de Spinoza no tienen cabida los taumaturgos; en Goethe son los que se ocupan de llenarse los bolsillos de oro. La naturaleza es todo aquello que puede ser explicado y que, por lo tanto, se ha desvelado como un orden en el que la sucesión de causas y efectos no da lugar a lo que su *Ética* denomina *asylum ignorantiae*. Para Fausto, la naturaleza es un polígono industrial, el lugar donde pueden construirse carreteras y explotar minas, el horizonte desde el cual se puede expandir el *Lebensraum*, una ideología profesada mucho antes que se hiciera una doctrina del fascismo, pues el infinito está hecho para la voluntad de expansión. El infinito se desplaza del espíritu copernicano al espíritu del absoluto, es el apetito del espacio dilatado, una especie de cesarismo cosmológico, la expansión de las fronteras.

El diablo nunca duerme; así reza una hipótesis del Quijote sobre la acechanza del mal. Ese desvelo lo atestigua la renovación cíclica del catálogo de pecados que nos proponen las Iglesias, una prueba de que Mefistófeles sigue todavía apostando en el casino y de que Dios no ha acabado por ganar la apuesta. El infierno ya no es lo que era antes, pero en la teodicea de la cultura popular se dice que “no hay mal que por

bien no venga”, con la esperanza de encontrar en el mal una razón. Esta imagen del diablo es, desde luego una paradoja y, más aún, escarnio. Si Goethe hubiese puesto en Dios la avidez de experimentar, no hubiese podido reescribir uno de los mitos fundadores del mundo moderno. El infinito no tiene un contenido moral, es una ausencia de límites. Mientras que el diablo de Dante está demasiado ocupado en administrar su cálida hacienda y rara vez se ocupa de salir de ella, el de Goethe hace proselitismo entre aquellos que parecen lejanos a sus tentaciones. En la literatura medieval esa mitología está relacionada con la escatología, en el mundo moderno reaparece como un alegato a favor de la libertad. La modernidad promete más libertad que felicidad y ésta se mueve en una oscuridad en la que todo lo que se tienta no muestra si está del lado de Dios o del diablo: ella consiste en el acto mismo de tocar, no en ver las credenciales morales de lo tocado. ¿Al panteísmo le viene bien a la filosofía de la subjetividad? Todo parece indicar que no. La razón de esto es que en una filosofía en la que el todo subsume a las realidades finitas, la identidad personal tiende a disolverse. Así, por ejemplo, la salvación en el sentido personal de la palabra queda al margen de un pensamiento que niega al alma un destino postrero. Se niega a darle a la memoria un papel destacado en las funciones superiores del alma. La identidad personal siempre fue una piedra en el zapato para la filosofía panteísta: los individuos encadenados al todo se deben reconocer más en esa totalidad llamada Dios que en esa realidad personal que cultivaba el romanticismo. Lo más próximo a la desarticulación de la realidad personal fue el nacionalismo que profesó la generación romántica: la voluntad de la nación está llamada a subsumir a la voluntad individual. Así, por ejemplo, Fichte entendía que la tarea de la construcción de una nacionalidad tendría que pasar por la limitación de la voluntad individual a favor de un todo cultural moldeado por la educación. La

generación de Goethe adoptó nuevas formas de expresión de Dios en la tierra, de la naturaleza se transitó hacia la historia, del *physiocentrismo* spinoziano se pasó hacia al historicismo, Dios ya no era el fundamento del movimiento y el reposo sino estribo que gobierna el orden moral, si bien el diablo estaba ahí para poner algunos obstáculos. La subjetividad de los modernos nació como una defensa de la indeterminación del contenido moral de la conciencia, para centrarla en sus movimientos. Es la oscuridad mefistofélica de la voluntad la que permite ir de lo tóxico a lo saludable, votar por la derecha y en las siguientes elecciones votar por la izquierda, condenar y absolver, memorizar y olvidar, buscar asideros y tocar los abismos.

THE FAUSTIAN INFINITY – SPINOZA AND GOETHE IN THE CONSCIOUSNESS OF MODERNITY

ABSTRACT: This essay aims to raise the relations between Spinoza and Goethe in the context of the concept of infinity in its implications in modern culture. How does it go from the sphere of the most radically speculative metaphysics to dramatic poetry? While for the philosopher it is the keystone of the construction of the “real definition of God”, for the poet it is one of the doors of invitation to experience, life, power and recovery of youth. This essay equally aims to expose the agreements and disagreements between a philosophy that sets the devil among imaginary beings and a poetry that puts the demonic being in the center of modern mythology. Faust is a myth of instrumental reason, of the will of Dominion, a vision of evil as well as of active salvation of humanity

KEY-WORDS: Infinite, pantheism, evil, freedom, necessity, virtue.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BULGAKOV, M. (2017). *El maestro y Margarita*, Madrid, PenguinRandomHause.
- COULIANO, I. (1987). *Eros and magic in the Renaissance*, University of Chicago Press.
- D´ANDELI, H. (2011). *El lay de Aristóteles*, Auieo editores, México.
- DESCARTES, R. (1973). *Meditaciones Metafísicas*, Cuarta Parte, Aguilar, Buenos Aires.
- DILTHEY, W. (2007). *De Leibniz a Goethe*, FCE, México.
- GOETHE, J. W. (1991). *Conversaciones com Eckerman*, Traducción de Rafael Cansinos Asséns, Editorial Aguilar, México.

- _____. (1991). *Fausto*, Ed. Aguilar, Traducción de Rafael Cansinos Aséns, México.
- HEINE, H. (2007). *La Escuela Romántica*, traducción de Román Setton, Editorial Biblos, Buenos Aires.
- KANT, E. (1977). *Crítica del juicio*, Espasa-Calpe. Madrid.
- MALEBRANCHE, N. (2006). *De la Recherche de la verité*, II, Vrin, Paris.
- MANN, T. (1986). *Doktor Faustus*, Edhasa, Madrid.
- SANTAYANA, G. (1943). *Tres poetas filósofos. Lucrecio, Dante, Goethe*, Losada, Buenos Aires.
- SPENGLER, O. (1980). *Der Untergang des Abendlandes*, Beck, München.
- SPINOZA, B. (2000). *Ética*, traducción de Atilano Domínguez, Trotta, Madrid.
- _____. (1986). *Tratado teológico-político*, Traducción de Atilano Domínguez, Madrid, Alianza.
- _____. (1990). *Tratado Breve*, traducción de Atilano Domínguez, Alianza Editorial, Madrid.
- SCHELER, M. (1974). *La puesta del hombre en el cosmos*, Editorial Losada, Buenos Aires.
- STRAUSS, L. (2009). *La persecución y el arte de escribir*, Amorrortu editores, Buenos Aires.
- WEBER, M. (1984). *El político y el científico*, Alianza editorial, Madrid.

DELEUZE Y EL PROBLEMA DE LA EXPRESIÓN

Julián Ferreyra

Doutor, Universidad de Buenos Aires – CONICET, Buenos Aires,

Argentina

djulianferreyra@gmail.com

RESUMO: Este artículo se propone estudiar la noción de expresión en los dos libros que Deleuze publica en 1968: *Spinoza y el problema de la expresión* y *Diferencia y repetición*. Se trazarán las correspondencias entre las formas de expresión en el primero y los planos ontológicos del segundo, para luego considerar en qué consiste el *renversement* (inversión, destrucción) del spinozismo que Deleuze propone. Se mostrará que este no consiste en invertir el rol del fundamento entre lo Uno y lo múltiple, sino en liberar las formas de expresión del cuádruple cepo de la razón suficiente, y darle a cada una su lógica y potencia propias.

PALAVRAS-CHAVE: Deleuze, Spinoza, Expresión, Inversión, Envolvimiento

Varios estudios recientes han señalado la importancia del concepto de *expresión* en el pensamiento de Gilles Deleuze (1925-1995). El concepto de *expresión* es neurálgico porque permite, en primer lugar, caracterizar la inmanencia: no hay exterioridad entre la expresión y lo expresado como sí, por ejemplo, entre la designación y lo designado. En segundo lugar –y más profundamente– ofrece las herramientas para comprender de qué manera la inmanencia es plenamente compatible con una determinación compleja y rica de lo real, donde es posible distinguir distintos planos con precisas funciones ontológicas. En estas páginas, estudiaremos el concepto de expresión a partir del trabajo comparado de *Diferencia y repetición* y *Spinoza y el problema de la expresión*, los libros que Deleuze publica en forma casi simultánea en 1968, evento filosófico del cual recientemente se ha celebrado el aniversario número 50.¹ Ambas obras se han hecho célebres por motivos distintos: la primera es la exposición más rigurosa de la ontología deleuziana, mientras la segunda ha revolucionado los estudios spinozistas. En estas páginas mostraremos que la recíproca también es verdadera: el libro sobre Spinoza tiene decisiva importancia para comprender la ontología *propriadamente* deleuziana y la obra publicada en las *Presses Universitaires de*

1 Si bien nos concentraremos en estas páginas en los dos libros del '68, el problema de la expresión recorre la obra deleuziana. En *La lógica del sentido* de 1969 y en *Mil mesetas* tiene un rol clave, en tanto se señala la posibilidad de “hacer de las expresiones devenires” (DELEUZE Y GUATTARI, 1980, p. 336) y la “forma de expresión” es parte de un régimen de signos que es la cara semiótica de los agenciamientos (la otra cara es la física, el régimen de los cuerpos). La noción de expresión mantendrá plena importancia durante los años '80, en sus libros sobre pintura, cine y los dedicados a Leibniz y Foucault. La excepción es la primera obra escrita en colaboración entre Deleuze y Guattari (*El anti-Edipo*), donde la expresión es señalada como parte de la tradición respecto a la cual emprenden la ruptura radical: “no podemos conformarnos con la categoría idealista de expresión” (DELEUZE Y GUATTARI, 1972, p. 12).

France presenta una contribución radical al debate sobre el spinozismo, ya que plantea un significativo *renversement* (inversión, subversión, derrocamiento, destrucción) del pensamiento del holandés. Mostraremos en estas páginas que existen fuertes afinidades entre *Diferencia y repetición* y *Spinoza y el problema de la expresión*, al punto que Deleuze recurre a Spinoza para exponer la ontología que él mismo estaba construyendo en esta etapa de su desarrollo intelectual (esta afinidad será expuesta en los apartados 1 al 4). Sin embargo, mostraremos también que no por ello son dos mitades del mismo proceso, ya que en *Diferencia y repetición* aparece una ruptura ontológica fundamental (este *renversement* será expuesto en los apartados 5 y 6).

Existen por un lado significativas afinidades entre los dos libros del '68, al punto que apuntalan el *spinozismo* atribuido habitualmente a Deleuze (sostenido por algunas afirmaciones de Deleuze mismo, altamente célebres, como el carácter de “príncipe” o “Cristo” de los filósofos del holandés [DELEUZE Y GUATTARI, 1991, pp. 49, 59]). Estas afinidades constituyen un primer nivel de análisis, y son capitales, porque permiten establecer los rasgos básicos del posicionamiento filosófico de Deleuze (donde los planos ontológicos son inmanentes y al mismo tiempo radicalmente heterogéneos). Metodológicamente, esto habilita a traspasar clarificaciones y desarrollos de un libro del '68 al otro, y definir así por una parte el sentido de algunos pasajes conceptuales fundamentales que *Diferencia y repetición* no explicita suficientemente, y por la otra darle al libro sobre Spinoza el espesor ontológico específicamente deleuziano (e insertarlo así en el corpus propio del autor francés en lugar de considerarlo como una “monografía” o un aporte más o menos polémico a la historia de la filosofía). La noción de expresión está en primera fila en este primer nivel -afinista- de análisis.

Sin embargo, debajo de estas afinidades existe una ruptura entre los dos libros del '68. Para ponerla en evidencia, hace falta alcanzar un segundo nivel de comprensión, donde la expresión alcanza todo su sentido y su especificidad deleuziana. En efecto, una distancia conceptual acompaña la distancia temporal que marca el biógrafo de Deleuze, François Dosse, para quien la investigación que compone *Spinoza y el problema de la expresión* “estaba casi terminada a fines de los años ‘50” (DOSSE, 2007, p. 177), es decir, casi diez años antes de su publicación. De esta manera, el libro sobre Spinoza *precedería* toda la producción de los '60, abriendo la serie de monografías en lugar de cerrarlas (sería previo a las obras sobre Nietzsche, Bergson y Kant). Mostraremos que esa distancia temporal es *también* conceptual. Pero, ¿en qué radica esa conceptual distancia? La primera hipótesis que sopesaremos en ese sentido tiene apoyo en una de las pocas críticas *explícitas* de Deleuze a su maestro holandés: “la Sustancia debería decirse de los modos, únicamente *de* los modos” (DELEUZE, 1968a, p. 59). Tal *renversement* pone “patas para arriba” la gran tradición occidental en filosofía de establecer como *prius* la unidad y pensar siempre la multiplicidad como derivada. Sin embargo, esta inversión es aún relativa, en tanto la lectura deleuziana de Spinoza puede leerse perfectamente en clave de *multiplicidad* (al punto, lo veremos, que Duffy [2006] afirma que la crítica de Deleuze apunta a cierto *spinozismo* y no a Spinoza mismo). La propuesta de estas páginas, entonces, será encontrar en *Diferencia y repetición* una inversión más radical del spinozismo, y justamente en torno al concepto de expresión. En *Spinoza y el problema de la expresión*, la expresión es puesta como *raíz común* de toda la ontología. *Diferencia y repetición*, en cambio, nos llama a evitar el pan-expresionismo (donde *todo* es expresión de la misma actividad absoluta) para distinguir expresión de sus “correlativos”: implicación y explicación. De esa manera, las distinciones entre los planos de la onto-

logía deleuziana (lo virtual, lo actual y lo extensivo) se harán más nítidas y, al mismo tiempo, su entrelazamiento más preciso. En suma: más allá de las afinidades y la continuidad de ciertas determinaciones conceptuales, existe un importante *renversement* en *Diferencia y repetición* respecto a *Spinoza y el problema de la expresión*.

La bibliografía reciente ha destacado la importancia de estudiar el concepto de expresión en los dos libros del '68. Los trabajos de Duffy (2006) y Bowden (2017) profundizan, a través de la expresión, la incremental importancia que los estudios deleuzianos le han dado a la lectura ontológica de su obra. En esta senda, la pionera fue Veronique Bergen (2001); luego –por citar los más destacados y rigurosos– Daniel Smith (2012) y Manuel De Landa (2010) recortaron y enfatizaron, respectivamente, los dos conceptos clave: *Idea e intensidad* (a los cuales están dedicados los capítulos cuatro y cinco de *Diferencia y repetición*). La relación y posibles prioridades entre estos dos conceptos se han transformado en el tema vertebral de debate en los estudios deleuzianos (al respecto, Dale Clisby compiló en 2016 las principales posturas y editó junto a Bowden en 2017 un *dossier* en *Deleuze Studies Journal*). El concepto de *expresión* debe considerarse en el contexto de esta línea, que ha permitido darle una consistencia a la ontología deleuziana de la que carecía previamente, y abandonar una lectura vulgarmente anarquizante y estetizante:²

2 Esto no quiere decir que haya lecturas muy poderosas en esas líneas “no ontológicas”. En lo estetizante, *cf.* BUYDENS (2005) y PALMER, (2014); respecto al rico vínculo de Deleuze con el anarquismo, *cf.* COLSON (2019). Macherey destaca el concepto de expresión en una línea menos ontológica que estética: “El término «expresionismo» hace pensar ante todo en un movimiento estético, surgido a principios del siglo xx de las investigaciones de pintores franceses y alemanes, y que luego se extendió a la creación literaria y al nuevo arte cinematográfico que, en oposición con la sutileza de las impresiones dispersas sobre un plano horizontal donde parecen encontrarse en un

“Una comprensión precisa de la relación entre lo virtual, lo actual y lo intensivo gira en torno a nuestra capacidad de captar la relación de expresión” (BOWDEN, 2017, p. 218). Como mostraremos en estas páginas, el problema de la expresión (a través de sus correlativos, involucramiento y explicación) puede reivindicar la vida propia de cada uno de esos niveles de la ontología deleuziana, incluso su plano “maldito”: la extensión, el ámbito donde vivimos, creamos y penamos. El trabajo comparado de los dos libros del ‘68 presenta así una gran importancia para los estudios deleuzianos.

II. LAS FORMAS DE EXPRESIÓN COMO PLANOS ONTOLÓGICOS

Si bien “habitualmente, expresar quiere decir expresar «algo»”, en Deleuze “lo expresado no existe fuera de su expresión” (GENOSKO, WATSON Y YOUNG, 2013, p. 118). En efecto, en un análisis del lenguaje cotidiano podemos observar que una “expresión” siempre implica un

estado de liviandad, puso en primer plano la vehemencia impactante, y como vertical, de la expresión, revelada por la violencia cruda del gesto y del grito, que exponen, al precio de deformaciones ordenadas de manera más o menos sistemática, los trazos particularmente apasionantes de la realidad y de la vida, en una atmósfera de terror o de horror, de ruido y de furia: Artaud y Bacon, por quienes por cierto Deleuze se ha interesado mucho, surgen de esta tendencia. E, inmediatamente, uno es llevado a preguntarse: ¿qué tiene que ver Spinoza y su proyecto de una ética científicamente demostrada, que conduce metódicamente a la síntesis teórica y práctica de la sabiduría y la beatitud, con este exceso y esta desmesura? ¿Qué debemos entender por la fórmula «expresionismo en filosofía»? ¿Es esta fórmula apta para dar cuenta adecuadamente de la tentativa propia de Spinoza, o en cambio desvía el sentido efectivo de esa tentativa, al precio de torsiones y deformaciones como las que caracterizan precisamente un procedimiento del tipo «expresionista» cuyo estilo ya no debería atribuirse a Spinoza, sino a Deleuze?” (MACHEREY, 2012)

“expresado” que se distingue de él.³ El giro deleuziano es justamente pensar un *expresado* que no existe fuera de su *expresión*, es decir, la inmanencia entre dos elementos. Si bien se trata de la capa más superficial del significado técnico del término, no es trivial tenerlo bien presente, sobre todo cuando nos internemos en los desarrollos más complejos de la ontología, donde nuestro sentido común *insistirá* en escindir la expresión y lo expresado como dos dimensiones autónomas (estableciendo brechas insalvables entre la Sustancia y los modos, lo virtual y lo actual, la Idea y la intensidad, etc.). Lo cual exige una nueva precisión, aún en este nivel superficial: no debemos restringir “expresión” a su sentido lingüístico o semiótico. Una de las peculiaridades de Deleuze es su hostilidad hacia el pan-lingüismo imperante en su época (DELEUZE, 2014, pp. 329-331). En efecto, no hay que limitar la “expresión” a su sentido lingüístico, sino darle todo su peso ontológico.

A pesar de que en el siglo fuertemente lingüístico en el cual estas ideas fueron escritas “expresión” era sinónimo de “expresión lingüística”, en la teoría de la doble articulación el término refiere, en primer lugar, a la expresividad material, es decir, al color, sonido, textura, movimiento, forma geométrica y otras cualidades que hacen a las entidades tan dramáticamente expresivas (DE LANDA, 2010, p. 32).

La expresión es, por lo tanto, la manera de dar cuenta de los requisitos básicos de una ontología para Deleuze: “El fundamento de la experiencia debe permanecer en la experiencia (el fundamento no debe estar separado de lo fundado) y el fundamento debe al mismo tiempo ser diferente de lo que funda (el fundamento no debe asemejarse a lo que

3 Sobre un análisis del uso de “expresión” en el lenguaje cotidiano en comparación con el uso deleuziano, *cfr.* BOWDEN, 2017, pp. 220-221.

funda)” (LAWLOR, 2012, p. 103). Lawlor tal vez se excede con el uso de los términos “fundamento” y “experiencia”, que remiten a otro marco teórico (el idealismo alemán y la fenomenología), pero apunta a lo esencial: las dimensiones de la ontología no están separadas y sin embargo son diferentes. No hay semejanza, no se trata de buscarla. Y sin embargo tampoco separación. Tal es el sentido medular de la *expresión*. Esta idea aparece claramente explicitada en *Spinoza y el problema de la expresión*: “Inmanencia de la expresión en lo que se expresa, y de lo expresado en la expresión” (DELEUZE, 1968b, p. 300).

Ahora bien, ese sentido elemental de la expresión está inmediata y necesariamente acompañado por complejas articulaciones que permitirán a esta inmanencia, como iremos viendo, *efectivamente* dar cuenta de lo real y su génesis trascendental. Lo fundado no es únicamente “diferente” de lo que lo funda, sino además diferente de una forma determinada, que permite hacer funcionar a la máquina ontológica deleuziana. Para caracterizar esas determinaciones, rastrearé dicha articulación en primer lugar en *Spinoza y el problema de la expresión* (para avanzar a partir de allí con un terreno más firme hacia *Diferencia y repetición*). La tarea es ardua, teniendo en cuenta las penumbras de la textualidad, y mi lectura no estará exenta de violencia interpretativa, ya que implica estancar los desplazamientos deliberados que Deleuze le impone a las nociones. En efecto, uno de los objetivos de Deleuze (y una de las *razones* de la complejidad de sus textos) es el afán de mantener los conceptos “realmente abiertos” y evitar a toda costa las categorías como “formas de distribución de acuerdo a las cuales el Ser se reparte en entes” (DELEUZE, 1968a, p. 364). Estamos haciendo con *su* filosofía lo que Deleuze hace, por ejemplo, con la de Foucault, y justamente por ello no debemos olvidar

su advertencia: “Tal vez he intentado sistematizar algo que Foucault no había querido sistematizar. Y entonces había endurecido enormemente posiciones que, por razones que voy a intentar buscar, eran en Foucault de mucha soltura, de mucha fluidez” (DELEUZE, 2014, p. 242).

Con todas esas precauciones, entonces, intentaré sistematizar el libro sobre Spinoza donde, a pesar de su carácter “monográfico”, las nociones no cesan de desplazarse y deslizarse de una sección a otra. Para ello, tomaré como hilo conductor el resumen que hace Deleuze al final de la segunda parte (“El paralelismo y la inmanencia), que es el umbral hacia la tercera (“La teoría del modo finito”):

La Sustancia se expresa ante todo en sí misma (...) La Sustancia se expresa en atributos formalmente distintos, cualitativamente distintos, realmente distintos; cada atributo expresa la esencia de la Sustancia (...). Esta primera expresión antes de toda producción, es como la constitución de la Sustancia misma (...). [En segundo lugar] *la Sustancia se expresa para sí misma*. Ella se expresa en la idea de Dios, que comprende todos los atributos (...). [En tercer lugar] *la Sustancia se re-expresa, los atributos se expresan a su vez en los modos*. Esta expresión es la producción de los modos mismos (DELEUZE, 1968b, p. 168).

La Sustancia se expresa primero en sí misma, luego para sí misma, y finalmente se re-expresa. Son diferentes formas de expresión, que producen diferentes determinaciones. Cada una dará lugar a un plano ontológico (atributos, ideas y modos) que carecen de toda abstracción, ya que se corresponden con una potencia bien concreta: potencia de existir, de conocer y de actuar y producir. La potencia es puesta en la lectura deleuziana como el elemento ontológico fundamental en Spinoza, al punto que el argumento *por las potencias* es la clave de la originalidad del

argumento *ontológico* del holandés (DELEUZE, 1968b, p. 74). Las tres formas de expresión de la Sustancia, con sus tres potencias correspondientes, entonces, marcarán los tres planos ontológicos principales: atributos, ideas, modos.

1) En los *atributos* la Sustancia se expresa *en sí* misma. Esta expresión es potencia de *existir*, en tanto “en esta primera expresión, antes de toda producción, es como la constitución de la Sustancia misma” (DELEUZE, 1968b, p. 168).

2) En las *ideas* (del entendimiento divino)⁴ la Sustancia se expresa *para sí* misma. Esta expresión es potencia de conocer, y no debe ser confundida con el atributo “pensamiento”, ya que todas las determinaciones de los atributos corresponden al primer modo de expresión. La Idea de Dios o el entendimiento divino complementan –al menos en la interpretación deleuziana– a los atributos en la constitución de la Sustancia y son *también* causa de su ser en sentido ontológico. La potencia de existir y la potencia de conocer constituyen, después de todo, “dos «lados», dos mitades” de lo absoluto (DELEUZE, 1968b, p. 103), su realidad formal (potencia de existir) y su realidad objetiva (potencia de conocer). Así, la distinción que Deleuze realiza entre la expresión *ontológica* y la expresión *gnoseológica* en las primeras páginas del libro sobre Spinoza –que genera un dualismo difícil de compatibilizar con el desarrollo argumental–, se vuelve una distinción entre dos formas de expresión de lo absoluto mismo, potencia de ser y potencia de conocer (tal es el sentido que De-

4 “La idea de Dios se expresa en todas nuestras ideas, como su fuente y su causa” (DELEUZE, 1968b, p. 10). “Los atributos remiten esencialmente a un entendimiento que los percibe o los comprende, porque expresan la esencia de la Sustancia, y porque la esencia infinita no se expresa sin manifestarse «objetivamente» en el entendimiento divino” (DELEUZE, 1968b, p. 14).

leuze le da al paralelismo, y al que dedica la segunda parte del libro: no es paralelismo entre atributos, sino entre estas dos mitades del absoluto, de las cuales *todos* los atributos en su infinitud son *sólo una*).⁵

3) En los modos, la Sustancia se *re*-expresa. Esta expresión es potencia de actuar y producir. Doble potencia, que es coherente con la doble expresión que efectúan los modos: intensiva (esencia del modo) y extensiva (existencia del modo). Distinción clave para la teoría del modo finito, y también para su vinculación con la ontología de *Diferencia y repetición*, donde intensidad –como ya señalamos– es uno de los conceptos fundamentales, y su relación con la extensión problemática.

III. EL FALSO *RENVERSEMENT*: LA SUSTANCIA DEBERÍA DECIRSE DE LOS MODOS

En todos los casos, se observa, la Sustancia es *lo expresado*. Dado que la Sustancia es necesariamente una (según la célebre proposición XIV de *Ética I*), toda la teoría spinozista de la expresión parece confirmar la crítica *más explícita* que Deleuze le dirige a su maestro holandés – y

5 La realidad formal de la Sustancia da cuenta de la constitución de la Sustancia (en tanto potencia de existir). Pero esa realidad formal carecería de realidad objetiva sin la potencia de pensar de Dios. Para estos desarrollos, enlazo las consideraciones en torno a las potencias y la realidad objetiva/formal (DELEUZE, 1968b, p. 76, p. 103). “Por una parte debemos atribuirle a dios una potencia de existir y de actuar idéntica a su esencia formal o correspondiente a su naturaleza. Pero por otra parte debemos atribuirle igualmente una potencia de pensar, idéntica a su esencia objetiva o correspondiente a su idea. Sin embargo, ese principio de la igualdad de las potencias merece un examen minucioso, porque existe el riesgo de confundirlo con otro principio de igualdad, que concierne solamente a los atributos. Sin embargo, la distinción de las potencias y de los atributos tiene una importancia esencial en el spinozismo (...). El absoluto posee así dos potencias, en sí y para sí, envolviéndolas en su unidad radical. No es lo mismo con los atributos: lo absoluto posee una infinitud de atributos” (DELEUZE, 1968b, p. 103).

que distinguiría la postura de *Spinoza y el problema de la expresión* de la de *Diferencia y repetición* – : la prioridad de lo Uno respecto de la múltiple: “la sustancia spinozista aparece como independiente de los modos, y los modos dependen de la sustancia pero como de otra cosa. la sustancia debería decirse de los modos, únicamente *de los modos*” (DELEUZE, 1968a, p. 59). La Sustancia aparece como una unidad trascendente, *otra cosa* respecto a los modos, y la lectura de Deleuze se aproximaría por lo tanto a la de Fichte, quien afirmaba a fines del siglo XVIII que la Sustancia era un *ser*, una *cosa* y por lo tanto Spinoza representaba el “dogmatismo más consecuente” (FICHTE, 1975, p. 32). Esta lectura hace que en la *Ética* lo múltiple dependa de lo Uno como “de otra cosa”, y se quiebre la inmanencia. Se trataría de *renverser* al spinozismo poniendo a lo múltiple como *prius* y la Sustancia como un *efecto* (que la representación pondrá como causa, subordinando la diferencia a la identidad): “la Sustancia debería decirse de los modos, únicamente *de los modos*”.

Sin embargo, hay más de un motivo para poner en duda que esto se aplique efectivamente a la lectura de Spinoza que hace Deleuze en *Spinoza y el problema de la expresión*, al punto que Duffy afirmará que la crítica no se dirige al autor de la *Ética* sino a cierto *spinozismo* bajo la influencia del idealismo alemán.⁶ En efecto, en primer lugar, la *independencia* (“la Sustancia spinozista aparece como independiente”) contradice el sentido más básico del concepto de expresión (lo expresado no es independiente de la expresión, y los modos son una forma de la expresión, la tercera). En segundo lugar, la crítica supone una concepción

6 “En lo que concierne a Deleuze, se trata de una problemática interpretativa atribuible a un cierto spinozismo, que hay que distinguir del texto de la *Ética*. El spinozismo del que habla Deleuze incluye el que está determinado por la lectura hegeliana de la *Ética*” (DUFFY, 2006, p. 222).

estática del Ser (poniendo en los modos el aspecto dinámico y múltiple). Sin embargo, en la primera forma de expresión, los atributos son “la constitución de la Sustancia misma”. Tal es una de las originalidades de la interpretación deleuziana: los atributos no son *propiedades* o *aspectos* de la Sustancia (la extensión y el pensamiento no son dos *aspectos* o radios que surgen desde el centro de una esfera infinita). No son la vía de la emanación. Los atributos son, según Deleuze, *constitutivos*. Potencia de *existir* de la Sustancia misma, ya que la Sustancia *existe* en tanto se expresa en sus atributos, y éstos implican, por lo tanto un auto-desarrollo de la Sustancia (su *en sí*) y ponen la diferencia y las relaciones en el Ser mismo. Si bien esto puede ser controversial desde el texto spinoziano (la distinción entre las definiciones III y IV de *Ética* I: la Sustancia existe en sí y el atributo es aquello “percibido por el entendimiento” de la Sustancia), no lo es para Deleuze, quien identifica explícitamente la potencia de existir con la auto-constitución de la Sustancia por los atributos (*cf.* DELEUZE, 1968b, p. 107).

A través del rol que Deleuze asigna a los atributos, la Sustancia no es estática, como la interpretaban los idealistas poskantianos, sino que su modo de existir es el auto-desarrollo. Auto-desarrollarse es auto-diferenciarse. “El término «expresión» implica una «articulación dinámica» y no un reflejo meramente pasivo” (BRAIDOTTI, 2012, p. 177). Por lo tanto, esa crítica que aparece en *Diferencia y repetición* (“la Sustancia debería decirse de los modos, únicamente *de* los modos”) no se aplica a la interpretación del maestro holandés que sostiene *Spinoza y el problema de la expresión*. Por el contrario, a partir del peculiar rol que le atribuye Deleuze a los atributos, también en la *Ética* “lo uno se dice de lo múltiple” (DELEUZE, 1968a, p. 59); la Sustancia es ella misma múltiple, y determinar esa multiplicidad es el rol de los atributos. La Sustancia es un Todo que

no está dado, sino que “le es propio cambiar sin cesar o hacer surgir algo nuevo” y así hace posible la *creación* (DELEUZE, 1983, p. 20).⁷

Exactamente el rol de las Ideas en *Diferencia y repetición*: constitución y determinación de lo expresado a través de un juego de relaciones. Allí, lo expresado es *lo virtual*, un plexo de Ideas como conjunto de relaciones diferenciales entre puras diferencias, diferencias que no son *nada* fuera de su relación, relaciones que varían en forma incesante en virtud de las diferencias que las constituyen. Así como en la lectura de Deleuze de Spinoza los atributos son lo que permite que la Sustancia sea creación, que sea “lo que se hace” y no lo que meramente *es*, la Idea es lo que permite que la univocidad del plano de inmanencia deleuziano pueda ser creativa. No hay por lo tanto un *reversement* categorial de un libro al otro en este punto. Existe, sí, en *Diferencia y repetición* una *profundización* del análisis ontológico (en ese gesto –tan a contramano de cierto heideggerianismo– de sumergirse en las determinaciones del ser, de chapotear en ese pantano con entusiasmo y alegría). La *forma* de esa determinación le da un espesor ontológico que enriquece la propuesta de Spinoza, sin dejar de tener vínculos con ella (las relaciones se nutren de la nociones comunes como “relación característica” mientras las singularidades son como “partes” de la potencia de Dios).

7 Estas precisiones que Deleuze realiza mucho años después del ‘68, en sus primer libro sobre cine, tienen plena aplicación para comprender el carácter no-estático de la Sustancia en Spinoza y la univocidad en *Diferencia y repetición*.

IV. LA EXPRESIÓN EN *DIFERENCIA Y REPETICIÓN*

Habiendo mostrado que la crítica explícita más fuerte que Deleuze dirige a Spinoza no se aplica a *su interpretación* del holandés, avanzaremos en las consecuencias que el afinismo radical que así parece abrirse tiene para la comprensión de *Diferencia y repetición*. Teniendo en cuenta el fango y la bruma que cubren la textualidad de esta obra, mucho más perturbadores que en el otro libro del '68, es útil trazar algunas correspondencias (que siempre implican violencia y traición) para lograr una sistematización que nos oriente en esos laberintos pantanosos, por más que sepamos que los niveles y las nociones no dejan de contaminarse, solaparse, variar y devenir. Al mismo tiempo, estas correspondencias no niegan la ruptura ontológica entre un libro y el otro sino, como veremos, permiten comprenderla con más nitidez.

1) Las Ideas virtuales en *Diferencia y repetición* corresponden a la *primera expresión* de los atributos como potencia de existir, constitución y auto-determinación de la Sustancia.

Una Idea, en este sentido, no es una ni múltiple: es una multiplicidad, constituida por elementos diferenciales, relaciones diferenciales entre estos elementos, y de singularidades correspondientes a esas relaciones. Estas tres dimensiones, elementos, relaciones y singularidades constituyen los tres aspectos de la razón múltiple (...) Es entonces el juego de la determinación recíproca, desde el punto de vista de las relaciones, y de la determinación completa desde el punto de vista de las singularidades, lo que hace que una idea sea progresivamente determinable en sí misma (DELEUZE, 1968a, pp. 356-357).

A través de tres valores lógicos (elementos diferenciales, relaciones y singularidades), el proceso de auto-constitución de la Idea transforma al ámbito *virtual* en un elemento variable y creativo. Desde este punto de

vista, las Ideas se corresponden a la realidad *formal* de lo Sustancia, a la cual Deleuze hace referencia también en *Diferencia y repetición*: “los atributos son irreductibles a géneros o categorías, porque son *formalmente* distintos, pero todo iguales y *ontológicamente* uno” (1968a, p. 387).⁸ En efecto, este aspecto del spinozismo encuentra su eco en la distinción *formal* que está al origen radical de “las variaciones de relaciones y las distribuciones de singularidades de las Ideas” (DELEUZE, 1968a, pp. 362-363).

2) Pero las Ideas corresponden *también* -aunque bajo otro aspecto- a la segunda expresión en las Ideas spinozistas, como potencia de conocer y *realidad objetiva* de la Sustancia: “Pasamos por el desvío de las potencias para encontrar, en la potencia de pensar, la razón de la realidad objetiva contenida en la idea de Dios, y en la potencia de existir, la razón de la realidad formal en Dios mismo” (DELEUZE, 1968b, p. 76). De la misma manera que en *Spinoza y el problema de la expresión* la potencia de existir y la potencia de conocer constituyen dos “lados” o mitades de lo absoluto, en *Diferencia y repetición* Deleuze reserva para la Idea, por una parte, como vimos en el punto anterior, la realidad formal y por el otro una realidad *objetiva*. En efecto, en el tratamiento específico de la Idea, en el capítulo 4, afirma la “naturaleza objetiva de la idea” (DELEUZE, 1968a, p. 230). El carácter objetivo de la Idea *complementa* su carácter formal: “lo indeterminado es una estructura objetiva, perfectamente positiva” (DELEUZE, 1968a, p. 220). Así como en Spinoza las potencias de existir y conocer de Dios eran dos aspectos de su realidad, en *Diferencia y repetición* la Idea también tiene dos aspectos complementarios.

8 Sobre la realidad formal de los atributos en Spinoza, *cf.* supra y DELEUZE, 1968b, p. 76 y 105.

De esta manera, lo *virtual* (el plano ontológico constituido por el plexo de Ideas) adquiere dos dimensiones, que remiten –a través de las correspondencias con Spinoza– a los dos *conceptos* que dan título al libro: la diferencia y la repetición. En efecto, el primer capítulo de *Diferencia y repetición* se titula “la diferencia en sí misma”, mientras que el segundo lleva por nombre “la repetición para sí”. Es decir, el primer aspecto de la Idea (la realidad formal) es la *diferencia* y el segundo la *repetición* (la realidad objetiva). En términos nietzscheanos: el eterno retorno le da carnadura a una voluntad de potencia que sin esa curva pura de tiempo permanecería meramente formal. De esta manera, la diferencia remite al *en sí* de la Sustancia (los atributos) y la “repetición” al para sí de la Sustancia (las ideas), según la sistematización que propusimos en el apartado 2.

3) La tercera forma de expresión (los modos como potencia de producir y actuar) encuentran finalmente su correspondencia en el plano *actual*, con sus dos aspectos característicos: intensidad y extensión. En efecto, si el juego de la diferencia y la repetición constituye la determinación del plano Ideal-*virtual*, nuestro trabajo de correspondencias remite a los modos al plano *actual*. Así como *los modos* re-expresan la Sustancia, la expresión de las Ideas en lo actual re-expresa la “expresión” del fondo oscuro de la pura inmanencia en las determinaciones ideales. Lo actual sería así en *Diferencia y repetición*, entonces, la potencia de actuar y producir.

Así como la tercera forma de expresión en Spinoza tiene una doble vertiente (esencia del modo y existencia del modo), lo mismo ocurre con lo actual deleuziano: lo actual-intensivo (las “series intensi-

vas actuales”, DELEUZE 1968a, p. 359)⁹ se distingue de lo actual-extensivo en el cual esas intensidades “se explican”. La correspondencia se puede llevar a cabo sin dificultades aparentes. En Spinoza, las dos caras de los modos son la esencia, que es “grado de intensidad”, y la existencia, que se compone de una “cantidad infinita de partes extensivas” (DELEUZE, 1968b, p. 189), “partes extrínsecas o extensivas, exteriores unas a otras, actuando desde afuera unas sobre otras” (DELEUZE, 1968b, p. 173). En *Diferencia y repetición*, la distinción entre intensidad y extensión se re-encontrará en la caracterización de las intensidades como *diferencias* que están en la génesis de la experiencia (“la intensidad es la razón suficiente del fenómenos, la condición de lo que aparece”, DELEUZE, 1968a, p. 287), y de las extensiones como el ámbito en el cual esta diferencia de origen tiende a anularse (DELEUZE, 1968a, p. 294). Volveré más abajo sobre estos dos aspectos de lo actual y lo modal, que son cruciales para la hipótesis que quiero sostener y están en el corazón de la verdadera inversión del spinozismo que propone Deleuze.

V. EL CEPO DE LA RAZÓN SUFICIENTE Y EL QUIEBRE DEL AFINISMO RADICAL

El sistema de correspondencias, sólidamente fundado en la letra y en espíritu deleuzianos, nos ha llevado a radicalizar la afinidad que parecía liberada de todo obstáculo una vez descartada la inversión del spinozismo propuesta explícitamente en *Diferencia y repetición*. Lo múltiple, como vimos, debe decirse de lo uno, pero *también* se dice de lo

9 La propuesta de leer lo intensivo como actual la tomé de Rafael Mc Namara (2019), y llevé un gran esfuerzo de re-lectura y re-interpretación comprender lo atinado -y la potencia exegética- de la misma.

uno en la interpretación deleuziana de Spinoza. El sistema de correspondencias establecido a continuación parece constituir una corriente continua entre ambos libros del '68. Sin embargo, como anticipamos, la tesis principal de estas páginas es mostrar una distancia conceptual acompaña la distancia temporal en la elaboración de ambas obras que establece Dosse. Esta verdadera inversión del spinozismo, y que permite diagnosticar una ruptura entre *Diferencia y repetición* y *Spinoza y el problema de la expresión*, no pasa esta por la impugnación del carácter de fundamento de lo Uno, sino por la crítica del pan-expresionismo, es decir, el carácter *expresivo* de *todos* los movimientos ontológicos, que tiende a ligar precipitadamente niveles distintos y a dejar zonas ambiguas en la constitución de lo real cuya génesis se aspira a mostrar.

En efecto, en torno a la expresión, de una *forma expresiva* a la otra, de los atributos, a las ideas, a los modos, en el libro sobre Spinoza lo ontológico, lo gnoseológico y lo práctico se anudan. Son todas *expresiones* de la Sustancia. El plano gnoseológico y el ontológico aparecen ligados como *dos lados o mitades de lo absoluto*, y el plano *práctico* se liga también con los dos anteriores, dado que Deleuze repetirá una y otra vez la fórmula “potencia de *existir y actuar*” (DELEUZE, 1968b, p. 103),¹⁰ y en una oportunidad dirá, como si fuera equivalente, “potencia absoluta de producir o de actuar” (DELEUZE, 1968b, p. 164). Adicionalmente, en torno a las nociones comunes nos dice que “no hay que descuidar su función práctica y quedarse sólo con su contenido especulativo” (DELEUZE, 1968b, p. 260). El pan-expresionismo aferra así todas las dimensiones de la interpretación que Deleuze propone en *Spinoza y el problema de*

10 Fórmula tomada del *Tratado breve* que Deleuze no vacila en usar también para la *Ética*.

la expresión. Podríamos creer que este nudo es la *realización* de la inmanencia en su más alto grado (la velocidad infinita del tercer género del conocimiento). Sin embargo, el pasaje de una potencia a la otra resulta en extremo precipitado: existir es conocer e inmediatamente actuar y producir. ¿Qué nos autoriza a tales pasajes, a tal pan-expresionismo? Un manto de sospecha cubre de pronto toda la operación, que se confirma cuando Deleuze remite todos los planos a una raíz común en la *razón suficiente*:

Ser, conocer, actuar o producir, están medidos y sistematizados bajo el concepto de expresión. Ser, conocer y actuar son especies de la expresión. Es la edad de la «razón suficiente», *ratio essendi*, *ratio cognoscendi*, *ratio fiendi* o *agendi*, encuentran en la expresión su raíz común (DELEUZE, 1968b, p. 299).

En este pasaje, aparecen cuatro *ratios* que se vinculan con los tres modos de la expresión que hemos distinguido más arriba. La primera expresión es “*ratio essendi*” (ser); la segunda, es “*ratio cognoscendi*” (conocer); y la tercera, es “*ratio fiendi*” o “*agendi*” (actuar y producir). Esta “cuádruple raíz del principio de razón”, de genealogía escolástico-medieval,¹¹ está

II Cada *ratio* es una forma de *causa*, e implica la recepción escolástica de la cuádruple causalidad aristotélica. La *ratio essendi* es *causa essendi*: es la causa del ser en sentido ontológico, la causa de la existencia actual del ente. La *ratio cognoscendi* es *causa cognoscendi*, es la causa del conocer (o conocimiento). *Ratio fiendi* es la causa del devenir o movimiento de un ente (causa eficiente). *Ratio agendi* es *causa agendi*: causa final del obrar del ente. Agradezco a Francisco Bertelloni haberme orientado y señalado los aspectos básicos de esta relación causalidad-racionalidad. Las cuatro *ratio* pueden remitirse también a Schopenhauer y su *Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde* de 1847 -al cual Deleuze hace referencia explícita (DELEUZE, 2014, p. 330)- y tal vez la cuaternidad del ser del segundo Heidegger. El recurso a estas cuatro causas vinculadas con la discusión escolástica no implica de ninguna manera que el pensamiento de Spinoza sobre la razón se derive en forma directa de la discusión escolástica sobre

en *Diferencia y repetición* explícitamente vinculada con el cuádruple cepo [*carcan*] de la representación que el libro denuncia una y otra vez:¹²

Mientras la diferencia no está sometida a las exigencias de la representación, la diferencia no puede ser pensada en sí misma (...) sólo deviene pensable cuando está domada, es decir, sometida a las exigencias de la representación: la identidad en el concepto, la oposición en el predicado, la analogía en el juicio y la semejanza en la percepción (...) Son las cuatro raíces del principio de razón: la identidad en el concepto que se refleja en una *ratio cognoscendi*; la oposición en el predicado, desarrollada en una *ratio fiendi*; la analogía en el juicio, distribuida en una *ratio essendi*; la semejanza en la percepción, que determina una *ratio agendi* (DELEUZE, 1968a, p. 337).

En *Spinoza y el problema de la expresión*, la relación entre las diferentes dimensiones de la ontología (y de la filosofía) está por lo tanto fundada en lo que *Diferencia y repetición* denuncia como la “imagen dogmática del pensamiento” y su cuádruple cepo. Sólo eso, en definitiva, lo autoriza a saltar de la potencia de existir a la de actuar o producir cuando habla de potencia de existir y actuar, o producir y actuar. Deleuze esgrime, es cierto, un argumento para apuntalar esos pasajes: “la necesidad de la

los principios de razón suficiente. Deleuze recurre por el contrario al esquema de las cuatro causas para especificar la posición de Spinoza en el seno del debate de su época en torno a la expresión y su distinción respecto a la tradición escolástica. Sin embargo, este recurso pone en evidencia que ciertas determinaciones de la ontología spinozista expuesta en *Spinoza y el problema de la expresión* aparecen con una perspectiva crítica en *Diferencia y repetición*.

12 La valoración de la “razón suficiente” es más ambigua. Si bien la condena en relación al cuádruple cepo, por momentos la incorpora a su propia construcción ontológica: “la razón suficiente, el fundamento, está «bifurcado» [*couldé*], porque remite lo que funda a un verdadero sin-fondo” (DELEUZE, 1968a, p. 200). El *modo* de la razón suficiente se abre así, por un lado, al fundamento dogmático del cuádruple cepo, y, por el otro, a una ontología como la que Deleuze propone, y que reconstruimos más abajo.

Sustancia existente de producir una infinidad de cosas” (DELEUZE, 1968b, p. 84). Débil argumento, que no resulta satisfactorio para un paso de tal envergadura como confundir los cuatro tipos de razones o causalidades.

La causa *essendi* (ontológica) no es necesariamente causa *agendi* o *fiendi*. En efecto, asignar la misma lógica a la producción de los modos y la auto-constitución de la sustancia confundiría modos y atributos. Por otra parte, la causa *agendi* tampoco puede identificarse con la *fiendi*. Deleuze subraya, en ese sentido, que la esencia de los modos no implica existencia, y la pone como la diferencia crucial entre Spinoza y Leibniz (DELEUZE, 1968b, p. 175). Así, lejos de explicar el modo en que la Sustancia produce la infinidad determinada de los modos y dar cuenta del secreto de la elusiva *causa inmanente*, la confusión entre causalidad *agendi* y *fiendi* deja librada a la *causalidad mecánica* la existencia de hecho de los modos. En efecto, si la esencia de los modos no implica existencia (sólo la esencia de Dios implica existencia), ¿de dónde proviene la existencia de los modos? En la reconstrucción de Deleuze, depende del azar de los encuentros de partes extensivas. Por todos estos motivos, *Spinoza y el problema de la expresión* debería detenerse en los motivos por los cuales lo especulativo se hace práctico, y la causa *essendi* se hace *agendi* y *fiendi*, y no darlos como ligados naturalmente. Esta vinculación supuestamente natural sólo esta garantizada por el cepo de la representación. Y dado que el nudo remite a que son todas formas de la *expresión*, sólo superar el pan-expresionismo permite superar verdaderamente la imagen dogmática del pensamiento.

VI. EL VERDADERO “RENVERSEMENT” DEL SPINOZISMO

El cogollo del problema es entonces que en el libro sobre Spinoza la expresión es la *raíz común* de todas las razones: “*ratio essendi, ratio cognoscendi, ratio fiendi* o *agendi*, encuentran en la expresión su raíz común” (DELEUZE, 1968b, p. 299). *Diferencia y repetición* propone romper con el sentido común, la concordia de todas las *ratios*, para que cada una encuentre su especificidad en la génesis de lo real: “cada una comunica con las otras en su plena discordancia, y se abre a la diferencia del Ser tomando por objeto su propia diferencia” (DELEUZE, 1968a, p. 252). Se trata de distinguir cada *ratio*, y no descansar en su carácter común y predeterminado. Cada una es razón o condición en un sentido preciso, que no puede reducirse a un sentido *común a todas*: “hay muchos sentidos para «condición» [...] Hay una *ratio* llamada en latín *cognoscendi* [...] pero también hay una *ration fiendi*, una condición del devenir. Y hay también una condición *agendi*, una condición del hacer” (DELEUZE, 2014, pp. 330-331). En esos cursos sobre Foucault, Deleuze utiliza el argumento de las *ratios* para liberar a las fuerzas del trabajo y de la vida de la raíz común que (de acuerdo a las lecturas predominantes de *Las palabras y las cosas*) las subordina a la potencia del lenguaje. De la misma manera, *Diferencia y repetición* buscará romper con la imagen dogmática del pensamiento y su cuádruple cepo que habían regido subrepticamente la lógica de *Spinoza y el problema de la expresión*, y lo hará en torno al concepto que nos ocupa: la *expresión*. En efecto, lo que permitirá establecer lo propio de cada plano (el virtual que se constituye a través de las Ideas, *real sin ser actual*; y su proceso de actualización como *potencia de actuar* en las intensidades y de *producir* en la extensión) es la distinción entre los *correlativos* de la expresión: *envolvimiento y explicación*.

Más importantes [que los sinónimos] son los correlativos, que precisan y acompañan la idea de expresión. Estos correlativos son *explicare* e *involvere*. Así, ya no se supone que la definición exprese la naturaleza de la cosa definida, sino que también la *envuelva* y la *explique*. Los atributos no expresan solamente la esencia de la Sustancia, sino que además a veces la explican, y a veces la envuelven. Los modos envuelven el concepto de Dios al mismo tiempo que lo expresan, de manera que las ideas correspondientes envuelven ellas mismas la esencia eterna de Dios. Explicar es desenvolver. Envolver es implicar. Los dos términos sin embargo no son contrarios: indican solamente dos aspectos de la expresión. Por una parte, la expresión es una explicación: desenvolvimiento de lo que se expresa, manifestación de lo Uno en lo múltiple (manifestación de la Sustancia en los atributos, y luego, de los atributos en sus modos). Pero por otra parte, la expresión múltiple envuelve a lo Uno. Lo Uno permanece envuelto en lo que lo expresa, impreso en lo que lo desenvuelve, inmanente en todo lo que lo manifiesta: en ese sentido, la expresión es un envolvimiento. Entre los dos términos, no hay oposición, salvo en un nivel preciso que analizaremos más tarde [cuando a nivel del individuo o de la idea, *envuelve* sin explicar, resultando en *afecciones extrínsecas* e Ideas inadecuadas] (DELEUZE 1968b, pp. 11-12).¹³

Envolvimiento y explicación no son sinónimos de “expresión” (como apunta erróneamente ON-VAN-KUNG, 2016, p. 48) sino de *correlativos*. Los roles de cada uno son bien distintos. Por una parte, *envolvimiento* es el más medular, ya que es el que permite distinguir la expresión de sus “competidores” (emanación, creación, revelación, significación, representación, transcendencia). Es el envolvimiento lo que evita una alienación entre la Sustancia y sus propias determinaciones, entre la Sustancia y sus producciones. A través del envolvimiento, la *expresión* evita la emanación o la significación, evita por lo tanto la pérdida o degradación progresiva de lo uno en lo múltiple, evita la relación extrínseca entre

13 Para el momento en que “envuelve sin explicar”, *cf.* DELEUZE, 1968b, pp. 132, 269.

lo Uno y lo múltiple escindidos (en suma: todas las críticas de Hegel a Spinoza),¹⁴ y hace posible el sentido más básico de la expresión: que los planos de la ontología no se escindan: los modos son la misma sustancia, sólo que envuelta, plegada; son una variación topológica, no una euclidiana.¹⁵ Por otra parte, la *explicación* es lo que permite que la Sustancia se manifieste en cada uno de los modos, lo que hace que todas las cosas sean Dios. Dado que no hay –en principio y según esta primera caracterización– oposición entre el involucimiento y la explicación, la Sustancia puede *explicarse* en el mundo sin dejar de estar *envuelta* en él. Los correlativos dan cuenta así de la relación recíproca de lo múltiple y lo Uno: la explicación es *la manifestación de lo Uno en lo múltiple*, mientras que el involucimiento es *la forma en la cual la expresión múltiple permanece inmanente a lo que expresa*.

Sin embargo, existe un “nivel preciso” donde los dos términos se oponen, y la explicación toma el lugar ontológico prioritario. No

14 “Sus expansiones son alejamientos de su límpida claridad; las creaciones subsiguientes son más imperfectas que las precedentes, de las que proceden. La expansión está considerada sólo como un acontecer, el devenir solamente como un progresivo perderse. Así el ser se oscurece cada vez más, y la noche, lo negativo, es lo último de la serie, que ya no vuelve a la primera luz” (HEGEL, 1968, p. 200).

15 “Esta oposición reaparece en las matemáticas modernas, entre los puntos de vista, por un lado, de la topología y de la geometría diferencial, y por el otro, de la geometría euclidiana [... Son] dos maneras de determinar que un espacio dado es una esfera: o bien lo contemplamos desde afuera, lo que implica suponer una dimensión adicional a las dos dimensiones que caracterizan el espacio sobre la esfera (y en cuyo caso tratamos la esfera euclidianamente), o bien nos situamos en esas dos dimensiones (longitud y latitud) y recorreremos el espacio a partir de ellas [...] La topología interesa a Deleuze desde el punto de vista de lo virtual porque permite definir la estructura de un espacio sin miramientos a su forma actual, a partir de las determinaciones numéricas que homogeneizan las relaciones entre sus partes, sino a relaciones heterogéneas de distribución de los lugares que lo constituyen” (SANTAYA, 2019, pp. 143, 207).

alcanza con envolver, hace falta también *explicar*:

Sin duda nuestras ideas de afecciones “envuelven” su propia causa [...]; pero no la “expresan”, no la “explican”. De la misma manera, envuelven nuestra potencia de conocer, pero no se explican por ella y remiten al azar. *He aquí que, en este caso, la palabra “envolver” no es ya un correlativo de “explicar” o “expresar”, sino que se opone a ellas, designando la mezcla del cuerpo exterior con el nuestro en la afección de la cual tenemos una idea* (DELEUZE, 1968b, p. 132).

Así hace Spinoza patente su pertenencia al siglo XVII, o se hace patente que Deleuze no ignora esa pertenencia, como dirá muchos años después: “el pensamiento del siglo XVII es un pensamiento del despliegue y del desplegado” (DELEUZE, 2014, p. 245). *Envolvemos* a Dios, *implicamos* la Sustancia, la cuestión es, para el siglo XVII y también por lo tanto para Spinoza, desplegarla. Si sólo envolvemos permanecemos en lo inadecuado (causalidad meramente extrínseca), si además explicamos entramos en lo adecuado. Así, la explicación obtiene una prioridad ontológica sobre el envolvimiento. Esta prioridad ya se avistaba en la primera presentación de los correlativos, en tanto la explicación es la *manifestación* de lo Uno, mientras el envolvimiento es sólo el testimonio de que lo múltiple no es otra cosa que esa manifestación.

Hay que liberar al envolvimiento de su subordinación ontológica a la explicación. Pero no alcanza con una mera “inversión”. No se trata de poner el envolvimiento en el lugar de la explicación. Ese es el gesto del siglo XIX y su “pensamiento del pliegue y el repliegue” (DELEUZE, 2014, p. 248). El verdadero *renversement* del spinozismo es una destrucción más que una inversión: se trata de destruir el cepo de la

representación y le otorgarle a cada nivel toda su dignidad ontológica.¹⁶ Allí encontramos el gran aporte de *Diferencia y repetición*, y su ruptura respecto a *Spinoza y el problema de la expresión*.

La subordinación a la imagen del pensamiento del siglo XVII hace que en *Spinoza y el problema de la expresión* los modos sigan dependiendo de la Sustancia *aunque* la Sustancia sea múltiple en sus atributos e Ideas. En efecto, sigue habiendo una subordinación de un plano de lo real respecto de otro. Los modos no hacen más que *explicar* eminentemente a la Sustancia, y carecen de vida propia. Por eso en Spinoza todavía la “identidad es primera” (DELEUZE, 1968a, p. 59): porque hay un plano ontológico prioritario, aunque este sea él mismo múltiple. Para que, en cambio, la identidad “gire en torno a lo Diferente” y dé lugar a “una revolución copernicana que abra a la diferencia la posibilidad de su concepto propio” (*ibídem*), hace falta liberar los planos de una lógica común. La ontología debe ser ella misma múltiple y no girar en torno a la expresión.

Por ese motivo en *Diferencia y repetición* la expresión será la forma de relación de la intensidad con la Idea, pero bajo la forma del *envolvimiento* (la explicación, veremos, tendrá otro destino):

Las intensidades están implicadas unas en otras, de manera que cada una es al mismo tiempo envolvente y envuelta. Así, cada

16 Ese es el sentido del “sobreplicue”, donde se supera el siglo XVII y también el XIX hacia lo que “nos es contemporáneo”. Es un “pliegue sobre el afuera” (DELEUZE, 2014, p. 340) que, en las clases sobre Foucault, permite explicar el sentido de la “muerte del hombre” como un desalojo del hombre del centro de lo existente y su puesta en relación de devenir con todas las formas de vida: las plantas, los animales y los minerales (DELEUZE, 2014, pp. 341-342). Aquí, es desalojar a la expresión del centro de la ontología y ponerla en relación discordante con la explicación y la determinación diferencial.

una continúa expresando la totalidad cambiante de las Ideas, el conjunto variable de las relaciones diferenciales. Pero sólo expresa *claramente* algunas, o ciertos grados de variación. Expresa claramente precisamente aquellos que mira directamente cuando tiene la función *envolvente*. Sin embargo, también expresa todas las relaciones, todos los grados, todos los puntos, pero *confusamente*, en su función *envuelta* (...) Lo claro y lo confuso no son separables, como carácter lógico en la intensidad que expresa la Idea, es decir en el individuo que la piensa, de la misma manera en que lo distinto y lo oscuro no son separables en la Idea misma (DELEUZE, 1968a, p. 325).

Habíamos señalado que los dos conceptos fundamentales en *Diferencia y repetición* eran Idea e intensidad. Luego habíamos trazado una cierta correspondencia entre estos conceptos y algunas nociones spinozistas (la Idea vinculada con los atributos y las ideas; la intensidad, con la esencia modal). Habíamos visto, finalmente, que la relación de *expresión* articulaba cada una de las fases en *Spinoza y el problema de la expresión*. Ahora vemos que en *Diferencia y repetición* “expresión” está reservada para la relación entre Ideas e intensidad. Las Ideas-virtuales son, en efecto, según leemos en la cita que acabo de transcribir, *expresadas* por las intensidades: “cada una [de las intensidades] continúa expresando la totalidad cambiante de las Ideas, el conjunto variable de las relaciones diferenciales”. Las Ideas son lo *expresado*, que encuentra su expresión inmanente en las intensidades. Pero no lo hace bajo la forma de la *explicación* (de acuerdo a lo cual, en Spinoza, lo Uno se *manifestaba* en lo múltiple), sino del *envolvimiento* (que no carece de nada, no necesita *explicarse* para obtener toda su realidad, no necesita manifestar lo Uno para ser adecuado).

Contra la letra del libro sobre Spinoza, la *expresión* quedaría reservada a la forma en que se produce el universo modal (tercera forma de la expresión spinozista), pero *no* para el aspecto constitutivo de la

Sustancia (ontológico y gnoseológico), vinculado con la vida propia de lo expresado. El pan-expresionismo donde *todas* las determinaciones expresan la Sustancia una se transformaría en la constitución de lo expresado por un lado (un Uno que es esencialmente múltiple a través de relaciones diferenciales y recíprocas, como la Idea en *Diferencia y repetición*), mientras que la expresión concerniría a la producción de las esencias de modos a través del involucramiento. La explicación, finalmente, daría cuenta de su pasaje a la existencia.

La expresión como involucramiento es doble, de acuerdo a las dos funciones de la intensidad: envolvente y envuelta. Siguiendo esas dos funciones, se vincula diferentemente con lo virtual que, en el movimiento de involucramiento, actualiza: en su función *envuelta*, cada intensidad expresa por un lado *todas* las relaciones, todos los grados y *todos* los puntos (es decir, todas las Ideas en su carácter eminentemente dinámico); pero lo hace *confusamente*. Pero en su función *envolvente*, expresa de manera particular *algunas* Ideas; aquí surge la claridad, esas pequeñas lucecitas que *somos*, nuestra individualidad. Ese mundo claro y confuso es el mundo de las intensidades, una de las fases de lo actual, que correspondía a las esencias modales en Spinoza (*cf. supra*). La Idea, por su parte, tiene el doble aspecto oscuro y distinto¹⁷ (la distinción de las relaciones diferenciales y las singularidades, la oscuridad de su estado de pura virtualidad, DELEUZE, 1968a, p. 324-325). La expresión pensada específicamente como involucramiento *quiebra* así la complicidad de lo claro y distinto para concebir su *más allá*: lo *claro-confuso* de las intensidades frente a lo oscuro-distinto de las Ideas. En *Spinoza y el problema de la expresión*, en cambio, la prioridad de la explicación implicaba un

17 “Pertenece a la Idea el ser distinta y oscura” (DELEUZE, 1968a, p. 276).

mantenimiento de la complicidad de lo claro y distinto: “el despliegue es la ley del pensamiento claro y distinto” (DELEUZE, 2014, p. 260).¹⁸ Lo individual en cada individuación que somos es nuestro modo de plegar, nuestra pequeña claridad expresiva; desde esta perspectiva, como mostrará Deleuze en su obra de los ‘80, la cuestión ética se torna cómo nos plegamos, qué claridad obtenemos al costo de qué confusiones (pérdida de distinción, de diferencia).

La centralidad del pliegue y el envolvimiento en *Diferencia y repetición*, en tanto articulan los dos conceptos principales del libro, pueden tentarnos a desvalorizar a la explicación, y querer dejarla atrás como un mal recuerdo del siglo xvii. En *Diferencia y repetición*, después de todo, la explicación es la ley de la extensión y el camino inexorable hacia la pérdida de la energía, el aumento de la entropía y la anulación de la diferencia (no hay claridad y distinción, la claridad se obtiene en desmedro de la distinción, de la diferencia, en su *confusión*); así, lejos de ser *la* expresión, la explicación la traicionaría. Sin embargo, ya hemos visto, no se trata de una mera “inversión”, sino de un “derrocamiento” de toda raíz común. La explicación *no es* la expresión, pero tiene un rol de absoluta dignidad ontológica: dar cuenta de la existencia, el plano donde lo virtual y lo intensivo se *encarnan* en extensiones discretas. “Ustedes tienen partes extensivas que los componen, en tanto existen; no es cuestión de renunciar a ellas” (DELEUZE, 2008, p. 436, traducción modificada). Es el plano donde nos debatimos los seres lentos que somos, donde creamos y sufrimos, donde luchamos para que una sístole siga a cada diástole. Este se caracteriza por el *despliegue* de los envolvimientos intensivos. Los

18 Deleuze anticipa este quiebre en *Spinoza y el problema de la expresión* cuando dice que “formar una idea adecuada nos lleva más allá de lo claro y distinto” (DELEUZE, 1968b, p. 137).

modos existentes que somos ya no remiten al azar de los encuentros y su inexorable causalidad transitiva, sino a una de las modulaciones de la causalidad inmanente. He aquí otra inversión significativa de *Spinoza y el problema de la expresión* a *Diferencia y repetición*: la razón de las afecciones extrínsecas no es ya un involucramiento sin explicación, sino, por el contrario, una explicación que desenvuelve. Así, se da cuenta en forma inmanente incluso de la *causa fiendi* (la más asociada al mecanicismo). Como los otros niveles ontológicos (el de la Idea y el de la intensidad), la explicación tiene su vida propia y su pleno valor, una vez desmontado el cuádruple cepo de la razón suficiente.

CONCLUSIÓN

El *renversement* que Deleuze propone de *Spinoza y el problema de la expresión* a *Diferencia y repetición* consiste más en una “destrucción” que en una “inversión”. En efecto, se trata de desmontar el cepo de la razón suficiente y liberar la potencia de cada una de las *ratios*. Así, la Idea (*ratio essendi* y *ratio cognoscendi*), la intensidad (*ratio fiendi*) y la extensión (*ratio agendi*) tienen cada una su lógica y su vida propia. La inmanencia está sin embargo garantizada por el tipo de movimientos que la distinguen: la intensidad envuelve lo virtual-Ideal (es *plieque* de lo virtual), mientras que la extensión es el despliegue de esas intensidades. Son distinciones *topológicas* de una misma materia universal. Mientras exista un plano ontológico prioritario, lo múltiple seguirá diciéndose de lo Uno, de una identidad supuesta, por muy dinámica y productiva que sea. He mostrado que eso es lo que aparece en *Diferencia y repetición*. Eso refuta las interpretaciones que han buscado encontrar una prioridad en la filosofía deleuziana, sea esta virtual, actual o intensiva (*cfr.* CLISBY, 2016). Cuando,

por ejemplo, Badiou sostiene una prioridad virtual (“lo virtual es fundamento de lo actual”, 1997, p. 65), está leyendo a *Diferencia y repetición* desde *Spinoza y el problema de la expresión*, y perdiendo de vista la gran inversión y el fundamental aporte deleuziano al pensamiento filosófico.¹⁹ Lo virtual *no es* equivalente a la Sustancia, porque no es el *prius* que da sentido a todo el movimiento en tanto lo expresado que se expresa en las intensidades y las extensiones, sino uno de los niveles, con su lógica propia (lo indeterminado – lo determinable – la determinación ideal), así como la tiene lo intensivo (expresión – involucrimiento) y lo extensivo (explicación – desenvolvimiento).

Si trasladamos esta inversión ontológica que Deleuze realiza en *Diferencia y repetición* al esquema spinozista, deberíamos reservar el término *expresión* para designar el *envolvimiento* y el proceso en el cual los modos, plegándose, *expresan* las relaciones y distinciones infinitas que constituyen la Sustancia y permanecen envueltas en su absoluto en cada una de sus expresiones; tiene el rol de causa *fiendi*. La explicación sería, por su parte, causa *agendi*, dando cuenta del pasaje a la existencia de las esencias modales. Los atributos serían una causa *essendi* no-expresiva, que no se confunde así con las otras. El cepo de la cuádruple *razón suficiente* ha sido “*renversé*”, *destruido* e invertido, para dar lugar al mundo de la Diferencia, donde cada concepto (no sólo los que hemos sistematizado aquí, sino también aquellos que viven entre los desplazamientos) expresa uno de los movimientos que tejen lo real de lo cual somos un

19 Lo mismo ocurre con Bogue cuando afirma que “una esencia virtual guía e informa la individuación de la Sustancia en al que está encarnado este proceso de actualización del ser virtual; este proceso de actualización del ser virtual es el de la «expresión», como Deleuze lo llama, un despliegue material de una diferencia plegada, en el cual es la expresión de lo virtual” (BOGUE, 2012, p. 291).

pliegue que no deja de latir. Encontramos así una inversión deleuziana del spinozismo que va más allá de una reivindicación de la multiplicidad, para dar cuenta de la forma en que nos individuamos, actuamos y nos relacionamos con lo absoluto.

DELEUZE AND THE PROBLEM OF EXPRESSION

ABSTRACT: This paper studies the notion of expression in the two books that Deleuze publishes in 1968: *Expressionism in Philosophy: Spinoza* and *Difference and repetition*. We will state the correspondences between the forms of expression in the first book and the ontological levels in the second one, in order to consider which is the exact nature of the *renversement* (reversal, overthrow) of Spinozism that Deleuze proposes. We will show that this *renversement* does not consist in reversing the grounding role of the One and the multiple, but in the liberation of the forms of expression from the quadruple fetters of the Principle of Reason, and restore their particular logic and power.

KEY WORDS: Deleuze – Spinoza – Expression – Inversion – Involvement

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BOGUE, R. (2012). Deleuze and literature. In: Smith, D. W. y Somers-Hall, H. *The Cambridge Companion to Deleuze*. Cambridge: Cambridge University Press.

BADIOU, A. (1997). *Deleuze: la clameur de l'être*. Paris: Hachette.

BOWDEN, S. (2017). The Intensive Expression of the Virtual: Revisiting the Relation of Expression in *Difference and Repetition*. *Deleuze Studies* 11.2, Edinburgh, 11.2, pp. 216-232.

BRAIDOTTI, R. (2012). Nomadic Ethics. In: Smith, D. W. y Somers-Hall, H. *The Cambridge Companion to Deleuze*. Cambridge: Cambridge University Press.

BUYDENS, M. (2005). *Sahara: l'esthétique de Gilles Deleuze*. Paris: Vrin.

CLISBY, D. (2016) ¿El dualismo secreto de Deleuze? Versiones en disputa de la relación entre lo virtual y lo actual. Trad. Pablo Pachilla. *Ideas, re-*

- vista de filosofía moderna y contemporánea*, Buenos Aires, N° 4, pp. 120-147.
- CLISBY, D.; BOWDEN, S. (2017). Introduction: The Virtual, the Actual and the Intensive: Contentions, Reflections and Interpretations. *Deleuze Studies*, N° 11.2, pp. 153-155.
- COLSON, D. (2019). *A Little Philosophical Lexicon of Anarchism from Proudhon to Deleuze*. Trad. Jesse Cohn. Colchester / New York / Port Watson: Minor Compositions.
- DE LANDA, M. (2010). *History and Science*. New York: Antropos.
- DELEUZE, G. (1968a). *Différence et répétition*. Paris: PUF.
- _____. (1968b). *Spinoza et le problème de l'expression*. Paris: Minuit.
- _____. (1983). *Cinéma I: L'image-mouvement*. Paris: Minuit.
- _____. (2008). *En Medio de Spinoza*. Buenos Aires: Cactus.
- _____. (2014). *El poder: curso sobre Foucault, tomo II*. Buenos Aires: Cactus.
- DELEUZE, G. Y GUATTARI, F. (1991). *Qu'est-ce que la philosophie?* París: Minuit.
- DOSSE, F. (2007). *Gilles Deleuze et Félix Guattari: Biographie Croisée*. Paris: La découverte.
- DUFFY, S. (2006). *The Logic of Expression: Quality, Quantity and Intensity in Spinoza, Hegel and Deleuze*. Aldershot/Burlington: Ashgate.
- FICHTE, J.G. (1975). *Fundamento de toda la doctrina de la ciencia*. Trad. Juan Cruz Cruz. Aguilar: Buenos Aires.
- GENOSKO, G., WATSON, J. Y YOUNG, E. (2013). *The Deleuze and Guattari Dictionary*. Londres/Nueva York: Bloomsbury.
- HEGEL, G. W. F. (1968). *Ciencia de la lógica: tomo II*. Trad. Rodolfo Mondolfo. Buenos Aires: Solar.
- MACHEREY, P. (2012). Un oculus sur Spinoza nommé Gueroult & Deleuze [Online]. *Histoire et société*. Disponibilidad: < <https://histoireetsociete.wordpress.com/2012/10/26/pierre-macherey-un-oculus-sur-spino->

za-nomme-gueroult-deleuze/> [10 de junio de 2019].

MC NAMARA, R. (2019). *Deleuze y la ontología del espacio*. Tesis doctoral. Facultad de Filosofía y Letras: Universidad de Buenos Aires.

ON-VAN-KUNG, K. S. (2016). Le pouvoir d'être affecté: modes spinozistes et singularités chez Deleuze. In: SÉVÉRAC, P. Y SAUVAGNARGUES, A. *Spinoza-Deleuze: lectures croisées*. Paris: Ens.

PALMER, H. (2014). *Deleuze & Futurism: a Manifesto for Nonsense*. Bloombury: London.

SANTAYA, G. (2019). *Interferencias matemáticas en la obra de Gilles Deleuze: ontología práctica desarrollada more topológico*. Tesis doctoral. Facultad de Filosofía y Letras: Universidad de Buenos Aires.

SCHOPENHAUER, A. (1977). *Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde*. Zürich : Diogenes-Verl

SMITH, D. W. (2012). *Essays on Deleuze*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

TRABALHO E HISTÓRIA: ESPINOSA E A GÊNESE DO DIREITO COMUM¹

Antônio David

Doutor, Universidade de São Paulo, São Paulo, Brasil

mdsf.antonio@gmail.com

RESUMO: Assunto pouco estudado na obra de Espinosa, o trabalho ocupa centralidade em seu pensamento acerca do direito comum. Tendo como ponto de partida a observação sobre o sentido da expressão *opera mutua* (e de sua melhor tradução), e com base no exame das ocorrências do trabalho nos dois tratados políticos, procura-se dar concretude histórica à gênese do direito comum e às ideias de igualdade e justiça em Espinosa, jogando com isso nova luz sobre a maneira como esse filósofo concebe a história.

PALAVRAS-CHAVE: trabalho, direito comum, reciprocidade, igualdade, justiça, história.

1 Esse artigo é uma versão modificada do capítulo segundo da segunda parte de nossa tese de doutorado, que contou com financiamento do CNPq e da Capes. Para efeito de citação da obra de Espinosa, utilizamos as siglas convencionadas entre os comentaristas 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. Os trechos citados podem ter sofrido modificações de tradução em relação à edição consultada. Optamos por não traduzir os vocábulos *imperium*, *multitudo*, *civitas* e *conatus*. Em relação aos vocábulos e expressões indicados entre colchetes em latim, optamos por mantê-los declinados, tal como se encontram no trecho citado.

No capítulo v do *Tratado Teológico-Político*, discorrendo sobre o *imperium* dos hebreus, Espinosa procura mostrar como e por que as cerimônias serviam para mantê-lo e consolidá-lo. Após argumentar que as cerimônias foram instituídas para a *temporal* felicidade do *imperium* e do povo – não visando, pois, a virtude e a beatitude –, que por sua observância não se prometia nada a não ser vantagens materiais – não guardando, com isso, nenhuma relação com a lei divina –, e que, uma vez tendo o *imperium* acabado, não havia mais qualquer razão para que as mesmas fossem ainda observadas – na contramão, portanto, do que afirmavam os rabinos que lhe eram contemporâneos (cf. MEINSMA, 1983; *Sephardic Editions*, s/d; ISRAEL, 1650; *Ibidem*, 1655; WEITMAN, 2003) –, o argumento volta-se para a utilidade da sociedade:

A sociedade é uma coisa extremamente útil e até absolutamente necessária, não só para viver a salvo dos inimigos, mas também para nos poupar muitas tarefas [*rerum faciendum*]; de fato, se os homens não quisessem [*velint*] oferecer uns aos outros trabalho mútuo [*invicem operam mutuam dare*], faltar-lhes-ia habilidade e tempo para, na medida do possível, sustentarem-se e conservarem-se. Nem todos são igualmente aptos para tudo e ninguém seria capaz de recorrer sozinho a tudo aquilo de que necessita imprescindivelmente. Por outras palavras, ninguém teria a força e o tempo necessários se sozinho tivesse que lavar, semear, ceifar, cozer, tecer, costurar e fazer sozinho tudo o mais que é preciso para o sustento, não falando já nas artes e ciências, que são também sumamente necessárias [*summe necessariae*] à perfeição da natureza humana e à sua felicidade (ESPINOSA, 2003, TTP, v, p. 85).

Voltaremos às cerimônias adiante. Por ora, concentremo-nos na gênese da vida ou do direito comum, a qual tem sido explicada, pelos comentadores de Espinosa, tendo como fio condutor a potência da Natureza. Assim, passa-se da natureza humana ao *conatus* singular, deste ao direito natural e, por fim, chega-se ao direito comum e ao direito

civil, realçando-se a presença do direito natural no estado civil (cf., p. ex., AURÉLIO, 2000; *Ibidem*, 2014; BALIBAR, 2005; CHAUI, 2003, p. 81-196; NEGRI, 1991; TOSEL, 1984; *Ibidem*, 2008). Focada na ontologia, essa é uma explicação sem dúvida correta; contudo, falta-lhe a história.

Pelo capítulo III do *Tratado Teológico-Político*, sabemos que o homem adquire coisas que lhe são úteis à conservação sem exigir dele trabalho [*opso nihil operante*], e essas são oferecidas unicamente pela potência divina (ESPINOSA, 2003, TTP, III, p. 52). Há outras coisas que exigem trabalho. No presente artigo, ao examinar a maneira como Espinosa aborda historicamente a gênese do direito comum, mostraremos o lugar central ocupado pelo trabalho na definição do direito comum. Daí, extrairemos algumas conclusões acerca da maneira como a igualdade e a justiça (e, obviamente, a desigualdade e a injustiça) articulam-se historicamente com o direito comum.

OPERA MUTUA

Pela *Ética*, sabemos que, apesar de serem naturalmente contrários uns aos outros, arrastados que são pelas paixões, os homens precisam de mútuo auxílio [*mutuo auxilio*] para prover-se muito mais facilmente das coisas de que precisam (ESPINOSA, 2015, E, IV, P 35, Esc., p. 429; E, IV, P 37, Esc. 2, p. 435); já pelo *Tratado Político*, somos informados de que, sem o auxílio mútuo [*mutuo auxilio*], dificilmente os homens podem sustentar a vida [*vitam sustentare*] e cultivar a mente [*mentem colere*] (ESPINOSA, 2009, TP, II, 15, p. 19), motivo pelo qual “cumpre realmente o seu dever quem presta a cada um tanto auxílio [*auxilii*] quanto os direitos da cidade, isto é, a concórdia e a tranquilidade, permitem” (*Ibidem*, III, 10, p. 31);

finalmente, pelo *Tratado Teológico-Político*, sabemos que, enquanto o auxílio interno de Deus [*Dei auxilium internum*] consiste em “tudo quanto a natureza humana, apenas com a sua própria potência, pode fazer para conservar seu ser”, já o auxílio externo de Deus [*Dei auxilium externum*] é “tudo aquilo que resulta [em benefício de seu ser], mas é produzido pela potência de causas exteriores” (ESPINOSA, 2003, TTP, III, p. 52-3. Cf. também *Ibidem* p. 60-1; 78).

As expressões que ora destacamos – *mutuo auxilio*, *Dei auxilium* – merecem atenção. Aqui, como em muitos outros casos, Espinosa emprega um termo da tradição – nesse caso, da tradição aristotélico-tomista. Nela, o vocábulo *auxilium* designa não qualquer ajuda, mas uma ajuda disposta por natureza ou a ela acrescentada com vistas a alcançar o fim próprio de um ser (cf. MAGNAVACCA, 2005, p. 105). Não é este, contudo, o sentido assumido pelo termo em Espinosa, seja porque ele afasta o finalismo da Natureza – o *conatus* ocupa o lugar de causa eficiente imanente das ações –, seja porque Deus é causa eficiente imanente, não transcendente, de todas as coisas.

Não é do escopo do presente artigo a explicação sobre o sentido do auxílio de Deus ou do mútuo auxílio de que as passagens acima falam. Para o nosso propósito, é suficiente notar que tais expressões localizam-se no terreno ético e ontológico do *conatus*, distinto daquele do qual fala a passagem há pouco transcrita. Nele, a sustentação e a conservação operam num terreno social e histórico. Para que se melhor depreenda esse ponto, é necessário, antes de tudo, corrigir um erro de tradução que, até os dias atuais, passou incólume entre tradutores e comentadores de Espinosa.

Na passagem que abre o presente artigo e que versa sobre a utilidade e necessidade da sociedade, lemos que “se os homens não quisessem oferecer uns aos outros trabalho mútuo [*invicem operam mutuam dare*], faltar-lhes-ia habilidade e tempo para, na medida do possível, sustentarem-se e conservarem-se”. Diogo Pires Aurélio traduz a expressão *invicem operam mutuam dare* por “entrelutar-se”; por seu turno, Jacqueline Lagrée e Pierre-François Moreau optam pela expressão “ajudar-se mutuamente” (“s’entraidaient mutuellement”); já Edwin Curley traduz a passagem por “dar aos outros assistência mútua” (“to give mutual assistance to one another”); finalmente, Atilano Dominguez traduz a passagem por “colaborar uns com os outros” (“colaborar unos con otros”). As traduções mais antigas procederam da mesma maneira.

Na obra de Espinosa, o termo “ajuda” é designado através de quatro vocábulos latinos: *juvo/iuvo*², *ops*³, *prosum*⁴ e, com muito mais frequência, *auxilium*. Note-se, contudo, que na passagem citada o vocábulo empregado não é nenhum destes, mas *operam*, flexão de *opera*⁵. Rigorosamente, *opera* significa “trabalho”. Dele derivam o verbo *operor* (“obrar”, “trabalhar”) e o substantivo *operarius* (“operário”, “trabalhador”). Na tradição greco-latina clássica, o vocábulo é associado ao esforço físico do corpo como um todo e aplica-se, entre outros, ao trabalho realizado pelo escravo⁶. Tendo isso em vista, apesar de não serem de todo infieis,

2 P. ex., ESPINOSA, 2003, TTP, XII, p. 203; ESPINOSA, 2015, E, II, P 10, Esc., p. 143; ESPINOSA, 2009, TP, III, 10, p. 31; VII, 3, p. 65; VII, 12, p. 70.

3 P. ex., ESPINOSA, 2003, TTP, XIX, p. 292; ESPINOSA, 2015, E, I, P 10, Esc., p. 59.

4 P. ex., ESPINOSA, 2015, E, IV, P 58, Esc., p. 467.

5 Que não deve ser confundido com o termo *opera*, plural de *opus*.

6 Sobre a diferença entre *opera* e *opus*, sobre o emprego de um e outro no Direito Romano e sobre a relação entre a palavra *opera* e o corpo, cf. ARENDT, 1998, pp. 80; 91-2; MOUSOURAKIS, 2012, p. 232. Sobre o emprego de *opus* na obra de Espinosa, veja-

parece-nos que os termos escolhidos pelos tradutores são demasiado vagos em face do real e preciso significado de *opera*, isto é, do lugar social atribuído através desse termo. Já no século XVII sabia-se, por exemplo, que burgueses e aristocratas podiam eventualmente ajudar uns aos outros; no entanto, ninguém cogitaria dizer que uns e outros *trabalham* [*operentur*]. Por tudo isso, se nossa opção peca por carecer de literalidade, ela tem a vantagem de deixar bem marcado o essencial: em Espinosa, a gênese do direito comum e sua estabilidade amparam-se sobre o *trabalho*.

Essa mesma palavra aparece, com a mesma acepção, na *Ética*, quando Espinosa afirma que “as coisas que existem fora de nós são úteis principalmente para a conservação do corpo e que, com vistas à reunião dessas coisas, as forças de cada um dificilmente bastariam se os homens não prestassem trabalhos mútuos [*operas mutuas*]” (ESPINOSA, 2015, EIV, Ap. Cap. 27, 28, pp. 507-9)⁷. A mesma ideia aparecerá algumas linhas adiante da referida passagem do tratado, quando Espinosa argumenta que mesmo entre aqueles que vivem “na barbárie e sem organização política” e, por isso, levam uma vida miserável, estes “quase só conseguem o pouco que têm, por miserável e rude que seja, através do trabalho mútuo [*mutua opera*], seja de que tipo for” (ESPINOSA, 2003, TTP, v, p. 85)⁸.

se, p. ex., ESPINOSA, 2003, TTP, IX, p. 153, referente ao trabalho realizado por Esdras, cf. ESPINOSA, 2015, E, IV, Pref., p. 371, em alusão ao plano da casa pelo arquiteto.

7 A edição da *Ética* feita pelo Grupo de Estudos Espinosanos (ESPINOSA, 2015) traduz *operas mutuas* por “serviços mútuos”, incorrendo na mesma imprecisão do tradutor do *Tratado Teológico-Político*, uma vez que, em português, o termo “serviço” é vago quanto ao lugar social de quem realiza o serviço.

8 Não encontramos nos comentadores menção a essa passagem do *Tratado Teológico-Político*. Espinosa não explicita quais seriam os que “vivem na barbárie e sem organização política”, ao contrário de Hobbes, que, empregando o vocábulo “selvagem”, cita

nominalmente os povos da América como um caso exemplar de uma vida “solitária, pobre, sórdida, embrutecida e curta”: “os povos selvagens [*savage people*] de muitos lugares da América, com exceção do governo de pequenas famílias, cuja concórdia depende da concupiscência natural [*natural lust*], não possuem qualquer espécie de governo, e vivem em nossos dias daquela maneira embrutecida que acima referi. Seja como for, é fácil conceber qual seria o gênero de vida quando não havia poder comum a reccar, através do gênero de vida em que os homens que anteriormente viveram sob um governo pacífico costumam deixar-se cair, numa guerra civil” [*Leviatã*, XIII (HOBBS, 1999, p. 109-10)]. No *Tratado Teológico-Político*, lemos que “os homens, a menos que sejam bárbaros por completo [*prorsus barbari*], não toleram ser tão abertamente enganados e que os façam baixar de súditos a escravos inúteis” (ESPINOSA, 2003, TTP, XVII, p. 255). Por sua vez, no *Tratado Político*, é dito que “os homens, com efeito, uma vez em paz e abandonado o medo, de bárbaros <e> ferozes [*ferocibus <et> barbaris*] fazem-se a pouco e pouco cidadãos, ou seja, humanos [*civiles seu humani*], e de humanos fazem-se moles e inertes, não procurando distinguir-se uns dos outros pela virtude mas pelo fausto do luxo. A partir daí, começam a aborrecer-se com os costumes pátrios e a adotar os alheios, ou seja, a ser servos” (ESPINOSA, 2009, TP, X, 4, p. 132). Nas demais obras o vocábulo não aparece. À luz dessas passagens, nas quais *barbarus* é, no plano ético, contraposto a humano e, no plano político, associado a deixar-se escravizar, é duvidoso que Espinosa tivesse em mente os povos da América. Ademais, há que se lembrar do episódio no qual, face aos acontecimentos de 1672 em Haia, quando os irmãos de Witt foram assassinados e seus corpos foram mutilados e expostos, Espinosa teria escrito um cartaz com os dizeres *ultimi barbarorum* (“os últimos dos bárbaros”), com o intuito de pregá-lo em algum local próximo dos corpos, o que não se sucedeu porque foi impedido por um hóspede da pensão onde morava (cf. DOMINGUEZ, 1995, p. 199). Levando em conta todos esses elementos e situando-os no conjunto da obra de Espinosa, podemos concluir que o emprego do termo *barbarus* cumpre, em verdade, uma função retórica. Ao mesmo tempo, a afirmação de que “todos os homens, sejam bárbaros ou cultos [*sive Barbari sive culti*], onde quer que se juntem formam costumes [*consuetudines*] e um estado civil [*status civilem*]” (ESPINOSA, 2009, TP, I, 7, p. 10) – considerando que, para os homens dos seiscentos, “bárbaro” remete, dentre outros, aos povos das Américas – faz um relativo contraponto à ideia, divulgada por cronistas e missionários na América Portuguesa, de que, pela ausência das letras “f”, “l” e “r” na língua falada na costa brasileira, esses povos não tinham “nem Fé, nem Lei, nem Rei” (cf. GANDAVO, *História da Província de Santa Cruz, Do Gentio*, p. 122; HANSEN, 2011, p. 31). Interessa-nos especialmente o argumento de que *todos* os homens formam costumes e um estado civil. Finalmente, não se deve cogitar que a menção feita por Espinosa à “anarquia” no

O que há de especial na passagem do capítulo v do *Tratado Teológico-Político*, e que dá lastro à nossa opção, são as palavras que qualificam no que preponderantemente consiste a *reciprocidade* entre os homens: lavrar, semear, ceifar, cozer, tecer, costurar e fazer sozinho tudo o mais que é preciso *para o sustento*. Não há dúvida sobre que tipo de atividade o termo *opera* designa⁹.

Em suma, na passagem aqui destacada, Espinosa estabelece, de maneira explícita, nada menos que a *centralidade do trabalho* na gênese da vida comum¹⁰. É surpreendente que essa ideia tenha passado despercebida por tanto tempo não só entre a quase totalidade dos comentadores, à exceção de Matheron (MATHERON, 1988, p. 302) – que, no entanto,

Tratado Teológico-Político diga respeito aos que vivem sem organização política, pois na passagem em questão Espinosa afirma explicitamente que essa designação referia-se ao *imperium* democrático ou popular, sendo, na verdade, a maneira como aqueles que desse *imperium* tinham ódio designavam-no, em tom pejorativo (ESPINOSA, 2003, TTP, IX, Anotação XVI, p. 158-9). Em suma, comparado a outros autores, inclusive muito posteriores a ele, Espinosa concebe “estado civil” de maneira mais ampla, como designação de *vida em comum*.

9 É certo que, contemporaneamente, o uso do termo “trabalho” foi banalizado, a ponto de ser comum nomear-se por “trabalho” quase todas as ocupações, mesmo aquelas realizadas por indivíduos situados no topo da pirâmide social: assim, industriais e empresários “trabalham”, investidores e especuladores “trabalham”, executivos “trabalham”, magistrados “trabalham” etc. A lista é longa. A total falta, nos dias atuais, de um termo específico e universalmente reconhecido que designe, de maneira diferencial, o trabalho manual ou braçal apenas reforça a importância de se depreender o real e preciso significado de *opera mutua*. De nossa parte, a despeito da dita ausência, preferimos insistir no emprego do termo “trabalho”.

10 Por não é nosso foco, apenas registramos o fato de a passagem indicar a centralidade do trabalho não apenas na gênese do direito comum: também a felicidade tem como condição necessária as artes, a ciência e o trabalho. Afasta-se, com isso, qualquer vestígio estoico na visão de Espinosa acerca da liberdade ética.

apenas a menciona, mas não a desenvolve –, mas também por Marx¹¹.

Para que se possa explorar tais conclusões com o devido cuidado, é necessário, antes de tudo, investigarmos o tratamento dado por Espinosa ao trabalho nos dois tratados políticos, o que não mereceu até o presente momento especial atenção dos comentadores.

O TRABALHO NO TRATADO TEOLÓGICO-POLÍTICO

Ao exame que aqui se propõe, a melhor fonte reside na explicação de Espinosa para a estabilidade e a ruína do *imperium* hebreu, matéria do capítulo XVII do *Tratado Teológico-Político*. Protótipo da estabilidade, nele encontramos um sem número de características do *imperium* monárquico tal qual deduzido no *Tratado Político*. Da estabilidade à ruína, como se verá, incide o trabalho.

Inicialmente, Espinosa aponta os fundamentos sob os quais o *imperium* hebreu foi erguido tendo à frente Moisés e após sua morte (ESPINOSA, 2003, TTP, XVII, pp. 255–69). Tendo exposto os fundamentos, Espinosa coloca a seguinte questão: de que maneira [*ratione*] era o povo contido? “Isso – diz Espinosa – os fundamentos [*fundamenta*] do *imperium* indicam com toda a clareza” (ESPINOSA, 2003, XVII, p. 269). Nosso autor evoca então o argumento tradicional da extrema piedade do povo hebraico e do extraordinário amor à Pátria que dessa piedade provinha

11 No manuscrito posteriormente intitulado pelos editores de *Cadernos Espinosa* e que consiste em notas de margem com transcrições de trechos do *Tratado Teológico-Político*, a passagem não foi destacada por Marx. Em verdade, o manuscrito mostra um leitor interessado sobretudo na relação entre homem e Natureza e na crítica da religião. Cf. MARX, 2017, p. 222-3.

(ESPINOSA, 2003, XVII, p. 269-70). Finalmente, Espinosa chega àquela que é a razão principal da contenção do povo – e que será igualmente a principal razão da ruína:

Independentemente, porém, dessas coisas [verum praeter haec], cuja apreciação depende só da opinião [a sola opinione], havia neste imperium uma outra coisa extremamente sólida [solidissimum] e singular [singulare] que devia conter maximamente [maxime retinere] os cidadãos [cives] de tal maneira que não pensassem em desertar nem ter nenhum desejo de abandonar a Pátria: refiro-me à razão de utilidade, que é a força e a vida de todas as ações humanas [ratio utilitatis, quae omnium humanarum actionum robur et vita est], mas que, neste imperium, era singular [singularis] (ESPINOSA, 2003, XVII, p.270, o destaque é nosso)¹².

No que consistia, concretamente, nessa situação particular, a “razão de utilidade”, e por que, ao menos nesse caso, se pode dizer dela que é extremamente sólida e singular? O primeiro argumento oferecido por Espinosa é que, “em parte alguma, os cidadãos tinham tão assegurado o direito de propriedade como os súditos do *imperium* hebreu, os quais possuíam uma parcela de terras e campos igual à do chefe e ficavam donos dela para sempre”, e complementa:

Porque, se alguém, coagido pela pobreza, vendesse os seus bens ou a sua propriedade, na altura do Jubileu, ela ser-lhe-ia integral-

12 Diogo Pires Aurélio, Jacqueline Lagrée e Pierre-François Moreau traduzem *utilitatis* por interesse (em francês, “l’intérêt”); Edwin Curley emprega “vantagem” (“advantage”). Tendo em vista a associação do termo “interesse” às filosofias do oitocentos, este nos parece inapropriado. Já o termo “advantage”, embora admita outras traduções, parece-nos infeliz pelo significado corrente do termo, associado à “vantagem” e à “superioridade”. Decidimos empregar o termo “utilidade” – como, aliás, é de praxe entre os comentadores –, sem que isso implique em qualquer vínculo entre Espinosa e o chamado “utilitarismo”.

mente restituída. E havia outras instituições [*instituta*] semelhantes para impedir que alguém pudesse alienar os seus bens [*suis bonis alienari*]. Em parte alguma, além disso, a pobreza poderia ser mais facilmente suportada do que numa terra onde a caridade [*charitas*] para com o próximo, melhor dizendo, para com o concidadão, deveria ser praticada com o máximo de piedade [*summa pietate coli debebat*], a fim de que Deus, seu Rei, lhe fosse propício. Desse modo, os cidadãos hebreus só podiam sentir-se bem na sua pátria, ao passo que longe dela só tinham a esperar os maiores prejuízos e a desonra [*damnum maximum et dedecus*].

Prossegue Espinosa:

Outros motivos que os persuadiam, não só a ficar em solo pátrio, mas também a evitar as guerras civis e a reprimir as causas de discórdia [*contentionum*], eram, primeiro, ninguém ser escravo [*serviebat*] do seu semelhantes, mas apenas de Deus; segundo, ter-se a caridade e o amor para com os concidadãos por suma piedade, alimentada em boa parte pelo ódio que habitualmente nutriam pelas outras nações e que estas lhes retribuía. /.../ Para o mesmo efeito, contribuiu também imensamente, ao que parece, o fato de, em certas alturas do ano, serem obrigados a descansar e a divertir-se [*otio et laetitiae*], não para fazerem a sua vontade, mas para fazerem a vontade de Deus: três vezes por ano eram convidados de Deus (*Deuteronomio*, cap. XVI), ao sétimo dia da semana deveriam cessar todo o trabalho [*opere*] e descansar [*otio dare*], além de várias outras ocasiões marcadas em que os divertimentos honestos e os banquetes festivos eram, não só autorizados, mas prescritos. Mais eficaz do que isso para fazer vergar o ânimo dos homens [*ad hominum animos flectendos*], não creio que se possa excogitar alguma coisa, visto que não há nada mais arrebatador que a alegria nascida da devoção, isto é, do amor e, ao mesmo tempo, da admiração (ESPINOSA, 2003, XVII, p. 271-2)¹³.

13 A menção ao “ódio que habitualmente nutriam pelas outras nações e que estas lhes retribuía” informa que, nesse caso, o alto grau de reciprocidade interna era inversamente proporcional à (e alimentada pela) total ausência de reciprocidade externa.

A ordem da exposição não é casual: proibia-se a alienação dos bens, a caridade era não só um dever como deveria ser praticada “com o máximo de piedade”, era proibida a redução do concidadão à escravidão, e tanto em certos momentos do ano como no sétimo dia da semana todo o trabalho [*opera*] deveria ser cessado em proveito do descanso [*otio*]. Uma vez postos esses argumentos, é apenas na sequência que Espinosa acrescenta o respeito pelo templo e pelas leis. Mais do que uma hierarquia de importância – o que contraria a interpretação tradicional que confere primazia a estes, não àqueles elementos –, a ordem indica uma relação de dependência: respeita-se o templo e as leis sob certas condições.

Dito isso, cumpre agora examinar a causa da ruína do *imperium*: recusando o argumento tradicional segundo o qual a ruína deveu-se à singular insubmissão do povo, Espinosa lembra que, antes mesmo da morte de Moisés, aos levitas foi dado o privilégio exclusivo do sacerdócio no *imperium*. Argumenta Espinosa:

Todos os presentes que eram *obrigados* a dar [*dare tenebantur*] aos levitas e aos sacerdotes, o dever [*debedantur*] de resgatar os primogênitos e *pagar uma quantia em dinheiro* [*argentum dare*] aos mesmos levitas por cada um deles, bem como o privilégio a estes concedido de serem os únicos a ter acesso às coisas sagradas, tudo isso lhes fazia constantemente lembrar a sua impureza e o terem sido repudiados. Depois, os levitas teriam sempre algo que se lhes censurasse. De fato, entre tantos milhares deles, haveria certamente um bom número de insuportáveis “teologastros”, o que explica o desejo que o povo tinha de espiar os atos dos levitas, que ao fim e ao cabo também eram homens, e de os acusar a todos pelo delito de um só. Daí os constantes boatos [*rumores*] e, conseqüentemente, a repulsa [*fastidium*] que sentiam para sustentar homens ociosos e odiados [*otiosos et invisos*] a que nem sequer estavam ligados pelo sangue, sobretudo em tempos de carestia [*praecipue si annona cara erat*] (ESPINOSA, 2003, XVII, p. 274).

Dessa fissura seguiram-se tumultos e desordens até que, “subjugados por diversas vezes, romperam por completo com o direito divino e quiseram um rei mortal”, de modo que “a sede do poder deixasse de ser o templo para passar a ser uma corte [*aula*]”. Tais alterações, ainda segundo Espinosa, deram matéria abundante para novas desordens [*seditiones*], de que resultou, enfim, a ruína total do *imperium*, do que conclui, com ironia: “Que há, efetivamente, de mais insuportável para os reis que reinarem a título precário e ter de tolerar um *imperium* dentro do *imperium*”? (ESPINOSA, 2003, XVII, pp. 275-6).

Qual era, no caso, o *imperium* dentro do *imperium*? Sem dúvida, o povo. Atente-se, contudo, que as razões que levaram o povo a se levantar contra os levitas – obrigação de dar presentes e pagamento em dinheiro pelo resgate de primogênitos – demandavam trabalho, mas, atente-se bem, fora do regime de reciprocidade de que há pouco falamos. Ao trabalho não recíproco correspondia o ócio dos levitas, tido não como um direito dos que trabalham, como antes, mas como um privilégio permanente dos que não trabalham. Por esses dois motivos, a repulsa sentida, “sobretudo em tempos de carestia”, quando o peso da exploração do trabalho é maior. Apenas depois dessas duas obrigações é que Espinosa faz menção ao privilégio concedido aos levitas de serem os únicos a ter acesso às coisas sagradas.

Com isso, entende-se melhor o porquê do deslocamento do foco na passagem que abre o presente artigo, das cerimônias às tarefas: esse deslocamento demarca respectivamente a imagem e o conceito da manutenção e da consolidação do *imperium*. Tradicionalmente atribuídos às cerimônias, ambos deveram-se fundamentalmente ao regime de trabalho recíproco instituído no *imperium*.

A reconstrução da narrativa bíblica, realizada por Espinosa, não dá margem a dúvidas: ao perguntar pela “coisa extremamente sólida e singular” que devia conter maximamente os cidadãos daquele *imperium*, uma coisa que, na história de um povo particular, fosse correlata aos arranjos institucionais deduzidos no *Tratado Político*, Espinosa procura pela “razão de utilidade”, “força e vida de todas as ações humanas”, e encontra, na concretude histórica, determinadas *instituta*, arranjos institucionais que garantiam a cada um trabalhar para si e não para outrem; em uma palavra, a igualdade pelo trabalho: ou seja, não mera igualdade formal de todos perante a lei, mas igualdade de fato. Foi precisamente quando os homens tiveram de “sustentar homens ociosos” que o *imperium* caiu em desgraça. Na base da ruína do *imperium* hebreu está a crescente desigualdade.

O TRABALHO NO TRATADO POLÍTICO

A história do *imperium* hebreu, tal como Espinosa a reconta, tem sintonia com muitos dos argumentos postos no *Tratado Político*. Assim, ao lermos que “os homens, naturalmente, zelam tanto mais pela sua segurança quanto mais potentes são pelas riquezas” (ESPINOSA, 2009, TP, VII, 16, p.73), Espinosa não apenas reforça o argumento de que a igualdade entre os cidadãos concorre para a segurança do rei e para a estabilidade do *imperium*, como qualifica a igualdade: aos cidadãos deve ser igualmente garantida a *riqueza*. Completamos: para que trabalhem para si, em regime de reciprocidade, e não sejam forçados a trabalhar para outrem.

Em muitas passagens nas quais evoca o argumento da igualdade e da conservação de direitos, Espinosa faz direta ou indiretamente menção ao universo concreto do trabalho. No capítulo V, é dito que “o melhor

imperium é aquele onde os direitos se conservam inviolados [*jura inviolata servantur*]” e que, inversamente, “se numa *civitas* reina mais a malícia que em outra, seguramente [*certum*] isso nasce [*oriri*] de essa *civitas* não providenciar o bastante para a concórdia [*non satis concordiae providerit*] nem instituir os direitos com suficiente prudência [*nec jura satis prudenter instituerit*]” (ESPINOSA, 2009, v, 2, p. 44).

No capítulo VI, dedicado à descrição das instituições deduzidas da natureza comum do *imperium* monárquico, uma vez tendo apontado a necessidade de fortificar as urbes, nosso autor argumenta que seus cidadãos gozarão *todos* do *mesmo* direito da *civitas* [*omnes cives eodem civitatis jure gaudeant*] (ESPINOSA, 2009, VI, 9); acrescenta ele que os campos e, se possível, todo o solo serão de direito público [*publici juris*] e que na *civitas* todos devem ser livres ou isentos de qualquer imposto (ESPINOSA, 2009, VII, 12). No capítulo VII Espinosa qualifica esse instituto, fazendo menção ao direito ao “solo e tudo quanto lhe está ligado”, como no estado natural (ESPINOSA, 2009, VII, 19, p. 75).

No *imperium* monárquico, tal como deduzido por Espinosa, os homens têm “direitos ratificados e fixos [*jura rata fixaque*]” (ESPINOSA, 2009, VII, 2, p. 64) e nele vige a máxima igualdade entre os cidadãos. Diversa é a situação da aristocracia deduzida por Espinosa, na qual a igualdade vige apenas entre os patrícios. Por outro lado, Espinosa indica a principal condição para o *imperium* aristocrático manter-se estável: esse *imperium* “estará tanto menos nas mãos dos patrícios quanto mais a plebe reivindicar para si vários direitos [*plura jura vindicat*], como os que costumam ter, na Alemanha meridional, as corporações de artesãos, vulgarmente chamadas *gilden*” (ESPINOSA, 2009, VIII, 5, p. 91). Não é por acaso que Espinosa emprega aqui o verbo *vindico* – aliás, o mesmo que fora empregado na passagem há pouco citada que trata do direito

ao solo. Esse é o verbo utilizado na designação dos atos realizados por direito de natureza¹⁴.

Em contrapartida, a desigualdade ocupa o centro da preocupação de Espinosa no tocante à política. Ao falar dos que dominam, Espinosa os censura por considerarem, nas instruções legais, não o direito e a verdade, mas a extensão das riquezas [*magnitudinem opum*] (ESPINOSA, 2009, VII, 23). Especificamente no que concerne ao *imperium* aristocrático, onde a desigualdade entre patrícios e cidadãos é necessária, Espinosa adverte sobre as precauções a serem tomadas em relação à escolha dos patrícios. Em dado momento, Espinosa argumenta ser necessário não excluir os que não são filhos de patrícios, mas incluí-los, só que sob um critério restritivo: desde que não sejam servos nem, finalmente, ganhem a vida em algum ofício servil (ESPINOSA, 2009, VIII, 14). Nosso autor lembra ainda, no que toca às taxas e impostos, que “aquilo que no estado monárquico se dá a um ou a poucos neste dá-se a muitos” (ESPINOSA,

14 “/.../ cada um está sob o senhorio de outrem na medida em que está sob o poder de outrem, e está sob o senhorio de si próprio na medida em que pode repelir toda a força, vingar [*vindicare*] como lhe parecer um dano que lhe é feito [*ex sui animi sententia*] e, de um modo geral, na medida em que pode viver segundo o seu próprio engenho [*ex suo ingenio*]” (ESPINOSA, 2009, TP, II, 9, p. 16-7); “/.../ o direito de natureza, que é próprio do gênero humano, dificilmente pode conceber-se a não ser onde os homens têm direitos comuns e podem, juntos, reivindicar [*vindicare*] para si terras que possam habitar e cultivar, fortificar-se, repelir toda a força e viver segundo o parecer comum [*ex communi sententia*] de todos eles” (ESPINOSA, 2009, II, 15, p. 19); “/.../ nada se dá na natureza que por direito possa dizer-se que é deste e não de outrem; pelo contrário, tudo é de todos [*omnia omnium sunt*], ou seja, de quem tem poder para reivindicá-lo [*vindicandi*] para si” (ESPINOSA, 2009, II, 23, p. 23); “/.../ as regras e as causas do medo e da reverência, que a cidade tem de observar em razão de si, não contemplam os direitos civis mas o direito natural, porquanto (*pelo artigo ant.*) não podem ser defendidas [*vindicari*] pelo direito civil mas pelo direito de guerra [*Jure belli*]” (ESPINOSA, 2009, IV, 5, p. 40).

2009, VIII, 31, p. 106)¹⁵.

Ainda em relação ao *imperium* aristocrático, Espinosa argumenta que a autoridade dos síndicos não poderia servir senão para que a forma do *imperium* se conservasse e para impedir que as leis fossem infringidas de modo a alguém “lucrar [*lucro*] com a transgressão”. É certo que o vocábulo *lucro* pode ser traduzido por “beneficiar-se”; entretanto, na sequência mesma dessa passagem nosso autor adverte:

Não pode, contudo, fazer com que não aumentem os vícios que é impossível proibir por lei, como são aqueles em que os homens demasiado ociosos [*otio abundantes*] caem e dos quais resulta, não raro, a ruína do estado. Os homens, com efeito, uma vez em paz e abandonado o medo, de bárbaros ferozes fazem-se a pouco e pouco cidadãos, ou seja, humanos, e de humanos fazem-se moles e inertes, não procurando distinguir-se uns dos outros pela virtude mas pelo fausto e pelo luxo [*faustu et luxu*] (ESPINOSA, 2009, X, 4, p. 132).

Para evitar esses males – prossegue Espinosa –, “não compensa estabelecer leis sobre os gastos [*sumptuarias*], já que aos homens ociosos [*otiosis*] não falta nunca o engenho para se esquivarem aos direitos que se instituem sobre coisas que em geral não podem proibir-se”, como

15 Nesse ponto do argumento, Espinosa invoca o exemplo das Sete Províncias do Norte: “Que nação teve alguma vez de pagar tantas e tão pesadas taxas como a holandesa? E, no entanto, ela não só não ficou exausta como pelo contrário se tornou tão potente pelas riquezas que todos invejam a sua fortuna”. Não se pode ter certeza de que período Espinosa esteja falando. De todo modo, seja do período republicano, seja do período posterior a 1672, seja de ambos, faz pouca diferença, uma vez que, como vimos, a república não aboliu os fundamentos da oligarquia que a antecedeu. Assim, entre o fato de a nação holandesa ter pago pesadas taxas, de um lado, e as riquezas acumuladas que fizeram dela potente, de outro, não significa ter havido em seu interior igualdade. A nação que pagou e a nação que se tornou potente não são as mesmas.

são banquetes, os jogos, os adornos e outras coisas assim, de que só é mau o excesso, “o qual tem de se medir pela riqueza [*fortuna*] de cada um” (ESPINOSA, 2009, X, 5, p. 133). A conclusão a que chega Espinosa é que se procure que os ricos sejam, “se não parcós, pelo menos avaros” (ESPINOSA, 2009, X, 6, p. 133).

O que está por trás da censura à inadequação da propriedade, ao uso sem moderação da riqueza, ao lucro, à ociosidade, ao fausto e ao luxo, longe de ter cunho moral ou religioso, é a constatação de que a desigualdade tem um conteúdo concreto para além da pobreza em si: é que todas essas coisas contra as quais Espinosa escreve só são possíveis às custas do trabalho alheio sem que haja reciprocidade.

Por fim, o argumento de que a guerra não se deve desencadear senão por causa da paz (ESPINOSA, 2009, VI, 35; *Ibidem*, VIII, 8) igualmente pressupõe a ordem de questões para a qual estamos aqui chamando a atenção. Já na gênese da vida comum, a expressão “fortificar-se e repelir com toda força”, por estar ao lado de todos os elementos antes apontados, indica não apenas o fato de haver *um* risco (abstrato), mas também *o que* concretamente está em risco ou em perigo: o trabalho para si, em regime de reciprocidade (ESPINOSA, 2009, II, 15)¹⁶.

Não fosse assim, seria pobre de sentido a associação entre guerra e nobreza, composta de “homens a quem abunda o ócio” e que “congemina frequentemente crimes” (ESPINOSA, 2009, VII, 20, p. 75), tampouco faria sentido a ideia de que “a *civitas* cuja paz depende da inércia dos súditos, os quais são conduzidos como ovelhas, para que aprendam

16 Vale lembrar que, na primeira época moderna, duas das justificativas da escravidão eram a comutação da pena de morte e a chamada “guerra justa”.

só a servir [*servire*], mais corretamente se pode dizer um deserto [*solitudo*] do que uma *civitas*” (ESPINOSA, 2009, v, 4, p. 45)¹⁷. Quando Espinosa faz menção à *multitudo* que se adquire por direito de guerra [*jus belli*], e quando lamenta pela servidão desta, não é apenas da servidão da mente de que fala (ESPINOSA, 2009, v, 6). Deve-se ler, nessa passagem, *também* a recusa do trabalho escravo.

ONTOLOGIA DA RECIPROCIDADE

O que procuramos destacar até aqui é a recorrente referência, *na maior parte das vezes implícita ou pressuposta*, ao trabalho. Palavras e expressões que, dada sua mundanidade, não raro passam despercebidas ao “leitor filósofo”, mas que ocupam centralidade na concepção espinosana do direito comum e, por conseguinte, da história. É verdade que funcionam como ilustração, por afirmação ou por negação, de um dos ensinamentos da doutrina de Espinosa para a vida social, a saber, “contentar-se com o que tem [*suis sit contentus*]”, além de auxiliar o próximo (ESPINOSA, 2015, EII, p 49, Esc., p. 229). Essa última, aliás, é reafirmada no *Tratado Político*, na figura da *charitas* (ESPINOSA, 2009, TP, III, 10, p.31), e reiteradas vezes no *Tratado Teológico-Político*, correspondendo a um dos ensinamentos elementares das Escrituras. Mas é igualmente verdade que transcendem o universo moral para atingir o âmago mesmo da explicação histórica.

A “razão de utilidade” que conduz, em última instância, ao mundo do trabalho permite igualmente ampliar a leitura da *Ética*, ao menos

17 O vocábulo *servire* designa não a servidão, mas a escravidão.

naquelas passagens em que Espinosa evoca o argumento da utilidade, abundantes nos Livros IV e V. Quando, por exemplo, lemos que aos homens é “primordialmente útil estabelecer relações e estreitar aqueles vínculos pelos quais, de maneira mais apta, fazem-se todos eles um só e, absolutamente, fazer tudo aquilo que serve para firmar as amizades” (ESPINOSA, 2015, E, IV, Ap., Cap. 12, p. 499), corremos o risco de reduzir esse preceito da “reta regra de vida” a mero conselho moral, quando, dentre os vários sentidos que tem na concretude, é nas relações entre os homens por via do trabalho que assume seu sentido mais radical e profundo.

Da mesma maneira, tais apontamentos contribuem para ampliar a interpretação da explicação da gênese do estado civil oferecida no *Tra-tado Político*, quando Espinosa afirma que o estado civil é naturalmente instituído “para eliminar o medo comum e afastar as comuns misérias [*communes miserias propellendum*]” (ESPINOSA, 2009, TP, III, 6, p. 28). Na tradição latina clássica, e mesmo no século XVII, o termo *miseria* nomeia a adversidade, a má sorte, a dificuldade, a desgraça, a infelicidade, a servidão, a inquietude, a preocupação, sendo frequentemente associada à guerra e tendo conotação moral ou religiosa/teológica¹⁸; no entanto, já no século XVI o termo é empregado também para designar a pobreza material¹⁹. Em se tratando de Espinosa, contudo, e por tudo o que foi dito aqui, sustentamos que o afastamento das “comuns misérias” a que

18 P. ex., Grotius emprega o termo repetidas vezes em sua obra *Dos direitos da guerra e da paz*, sendo que na maior parte das vezes recorre a autores da antiguidade clássica. Cf. Também HOBBS, *De Cive*, Pref. (HOBBS, 2002, p. 16).

19 Cf. *The rights of war and peace*, III, VII, 9 (GROTIUS, 2005, p. 1372); *Leviatã*, XIV (HOBBS, 1999, p. 120). No caso da mencionada passagem de Grotius, a “miséria” refere-se ao trabalho.

se faz referência não apenas envolve, mas prioriza a cooperação através do trabalho.

Com vistas a qualificar a análise aqui feita em torno do trabalho recíproco, é pertinente darmos um passo atrás e recorrermos às teses presentes na Epístola 32, destinada a Oldenburg e cuja importância na obra de Espinosa é tal que podemos conferir a ela o estatuto de tratado. Faremos uma reconstrução do argumento para, na sequência, extrair algumas conclusões. Embora torne a leitura truncada, o destaque aos vocábulos e expressões em latim é de fundamental importância, como se verá.

A fim de sustentar a tese de que todas as partes da Natureza convêm [*conveniat*] com seu todo e são coerentes [*cohaereat*] em relação às demais²⁰, Espinosa argumenta que “as coisas são partes de um todo sempre e quando suas naturezas ajustam-se reciprocamente [*in vicem se accommodat*], de maneira tal que, na medida do possível, concordem entre si [*inter se consentiant*]”, e que, inversamente, “sempre que discrepam entre si [*inter se discrepant*], cada uma delas forma em nossa mente uma ideia separada das demais [*ideam ab aliis distinctam in nostra Mente forma*] e, assim, é considerada [*consideratur*] como um todo e não já como uma parte” (ESPINOSA, 1998, Ep. 32, p. 102).

Assim, exemplifica Espinosa, quando *os movimentos* das partículas da linfa, do quilo, etc. no sangue ajustam-se reciprocamente [*in vicem se accommodant*] em razão de [*pro ratione*] suas dimensões e figuras, de ma-

20 Na própria epístola, Espinosa explica que por coesão das partes entende que “as leis ou a natureza de uma parte conciliam-se [*accommodat*] de maneira tal às da outra que, entre elas, não haja a mínima contradição [*contrarientur*]” (ESPINOSA, 1998, Ep. 32, p. 102).

neira tal que concordem entre si plenamente [*plane inter se consentiant*] e que constituem todos simultaneamente [*simul omnes constituent*] um só fluido, a linfa, o quilo etc. são considerados [*considerantur*] como partes do sangue. Mas enquanto concebemos [*concepimus*] que as partículas linfáticas discrepam [*discrepare*] das do quilo em razão [*ratione*] de sua figura e movimento, então a consideraremos [*consideramus*] como todo e não como parte.

A rigor todos convêm em natureza, mas como são contrários uns aos outros, *supomos* que em natureza discrepem. Contudo, e como notamos acima, os homens não *discrepam*, mas *diferem* em natureza. Essa é a razão pela qual, ao tratar da discrepância, Espinosa faça menção à ideia que cada uma delas forma em nossa mente e da maneira como se a considera²¹.

21 Enquanto na epístola *discrepo* é contraposto a *acomodo*, ambos referindo-se à relação das partes entre si, restando ao verbo *convenio* o convir das partes com seu todo e não o convir das partes entre si, já na *Ética discrepo* é contraposto a *convenio* (ESPINOSA, 2015, E, I, Ap., p. 119; *Ibidem*, IV, p. 34, Esc., p. 425). Associado ao estado de submissão às paixões, sabemos pela *Ética* que os homens *discrepam* na mesma medida em que *diferem* em essência (ESPINOSA, 2015, III, p. 57, Dem., p. 331; *Ibidem*, IV, p. 33, Dem., p. 423). A esse respeito, o escólio da IV, p. 34 é particularmente esclarecedor: “Eu disse que Paulo odeia Pedro porque imagina que este possui o que o próprio Paulo também ama; donde, à primeira vista, parece seguir que estes dois sejam danosos um ao outro por amarem o mesmo e, conseqüentemente, por convirem em natureza; por conseqüente, sendo isto verdadeiro, seriam falsas as proposições 30 e 31 desta parte. *Todavia, se quisermos examinar a coisa com uma justa balança, veremos que tudo convém inteiramente* [omnia convenire omninò]. *Pois os dois não são molestos um ao outro enquanto convêm em natureza* [quatenus naturâ conveniunt], *isto é, enquanto ambos amam o mesmo, mas enquanto discrepam um do outro* [quatenus ab invicem discrepant]. De fato, enquanto amam o mesmo, por isso o amor de ambos é fomentado (pela prop. 31 da parte III), isto é (pela 6ª def. dos Afectos), por isso a Alegria de ambos é fomentada. Em conseqüência, estão longe de ser molestos um ao outro enquanto amam o mesmo e convêm em natureza. Mas a causa disto, como eu disse, não é outra *senão que se supõe que* [supponuntur] *discrepam em natureza*. Pois *supomos* [supponimus] que Pedro tem a ideia da coisa amada possuída agora, e Paulo, ao contrário, tem a ideia da coisa amada perdida. Donde ocorre que

A discrepância realiza-se, pois, no campo da imaginação²².

Oferecido o exemplo, Espinosa propõe uma jocosa analogia: que se imagine um verme no sangue análogo ao homem no universo. Se fosse dotado de razão, esse verme consideraria cada parte do sangue como um todo e não como uma parte, isto é, ignoraria o universo do qual faz parte. Com isso, *não poderia saber*²³ como todas as partes são regradas pela natureza universal do sangue [*ab universali natura sanguinis moderantur*] e estão *obrigadas a* ajustarem-se reciprocamente segundo exige essa natureza universal [*et invicem, prout universalis natura sanguinis exigit, se accommodare coguntur*]; conseqüentemente, ignoraria o modo como entre si concordem de acordo com uma certa proporção [*ut certa ratione inter se consentiant*].

este seja afetado de Tristeza e aquele, ao contrário, de Alegria; e nesta medida [eatenus] são contrários um ao outro [*invicem contrarii*]. Desta maneira podemos mostrar facilmente que as outras causas de ódio dependem somente de que os homens discrepem em natureza, e não daquilo em que convêm” (ESPINOSA, 2015, IV, P 34, Esc., p. 425, o destaque é nosso).

22 Por essa razão, no escólio da proposição II P 29, afirma Espinosa que aquele que tem a mente internamente disposta é capaz de contemplar muitas coisas em simultâneo e entender “as conveniências, diferenças e oposições” entre elas, não as discrepâncias.

23 Nessa missiva e na anterior, Espinosa alerta a Oldenburg ignorar de que maneira cada uma dessas partes se compenetra com seu todo e é coerente com as demais: “Todas as partes da Natureza convêm com seu conjunto e com as demais. Desconheço de que maneira, pois para isso teria de conhecer toda a Natureza e todas as suas partes” (ESPINOSA, 1998, Ep. 32, p. 102); “Não é lícito rir da Natureza, muito menos lamentar-se dela, pois os homens e todas as demais coisas são apenas parte dela, e ignoro de que maneira cada uma dessas partes se compenetra com seu todo e é coerente com as demais. Apenas por uma falta de conhecimento da Natureza encontro que algumas de suas partes, que percebo apenas de maneira mutilada e parcial e que não são objeto conveniente da reflexão filosófica, me pareçam desordenadas e absurdas” (ESPINOSA, 1998, Ep. 30, p. 100).

Argumenta ainda Espinosa que, caso não houvesse causas externas a comunicar-lhe novos movimentos, o sangue permaneceria sempre em seu estado e suas partículas não sofreriam mais variações que as que se seguem da mera natureza do sangue. Porém, prossegue Espinosa, visto existirem outras causas que regram [*moderantur*] de certa maneira as leis da natureza do sangue, ocorre que se originam nele movimentos e variações derivados [*consequuntur*] não só da relação recíproca [*ad invicem*] das partes, como da relação recíproca [*ad invicem*] do movimento do sangue para com causas externas. Com isso, o sangue se comporta como parte e não como todo.

Na Natureza, diz Espinosa, todos os corpos podem e devem conceber-se tal como ele concebera o sangue, pois todos os corpos são compostos de partes e, ao mesmo tempo, encontram-se circundados por outros com os quais se determinam reciprocamente a existir e a atuar de uma maneira certa e determinada [*ab invicem determinantur ad existendum, et operandum certa, ac determinata ratione*], de modo que, em todo o universo [*in toto universo*], ou seja, da perspectiva do conjunto, conserva-se sempre a mesma proporção de movimento e repouso. Prossegue Espinosa informando que, enquanto modificado de uma certa maneira, cada corpo deve ser considerado como uma parte do universo total [*ut partem totius universi*], que com seu todo convém [*convenire*] e com as demais partes é coerente [*cohaerere*].

O que temos até aqui? As partes de um corpo estão em constante movimentação e variação, fruto de duas relações que se dão simultaneamente e marcadas pela reciprocidade: da relação recíproca das partes do corpo entre si, de um lado, e da relação recíproca do corpo com outros corpos, de outro. A primeira é designada pelo verbo *accommodo* porque remete ao comportamento das partes vistas da perspectiva de

sua adaptação a um todo – no exemplo em questão, todas constituem todos simultaneamente [*simul omnes constituant*] um só fluido²⁴. A segunda é designada pelos verbos *determino* e remete ao comportamento das partes vistas da perspectiva do efeito que sobre elas produz uma causa externa²⁵.

A conclusão da analogia evoca o ponto onde ela já não é mais válida: a natureza do universo não é como a do sangue, a saber, limitada, mas absolutamente infinita, o que significa dizer, suas partes são regradas [*moderantur*] de infinitos modos e submetidas a infinitas variações pela natureza dessa infinita potência²⁶. Não sendo mais válida do ponto de vista ético, a analogia continua sendo válida do ponto de vista social, foco do presente artigo: o corpo, no caso, pode ser um ser humano, mas pode ser também um povo ou um conjunto de povos.

Podemos extrair algumas conclusões da Epístola 32, à luz do exame que constitui o escopo do presente artigo:

- À luz das passagens anteriormente examinadas, no que se inclui a passagem que abre o presente artigo, infere-se que o trabalho recíproco é

24 Na *Ética*, há quatro passagens nas quais se emprega o verbo aos afetos (ESPINOSA, 2015, E, IV, P 4, Cor., p. 387; *Ibidem*, IV, Ap., Cap. 6, p. 495; *Ibidem*, IV, Ap., Cap. 7, p. 497; *Ibidem*, V, P 7, Dem.; p. 533) e uma passagem no *Tratado Político* aplicado à *civitas* (ESPINOSA, 2009, TP, III, 16, p. 34). Note-se, porém, que nesses casos não se trata de ajustamento recíproco, como na carta.

25 P. ex., ESPINOSA, 2015, E, II, P 29, Esc., p. 183. Note-se que Espinosa não afirma aqui a possibilidade da disposição interna, posto ser essa uma aptidão não dos corpos, que são, forçosamente, determinados externamente por outros corpos, mas da mente humana.

26 Na *Ética* lemos que “/.../ a natureza inteira é um Indivíduo, cujas partes, isto é, todos os corpos, variam de infinitas maneiras, sem nenhuma mutação do Indivíduo inteiro” (ESPINOSA, 2015, II, P 13, Lema 7, Esc., p. 161).

a maneira histórica – portanto, contingente e particular – pela qual se realiza o necessário ajustamento recíproco das partes, tanto da perspectiva dos indivíduos²⁷ que compõem um mesmo conjunto (uma comunidade ou um povo, por exemplo), que entre si cooperam, como da perspectiva das comunidades, povos etc. que compõem um mesmo universo (de comunidades, povos etc.), que entre si trocam (assim, as diferentes aptidões, seja de indivíduos, seja de comunidades, povos etc., são análogas às diferentes “dimensões e figuras”). Uma importante conclusão daí advém: o que parece ser uma redundância na passagem que abre o presente artigo, pelo emprego de *invicem* e de *mutuum* (*invicem operam mutuam dare*), na verdade indica que não só o trabalho é recíproco (*operam mutuam*), como o oferecimento também o é (*invicem dare*). Isso significa que o trabalho recíproco não surge por imposição nem mesmo por indução de um ente externo, mas graças ao *conatus* comum, causa eficiente imanente da reciprocidade. Porque os homens não podem deixar de se esforçar para perseverar na existência, nem podem deixar de amar as coisas de que necessitam para viver, o trabalho surge como realização *concreta* do *conatus* comum. Se na Natureza “tudo convém inteiramente [*omnia convenire omnino*]” (ESPINOSA, 2015, E, IV, P 34, Esc., p. 425), a *concretude* pela qual os homens *convêm* [*conveniunt*] naturalmente tem como centro a cooperação *pelo trabalho*.

- Ao empregar o termo *consentio* – presente nas três ocorrências aqui mencionadas do ajustamento recíproco –, Espinosa mos-

27 Para efeito de padronização, a partir desse ponto entenda-se por “indivíduo” um ser humano.

tra que a causa eficiente do consentimento²⁸, que na tradição jusnaturalista está na base da gênese do direito comum, não é o medo e a conseqüente busca de segurança, mas o trabalho.

- Como se depreende claramente das passagens, a cooperação e a troca pelo trabalho envolvem a determinação externa: trata-se, portanto, de ser externamente determinado. Mas isso não significa que entre aqueles que cooperam e trocam haja necessariamente um jogo de soma zero no qual alguns são ativos e outros são passivos. Como mostra a Epístola 32, a determinação externa pode ocorrer sob um *regime de reciprocidade*, pelo qual todos ganham.
- A cooperação e a troca envolvidas no trabalho realizam-se historicamente em um universo comum, designado na carta pela expressão *totus universo* (“universo total”)²⁹.
- Em sintonia com a tese da unidade do corpo e da mente em Espinosa (cf. JAQUET, 2011), infere-se que o universo total envolve tanto corpos como ideias³⁰. A natureza e o funcionamento dessa mente coletiva, por assim dizer, e sua relação com os corpos é para nós a próxima fronteira a ser alcançada pelos estudos espi-

28 Que aqui traduzimos por concordância, seguindo a tradução do Grupo de Estudos Espinosanos (Edusp).

29 Essa afirmação enseja a pesquisa a voltar-se para a historiografia do século XVII. Embora não faça parte de nosso escopo, em linhas gerais podemos dizer que, no século XVII, o universo total já podia ser vislumbrado como economia global, um complexo que é um todo composto de partes em contínua variação, entre si e internamente, cada qual sendo também um todo, com autonomia *relativa*, composto de partes: economia continental, economia nacional, economia regional, economia local etc.

30 Constatação que abre todo um campo de pesquisas específico em torno da mente desse indivíduo composto de uma pluralidade de seres humanos.

nosistas. Por ora, em caráter precário, podemos apenas constatar que de alguma maneira a mente participa da realização, sempre contingente e particular, do universo total na história, e que essa participação de alguma maneira conduz ao *predomínio* da conveniência (nesse caso, remete-se à afirmação de que todos são conduzidos “como que por uma só mente”) (ESPINOSA, 2009, TP, II, 16, p. 19; *Ibidem*, III, 2, p. 25; *Ibidem*, III, 5, p. 27; *Ibidem*, III, 7, p. 29; *Ibidem*, VI, 1, p. 47; *Ibidem*, VIII, 6, p. 91; *Ibidem*, VIII, 19, p. 98) ou ao *predomínio* da discrepância. Assim, historicamente constituído e dotado de feição complexa, o universo total pode tanto favorecer como prejudicar o regime de reciprocidade, conduzindo os homens à maior igualdade ou à maior desigualdade. Toda a questão está em desvendar o mecanismo do predomínio.

IGUALDADE E JUSTIÇA SOB NOVA PERSPECTIVA

Todas essas considerações são fundamentais e jogam nova luz sobre a interpretação da obra de Espinosa, mas são ainda insuficientes. Isso por uma razão simples, qual seja, o total contraste entre a reciprocidade do trabalho anunciada pelo *Tratado Teológico-Político*, que fomenta um radical igualitarismo entre os homens, e a realidade histórica das sociedades humanas, inclusive no contexto histórico de Espinosa, marcada pela desigualdade (BRAUDEL, 2009, p. 167; 181-3). Esse ensinamento da experiência, para colocarmos o problema em termos espinosanos, exige que se indague pelo lugar e pelo sentido do trabalho, nos termos até aqui observados, em face da história.

A partir daqui, duas vias podem ser percorridas. Uma consiste em argumentar que o trabalho, sob o regime de reciprocidade, correspon-

deria apenas e tão somente à gênese dos agrupamentos humanos, não valendo para as sociedades deles derivadas, marcadas pela desigualdade. Nesse caso, seria dispensável responder à indagação pelo lugar e pelo sentido do trabalho, nos termos até aqui observados, em face da realidade histórica.

Naquela que abre o presente artigo, embora o trabalho envolva divisão – os homens especializam-se pela habilidade [*ars*] e força [*vis*] –, ali a divisão é tal que, por ela, *todos* trabalham. Em outras palavras, na gênese da vida comum, tal como Espinosa a concebe, vige uma prática radicalmente igualitária³¹. Em sintonia com essa passagem, no *Tratado Político* Espinosa afirma, sobre os *imperia* democráticos, que a afluência de estrangeiros e suas repercussões, ao lado de outras “múltiplas causas”, levam os homens a negligenciar a República (cf. ESPINOSA, 2009, TP, VIII, 12, p. 95). Dessa perspectiva, a gênese da vida comum, tal como Espinosa a concebe, não se reduz a um modelo explicativo desprovido de realidade histórica, mobilizado para fins analíticos e didáticos; antes, Espinosa sugere que o caráter igualitário de que aqui falamos é algo historicamente referenciado, isto é, teve realidade histórica na gênese das sociedades humanas.

Outro caminho, em sentido inverso, consiste em argumentar que o trabalho, sob o regime de reciprocidade, intervém de alguma maneira sobre as sociedades humanas, mesmo naquelas marcadas pela desigualdade, cabendo mostrar de que maneira se dá essa intervenção. Nesse caso, a indagação impõe-se: qual é o lugar e o sentido do trabalho, nos termos até aqui observados, em face da realidade histórica marcada pela desigualdade?

31 Sobre o igualitarismo de Espinosa, cf. BOVE, 2017.

Para responder a essa pergunta, convém notar um peculiar parentesco no interior da obra de Espinosa, entre equidade ou igualdade e justiça. Pela *Ética*, sabemos gerar concórdia aquelas coisas que se referem à justiça, à equidade e à honestidade, tendo em vista que os homens, “além do que é injusto e iníquo, também suportam com dificuldade [*ae gre ferunt*] aquilo que é tido por torpe, ou seja, que alguém afronte os costumes recebidos [*receptos mores*] na *civitas*” (ESPINOSA, 2015, E, IV, Ap., Cap. 15, p. 501)³²; por seu turno, no *Tratado Teológico-Político* lemos que à justiça e à injustiça também se chama equidade e iniquidade, de modo que os que estão incumbidos de dirimir os litígios “estão obrigados a tomar todos por iguais [*omnes aequales habere*], a defender igualmente o direito de cada um e a não invejar o rico nem desprezar o pobre [*non diviti invidere neque pauperem contemnere*]” (ESPINOSA, 2003, TTP, XVI, p. 243)³³; nesse mesmo tratado, lemos não ser concebível que Deus reine sobre os homens e dirija os assuntos humanos segundo a justiça e a equidade [*secundum justitiam et aequitatem*] a não ser mediante aqueles que detêm o direito de comando e de mando [*jus imperandi et decretandi*]” (ESPINOSA, 2003, TTP, XIX, p. 291.); no *Tratado Político* somos informados não só de que a *civitas* é “coisa natural” (ESPINOSA, 2009, TP, IV, 4, p. 38), mas também de que um outro nome para “estado civil” – vale lembrar, definido como a situação de *qualquer imperium*, o qual, por sua vez, é o direito comum (ESPINOSA, 2009, III, 1, p. 25) – é precisamente *aequitas* (“equida-

32 A tradução do Grupo de Estudos Espinosanos (Edusp) optou por traduzir *receptos* por “aceitos”, o que, embora correto, oculta o peso da tradição na persistência dos costumes. Os costumes são, antes de tudo, recebidos do passado, o que sem dúvida favorece sua aceitação.

33 “O Desprezo é a imaginação de uma coisa que toca tão pouco a Mente que esta é levada, pela presença da coisa, a imaginar antes o que não está na própria coisa do que o que está nela” (ESPINOSA, 2015, E, III, Def. dos Afetos 5, p. 343).

de”)³⁴; finalmente, somos informados pelo mesmo tratado que a justiça e a injustiça não podem conceber-se senão no *imperium*.

A ocorrência lado a lado dos vocábulos não deve passar despercebida. A fim de que se depreenda o sentido dessa associação umbilical, cumpre examinar com cuidado alguns termos pelos quais a questão é colocada na obra, bem como recorrer à historiografia do século XVII, sem o que a devida interpretação desses termos pode ficar comprometida.

No capítulo II do *Tratado Político*, Espinosa evoca o argumento de matriz jusnaturalista segundo a qual a justiça e a injustiça não podem conceber-se senão no *imperium* (ESPINOSA, 2009, II, 23, p. 23), e com base na qual expõe a definição canônica do justo e do injusto: chama-se de justo [*justus*] àquele em quem é constante a vontade de dar a cada um o seu [*constans est voluntas tribuendi unicuique suum*] e injusto [*injustus*] àquele que se esforça por fazer seu o que é de outrem [*conatur id, quod alterius est, suum facere*] (ESPINOSA, 2009, II, 23, p. 23). Da perspectiva jusnaturalista, ou seja, assumindo-se que o direito natural cessa no estado civil, tal como querem Grotius e Hobbes, a vontade de dar a cada um o que é seu seria realizada apenas e tão somente como reconhecimento da distribuição de bens segundo o que a lei positiva estipula que é de cada um; por sua vez, o esforço por fazer seu o que é de outrem ocorreria tão somente como espoliação ou roubo do que, pelo direito civil, pertence a outrem.

34 “Assim, para que os cidadãos sejam reconhecidos pelo rei acima de quaisquer outros e permaneçam sob jurisdição de si próprios, tanto quanto o estado civil ou a equidade [*status civilis sive aequitas*] o consentem /.../” (ESPINOSA, 2009, TP, VII, 12, p. 70). Como se sabe, no *Tratado Político* os regimes aristocrático e monárquico, deduzidos da natureza comum desses *imperia*, são tais que neles preserva-se a máxima igualdade – entre os cidadãos, no primeiro caso, entre os patrícios, no segundo.

Entretanto, porque o direito natural não cessa no estado civil, e porque não nos esforçamos, queremos, apeteçemos, nem desejamos nada porque o julgamos bom, mas, ao contrário, julgamos que algo é bom porque nos esforçamos por ele, o queremos, apeteçemos e desejamos (ESPINOSA, 2015, E, III, P 9, Esc., p. 255), segue-se que a lei positiva não é o limite fixo e intransponível do justo e do injusto. Por isso, quando a lei e o justo entram em conflito, a vontade constante de dar a cada um o que é seu pode ser lida como a – ou seja, pode assumir historicamente a forma da – vontade de realizar o justo à margem da lei ou contra a lei; paralelamente, o esforço de fazer seu o que é de outrem pode ser lido como o esforço de praticar (ou de tornar legal) o que, no entanto, é injusto. Não por acaso Espinosa afirmar, nessa mesma passagem, que o que é deste e o que é daquele se decide não pelo direito civil, mas “pelo direito comum” [*communi Jure decernitur*]. Com isso, a presença do direito natural no estado civil subverte o argumento jusnaturalista de que a justiça e a injustiça não podem conceber-se senão no *imperium*.

Para que se depreenda melhor os termos dessa leitura alternativa, e para que se a considere válida, tomemos a historiografia do século XVII, mantendo-nos, com isso, fiéis ao contexto histórico de Espinosa. Em seus estudos sobre a formação e o comportamento da classe trabalhadora inglesa na primeira época moderna, Thompson nota que, em face do elevado preço do pão, os populares recorriam a ações as mais diversas (frequentemente à margem da lei ou contra a lei) para fazer valer sua percepção do que seria o *preço justo*. Vale advertir, ainda amparados nesse autor, que as ideias socialistas não tinham preponderância na maior parte do período, e que só vieram a ganhar força em fins do século XVIII. Enquanto o povo reivindicava o que entendia ser um *direito*, e acusava proprietários de terra e moleiros de lhes tirar a parte a que tinha *direito*,

governantes e aristocratas acusavam os homens do povo de desordeiros, ladrões e afins (cf. THOMPSON, 1993, caps. 2, 3, 4 e 5).

Pois bem, nessa experiência histórica, da perspectiva popular (ao menos para aquela parcela que tomou parte nas revoltas ou as viu com simpatia), o “cada um” e o “seu” presentes na primeira sentença designam ambos o povo: trata-se então da vontade de dar ao povo o que, *por direito* (no caso, costumeiro), é seu; já o “seu” e o “de outrem” presentes na segunda frase designam, respectivamente, aqueles que, a despeito do direito (legal e reconhecido) de vender o pão, procuraram lucrar com a carestia de pão, e aqueles que têm o direito ao pão pelo preço justo: trata-se aqui do esforço dos proprietários de reter o pão, tornando-o, pelo preço injusto, inacessível ao povo, negando a este o direito ao pão pelo preço justo. Aqui, a desigualdade não é questionada; questiona-se, sim, a distribuição da justiça sob a desigualdade. O pressuposto é de que mesmo entre desiguais deve haver justiça³⁵.

35 O que Thompson não encontrou no século XVII, mas apenas em fins do século XVIII, a saber, as ideias socialistas, remete a uma terceira leitura possível dos termos em questão. Nesse caso, o esforço de fazer seu o que é de outrem remete ao processo histórico examinado por Marx como acumulação primitiva, na qual a violência ocupa um lugar proeminente; já a vontade de dar a cada um o que é seu remete, por sua vez, ao processo histórico vislumbrado pelos socialistas, e que para alguns assumirá a forma da revolução. Também nesse caso a lei positiva não equivale ao limite fixo e intransponível do justo e do injusto. Contudo, aqui não se trata de o direito natural não cessar no estado civil, de modo a coexistir com o direito civil: trata-se de fazer com que o direito civil coincida mesmo com o *presumido* direito natural. A diferença é que, enquanto na segunda leitura almeja-se corrigir uma injustiça, sem que a desigualdade mesma seja questionada, nessa terceira leitura o alvo é uma injustiça originária, que produziu a desigualdade: assim, é a própria desigualdade que é questionada. O pressuposto, nesse caso, é de que só pode haver justiça onde há igualdade. O interessante para nós é que essa leitura encontra lastro na ideia de que, na gênese da sociedade, vigiam relações de produção profundamente igualitaristas, nas quais todos trabalhavam.

Com isso, ilumina-se o sentido do termo *vindico* (“reivindicar”) no *Tratado Político*. No capítulo II, lemos que os homens dificilmente podem sustentar a vida [*vitam sustentare*] e cultivar a mente [*mentem colere*] sem que tenham direitos comuns [*jura communia*]. Essa ideia tem sido destacada pelos comentadores, mas não se pode marginalizar os termos com os quais Espinosa dá concretude histórica aos direitos comuns: estes consistem na *potência* de, juntos [*simul*], reivindicar [*vindicare*] para si terras que possam habitar e cultivar [*colere*], fortificar-se e repelir toda a força [*sese munire vimque omnem repellere*] e viver segundo o parecer comum [*communi sententia*] de todos [*omnium*] eles (ESPINOSA, 2009, TP, II, 15, p. 19). A palavra “cultivar” marca a centralidade do trabalho na constituição do direito comum; os vocábulo “juntos”, “comum” e “todos” demarcam, por sua vez, o caráter recíproco e igualitário desse direito; mas o que mais nos interessa aqui, no entanto, é o termo “reivindicar” (vale lembrar que *vindico* remete ainda a “vingar” e “punir”).

Esse vocábulo é empregado para designar uma ação que se dá *por direito de Natureza*, posto ser empregado tanto nas passagens que versam sobre o estado civil – é o caso da passagem acima – como naquelas dedicadas ao estado natural: “na Natureza, nada se dá que por direito se possa dizer que é deste e não de outrem, mas tudo é de todos, ou seja, de quem tem poder para reivindicá-lo [*vindicandi*] para si” (ESPINOSA, 2009, II, 23, p. 23). Ou então:

no estado natural, não há nada que cada um possa reivindicar [*vindicare*] menos para si e fazer seu por direito que o solo e tudo quanto lhe está ligado, porquanto não o pode esconder nem levar para onde quiser. O solo, portanto, e tudo aquilo que, pela razão que dissemos, lhe está por condição ligado é principalmente do direito comum da cidade, ou seja, de todos aqueles que, juntando forças, o possam reivindicar [*vindicare*] para si ou daquele a quem

todos entregaram o poder. Por conseguinte, o solo e tudo o que lhe está ligado deve valer tanto para os cidadãos quanto é necessário para que possam fixar residência nesse lugar e defender o direito comum ou liberdade (*Ibidem*, VII, 19, p. 74-5).

Essa presença nas duas esferas, natural e civil, marca uma passagem, como na citação acima, mas também uma tensão, como quando Espinosa aponta para o fato de, sob a aristocracia, a *multitudo* “meter medo aos que mandam” e, com isso, “conseguir alguma liberdade para si, a qual reivindica [*vindicat*] e mantém, se não expressamente na lei, ao menos tacitamente”, e, algumas linhas adiante, quando argumenta que, enquanto “só os aristocratas reivindicam [*vindicant*] e conservam como seu” todo o *imperium*, este “estará tanto menos nas mãos dos patrícios quanto mais a plebe reivindicar [*vindicat*] para si vários direitos, como os que costumam ter, na Alemanha meridional, as corporações de artesãos, vulgarmente chamadas *gilden*” (ESPINOSA, 2009, VIII, 4-5, p. 90-1).

É inútil especular se Espinosa tinha em mente a leitura alternativa dos termos do cânone sobre a justiça e a injustiça. O que para nós importa é que tal leitura não só encontra lastro na obra, como confere clareza e coerência para o conjunto das teses e argumentos derivados da tese da presença do direito natural sob o estado civil, além de coadunar, como já dissemos, com o contexto histórico do autor.

Temos agora condições de responder à pergunta anteriormente feita: qual é o lugar e o sentido do trabalho, nos termos até aqui observados, em face da realidade histórica marcada pela desigualdade?

Em primeiro lugar, e como vimos, a coexistência entre direito natural e direito civil implica a não fixidez do justo e do injusto, cuja semântica é tensa porque é tensa a relação entre ambos os direitos. Nou-

tros termos, o justo e o injusto sempre são projetados para além dos limites formais e positivos do direito civil, sendo, em uma palavra, alvo de conflitos e de disputa – uma disputa *do e no* direito comum.

Em segundo lugar, uma vez que o que é deste e o que é daquele se decide pelo direito comum, e sendo este o terreno onde direito civil e direito natural realizam-se, essa disputa é não apenas econômica, mas também cultural. Se fosse meramente econômica, a carestia de pão, por exemplo, seria *vivida ou experimentada* meramente como tal, isto é, como escassez, privação e fome, mas não como *injustiça*.

Nesses termos, joga-se a pergunta para o terreno da vida ou da experiência: de que maneira homens e mulheres vivem e experimentam o trabalho e seus frutos, bem como a desigualdade? É certo que, vivendo sob a desigualdade, homens e mulheres não cooperam pelo trabalho nos termos da passagem que abre o presente artigo, e que aqui designamos por regime de reciprocidade. Em contrapartida, a despeito de haver desigualdade nas *civitates* históricas, nelas o homem não muda de natureza: persevera o direito natural de cada um e, com ele, o desejo de cada um de não ser oprimido – o que é inviável no estado natural (ESPINOSA, 2009, TP, II, 15, p. 19) – e o apetite natural pelo estado civil, ou seja, pela equidade (ESPINOSA, 2009, VI, 1, p. 47). Ademais, ninguém pode ceder a faculdade de julgar [*judicante facultati*], mesmo que queira, e não há recompensas ou ameaças pelas quais o homem possa ser induzido a acreditar em alguma coisa contrária àquilo que pensa e sente (ESPINOSA, 2009, III, 8, p. 29).

Em suma, porque está na gênese das sociedades humanas e porque a gênese é não apenas histórica, mas também ontológica – isto é, *presen-*

*tifica-se através do desejo e do apetite*³⁶ –, se esse regime de reciprocidade sucumbiu historicamente, em si, o apetite e o desejo que o engendraram *permanecem* vivos e presentes mesmo em sociedades profundamente desiguais, mas agora não mais sob a forma – diríamos, absoluta – da cooperação pelo trabalho recíproco, mas *sob a forma da justiça e da injustiça, isto é, sob a mediação da cultura*.

Se da igualdade ontológica pela qual todos os homens são iguais em natureza à situação histórica de cada grupo de homens o trabalho ocupa um lugar proeminente, disso não se segue que o trabalho seja vivido e experimentado da mesma maneira em todas as sociedades humanas. Varia de acordo com o engenho de cada povo (ESPINOSA, 2003, TTP, XVII, p. 273). Mas há que se notar que mesmo esse engenho comum, ligado aos costumes recebidos, também é histórico e suscetível de variação segundo a circulação de ideias e práticas – o que, nos termos da Epístola 32, pode ser chamado de determinação por causas externas.

Se tais apontamentos fazem sentido, abre-se um horizonte de investigações cujo foco são as formas particulares segundo as quais a percepção do justo e do injusto articularam-se com o trabalho e com o costume comum em cada agrupamento, tomados não isoladamente, mas em conexão. Abre-se, com isso, um horizonte favorável à análise política de situações concretas e à historiografia.

36 Ilumina-se, com isso, o sentido *espinosano* do emprego de “constante” na sentença sobre a justiça (“justo é aquele em quem é constante [*constans*] a vontade de dar a cada um o seu”).

Na missiva de Oldenburg a Espinosa imediatamente anterior à Epístola 32, e que a motivou, aquele indagara a nosso autor sobre a existência de Deus e a divina providência (ESPINOSA, 1998, Ep. 31, pp. 100-2). Na resposta de Espinosa, ao abordar a relação entre parte e todo na Natureza, a questão levantada pelo correspondente inglês à primeira vista teria sido deixada de lado, uma vez que Espinosa não toca explicitamente nesses assuntos. No entanto, Espinosa efetivamente toca naquilo que fora o objeto da preocupação de seu interlocutor, não explicitamente, mas de maneira implícita.

Alguns anos antes, numa epístola a Blyenbergh, Espinosa afirmara que a providência divina em nada se distingue da sua vontade (ESPINOSA, 1998, Ep. 19, p. 65), em sintonia com o *Tratado Teológico-Político*, pelo qual sabemos que a vontade de Deus não é nada além da vigência das leis e regras da Natureza (ESPINOSA, 2003, TTP, VI, pp. 98, 105). Agora, na carta aqui examinada, Espinosa afirma a submissão das partes ao todo (à potência da Natureza) e à obrigação das partes em se ajustarem reciprocamente. Tratando, pois, das leis e regras da Natureza, a carta versa sobre a imagem da divina providência.

Com isso, Espinosa desconstrói simultaneamente duas imagens: a imagem tradicional de Deus como legislador e provedor, base do providencialismo, e com ela a imagem de uma história providencialista: Deus não faz a história, não havendo lugar para um conceito de história universal. Em Espinosa, a história é sempre concebida como singular – a história de um ser humano, a história de um povo etc.. Todavia, resumindo-se à afirmação da ontologia do necessário, o argumento ficaria

incompleto. Nesse caso, o risco é iminente, e de fato muitos viram em Espinosa uma concepção de história sem sujeito.

Não é nosso propósito no presente artigo desconstruir essa leitura de Espinosa, posto que isso depende de pontos que não foram aqui abordados. No entanto, ao jogar luz sobre o lugar central ocupado pelo vivido ou pela experiência na maneira como igualdade e justiça articulam-se ao direito comum na obra de Espinosa, em particular ao trabalho, o exame aqui realizado, segundo cremos, oferece subsídios indispensáveis para a devida compreensão do lugar do sujeito na história em Espinosa. Pois o vivido é, *em última instância*, irreduzível. Tal é o horizonte que deve nortear a continuidade da pesquisa aqui empreendida.

WORK AND HISTORY: SPINOZA AND THE ORIGIN OF COMMON RIGHT

ABSTRACT: A subject rarely researched in Spinoza's opera, work is central in his thought on common right. By examining the occurrences of work in the two political treatises, as well as by observing the signification and the correct translation of *opera mutua*, one aims to shed a new light on history in Spinoza, particularly on the origin of common right and the ideas of justice and injustice in this author.

KEY-WORDS: work, history, common right, reciprocity, equality, justice, history.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AURÉLIO, D. P. (2000). *Imaginação e poder*. Estudo sobre a filosofia política de Espinosa. Lisboa: Edições Colibri.

_____. (2014). *O mais natural dos regimes*. Espinosa e a democracia. Lisboa: Círculos de Leitores e Temas e Debates.

ARENDT, H. (1998). *The human condition*. Chicago; London: The Chicago University Press, second edition.

BALIBAR, E. (2005). *Spinoza et la politique*. Réimpression de la 3^{ème} édition. Paris: Presses Universitaires de France.

BOVE, L. (2017). "Sans l'égalité, la liberté commune tombe en ruine". *Mesure commune, prudence, confiance et Liberté dans les États démocratiques du Traité Politique*. In: Becker, R. C. Etl al. *Spinoza e nós, volume 2*. Rio de Janeiro: Ed. PUC-RIO.

BRAUDEL, F. (2009). *Civilização material, economia e capitalismo: séculos XV-XVIII*. O tempo do mundo. Tradução Telma Costa; Revisão da tradução Mônica Stahel. São Paulo: Martins Fontes.

- CHAUÍ, M. (2003). *Política em Espinosa*. São Paulo: Companhia das Letras.
- DOMINGUEZ, A. (1995). (comp.). *Biografías de Spinoza*. Selección, traducción, introducción, notas e índices por Atilano Domínguez. Madrid: Alianza Editorial.
- ESPINOSA, B. [SPINOZA, B.], (1998). *Correspondencia completa*. Traducción, introducción, notas e índices Juan Domingo Sánchez Estop. Madrid: Hiperión.
- _____. (2015). *Ética*, Tradução Grupo de Estudos Espinosanos; coordenação Marilena Chauí. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo.
- _____. (2015). *Princípios de filosofia cartesiana e Pensamentos metafísicos*. Tradução Homero Santiago, Luís César Guimarães Oliva. Belo Horizonte: Autêntica.
- _____. [SPINOZA, B.]. (2016), *The collected works of Spinoza*. Edited and translated by Edwin Curley. Princeton and Oxford: Princeton University Press.
- _____. (SPINOZA, B.). (2012), *Traité théologico-politique*. Texte établi par Fokke Akkerman; Traduction et notes par Jacqueline Lagrée et Pierre-François Moreau. Paris: Presses Universitaires de France, 2^e édition.
- _____. (2009). *Tratado Político*. Tradução Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Martins Fontes.
- _____. (1997). *Tratado Teológico-político*. Tradução Atilano Domínguez. Madrid: Altaia.
- _____. (2003). *Tratado Teológico-político*. Tradução Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Martins Fontes.
- GANDAVO, P. M. (2008). *História da Província de Santa Cruz*. Organização Ricardo Martins Valle, Introdução e notas Ricardo Martins Valle e Clara Carolina Souza Santos. São Paulo: Hedra.
- GROTIUS, H. (2005). *The rights of war and peace* (3 vols.). Edited and with

- an introduction by Richard Tuck. Indianapolis: Liberty Fund.
- HANSEN, J. A. (2011), Vieira e os estilos cultos: “ut theologia rhetorica”. *Letras*, Santa Maria, vol. 21, n° 43, jul./dez., p. 25-62.
- HOBBS, T. (2002). *Do Cidadão*. Tradução, apresentação e notas Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Martins Fontes, 3ª edição.
- _____. (1999). *Leviatã*. Tradução: João Paulo Monteiro, Maria Beatriz Nizza da Silva. São Paulo: Editora Nova Cultural.
- ISRAEL, M. ben. ([1650] 5410). לארשי הוקמ *Esto es, Esperança de Israel*. Amsterdam. *Fac-símile*.
- _____. ([1655] 5415). הרקי ובא *Piedra gloriosa o de la Estatua de Nebuchadnesar*. Amsterdam. *Fac-símile*.
- JAQUET, C. (2011). *A unidade do corpo e da mente – afetos, ações e paixões em Espinosa*. Tradução Marcos Ferreira de Paula. Belo Horizonte: Autêntica.
- MAGNAVACCA, S. (2005). *Léxico Técnico de Filosofia Medieval*. Madrid; Buenos Aires: Miño-y-Dávila.
- MARX, K. (2017). *Cuaderno Espinosa*. Traducción, estudio preliminar y notas de Nicolás Gonzáles Vareia. Montesinos.
- MATHÉRON, A. (1988). *Individu et communauté chez Spinoza*. Paris: Les Éditions de Minuit, Nouvelle Édition.
- MEINSMA, K. O. (1983). *Spinoza et son cercle. Étude critique et historique sur les hétérodoxes hollandais*. Traduit du néerlandais par S. Roosenburg, appendices latins et allemands traduits par J. P. Osier, introduction et notes par H. Méchoulan et P.-F. Moureau. Paris: J. Vrin.
- MOUSOURAKIS, G. (2012.). *Fundamentals of Roman Private Law*. Berlin; Heidelberg: Springer-Verlag.
- NEGRI, A. (1991). *The savage anomaly: the power of Spinoza’s metaphysics and politics*. translation by Michael Hardt. Minneapolis; Oxford: University of Oxford Press.

Sephardic Editions, 1550-1820. Spanish and Portuguese books written and/or published by Sephardic Jews of Early Modern Europe. Editor Dr. Harm den Boer. Amsterdam: IDC Publishers, s/d.

THOMPSON, E. P. (1993). *Customs in Common*. London; New York; Ontario: Penguin.

TOSEL, A. (2008). *Spinoza ou l'autre (in)finitude*. Paris: L'Harmattan.

_____. (1984). *Spinoza ou le crépuscule de la servitude*. Paris: Aubier.

WEITMAN, R. Y. D. (2003). *Rabinos Isaac Aboab da Fonseca e Mosseh Raphael d'Aguilar. Bandeirantes Espirituais do Brasil*. São Paulo: Mayanot; Imprensa Oficial do Estado de São Paulo.

MODERNIDADE E ALIENAÇÃO DO MUNDO EM HANNAH ARENDT

Thiago Dias da Silva
Doutor, Universidade de São Paulo, São Paulo, Brasil
thdiass@yahoo.com.br

RESUMO: Este artigo apresenta certos aspectos da crítica à modernidade feita por Hannah Arendt. O percurso se baseia na exposição das principais razões pelas quais a autora afirma que a característica fundamental da era moderna é a *alienação do mundo*. Esta alienação tem sua origem no descobrimento da América, na Reforma protestante e, sobretudo, no par formado pela invenção do telescópio e a filosofia de Descartes. Depois de indicar os tipos de alienação do mundo correspondentes a cada um destes eventos, com destaque para o papel da ciência neste processo, apresenta-se certos desdobramentos contemporâneos desta alienação que talvez permitam avançar a hipótese de que, de um ponto de vista arendtiano, a ideia de hipermodernidade é mais pertinente que a de pós-modernidade.

PALAVRAS-CHAVE: Arendt, Galileu, Descartes, modernidade, hipermodernidade.

*Y sí haremos, pues estamos
en mundo tan singular,
que el vivir sólo es soñar;
y la experiencia me enseña
que el hombre que vive, sueña
lo que es, hasta despertar.*
Calderón de la Barca, 1635

*“It’s cyber-capital that creates the future.
What is the measurement called a nanosecond?”
“Ten to the minus ninth power.”
“This is what.”
“One billionth of a second,” he said.
“I understand none of this. But it tells me
how rigorous we need to be in order to take adequate
measure of the world around us.”
DeLillo, 2003*

INTRODUÇÃO

Um dos elementos fundamentais do pensamento de Hannah Arendt é sua crítica à modernidade. Embora seja possível encontrar aspectos e desdobramentos desta crítica ao longo de toda a obra da autora, é em *A condição humana* (ARENDETT, 2014), publicado em 1958, que ela aparece *prima facie*, pois é onde surge a caracterização da modernidade como um paulatino processo de *alienação do mundo*. Ao longo de todo o livro, Arendt apresenta e discute certos traços mais permanentes da condição humana — como a natalidade, a finitude, a vida, a artificialidade e a pluralidade — e discute especialmente as atividades correspondentes a algumas delas; discussão que forma a conhecida tripartição da *vita activa* em trabalho (*labor*), fabricação (*work*) e ação. O último capítulo do

livro, no entanto, se distingue consideravelmente dos demais, na medida em que não aborda estes traços mais permanentes da humanidade, mas apresenta uma avaliação do mundo presenciado pela autora. Assim, à diferença dos capítulos anteriores, “*A vita activa e a era moderna*” não discute a condição humana, mas a *condição moderna* à luz da apresentação feita ao longo de todo livro, e uma das conclusões é a de que, em condições modernas, os humanos se distanciam do mundo.

Esta análise do contemporâneo no fechamento de *A condição humana* se inicia com a apresentação de três grandes eventos que, segundo a autora, estão no

limiar da era moderna e determinam seu caráter: o descobrimento da América e a subsequente exploração de toda a Terra; a Reforma, que, pela expropriação das posses eclesiásticas e monásticas iniciou um processo duplo de expropriação individual e acúmulo de riqueza social; a invenção do telescópio e o desenvolvimento de uma nova ciência que considera a natureza da Terra do ponto de vista do universo (ARENDR, 1998, p. 248).

A escolha de tomar estes três eventos como definidores do caráter da modernidade e de se basear neles para fazer a análise do contemporâneo resulta em uma abordagem que valoriza os traços de continuidade entre os eventos e o momento atual. A autora se mostra, evidentemente, ciente das grandes diferenças entre seu tempo e a época das grandes navegações, de Lutero ou de Galileu, mas a preocupação central desta ex-aluna de Heidegger está na revelação do sentido primordial do que estamos fazendo ao longo deste tempo.

O termo “evento” não é anódino aqui e exige uma explicação. A filosofia da história é um dos alvos teóricos de Arendt, que recusa a ideia de que é possível encontrar um fio único capaz de dar sentido a toda

a história e talvez até mesmo prever os passos futuros da humanidade. Contra esta ideia, Arendt se apoia na noção de evento, concebido como a irrupção do novo, do inesperado, que não estava previsto nas ações que o preparam e tampouco pode ser explicado como consequência delas. Os eventos se relacionam com ações anteriores, evidentemente, mas não à maneira de causas e consequências, ou de desenvolvimentos necessários de determinado elemento humano ou natural. Os eventos são cristalizações de elementos que tornam os eventos possíveis, mas não necessários. Dentre as funções da noção de evento na arquitetura do pensamento arendtiano, está a salvaguarda da possibilidade teórica de uma ruptura na linha do tempo, pois a novidade trazida por ele introduz inescapavelmente um “antes” e um “depois”, qualitativamente distintos. Por mais claros que sejam os objetivos dos agentes envolvidos em certo evento, as características e o sentido deste “depois” criado pela ação não podem ser controlados ou previstos pelos agentes, ou seja, os eventos têm consequências imprevisíveis. Isto não impede, no entanto, que seja possível apreender *a posteriori* as consequências do evento e atribuir-lhe um sentido, e é precisamente este movimento que Arendt realiza em sua análise da modernidade.

A fim de evitar confusões, notemos ainda que a alienação de que fala Arendt nada tem a ver com a alienação a que se refere Marx. Arendt não usa o termo a fim de denunciar a distância entre os trabalhadores e aquilo que produzem sob o capitalismo, mas a fim de apontar para o significado de certo afastamento dos seres humanos com relação ao mundo. *Grosso modo*, e usando termos não muito precisos, o foco aqui é a relação entre *dentro e fora do ser humano*, sendo a alienação do mundo uma ideia parecida, embora não idêntica, com a de “ascese intramundana” com a qual Weber (2006) pensa a religião protestante, pois

ela indica certos problemas na relação entre os humanos e aquilo que os cerca, ou seja, entre os humanos e aquilo que deveria servir-lhes de morada, mas tem se mostrado como fonte de desconfiança. A questão da relação entre os humanos e a realidade não é novidade moderna, evidentemente, mas Arendt considera que ela foi profundamente alterada por estes eventos — as grandes navegações, a Reforma e a invenção do telescópio — de modo que é necessário ir a eles a fim de compreender o contemporâneo.

Notemos, por fim, que a leitura arendtiana da modernidade se insere em uma determinada tradição na interpretação da filosofia moderna que tem em Hegel, Husserl e Heidegger seus iniciadores. Para todos eles, o *cogito* cartesiano inaugura a modernidade filosófica porque instaura a subjetividade como forma canônica do Ser, como aquilo que põe o real. Uma das condições para a submissão do real à subjetividade é certa independência do homem com relação ao mundo, realização celebrada por Hegel e Husserl, mas lamentada por Heidegger, para quem o mundo se converteu em uma imagem do mundo. Arendt se aproxima desta leitura em sua crítica à modernidade e é possível afirmar que, como Hegel, Husserl e Heidegger, também ela incorre em um “anacronismo interessante” atribuindo ao século XVII aquilo que nasceu realmente apenas no idealismo alemão (Cf. CHAUI, 2011).

Para apresentar e discutir a modernidade em termos de alienação do mundo, passaremos pelos três diferentes tipos de alienação vinculados a cada um dos eventos, com destaque para a invenção do telescópio e a subsequente filosofia de Descartes. Sem jamais desprezar a importância dos dois primeiros eventos, Arendt enfatiza o terceiro afirmando um peso maior da filosofia e da ciência do século XVII na definição do caráter da modernidade.

Em suas descobertas de novos mundos, os grandes navegadores ampliaram a Terra de modo inédito ao incluir, no mundo conhecido pelos europeus, terras e mares até então existentes apenas na fantasia. Estas aventuras excepcionais não foram as únicas, mas apenas as primeiras de muitas outras travessias que, com o passar dos séculos, retiraram destes grandes deslocamentos pela Terra seu caráter aventureiro e excepcional. Os avanços da técnica também têm um papel importante neste processo de normalização de grandes travessias, pois levaram ao aumento exponencial da velocidade dos deslocamentos e à redução igualmente drástica do tempo necessário para percorrer longos trajetos, do que resultou uma profunda alteração do *sentido* das grandes viagens pela Terra. Se as primeiras viagens retiraram os navegadores europeus do lugar específico em que viviam e que os enraizava apresentando-lhe uma alteridade quase total, elas são hoje contadas como rotineiras no movimento diário de pessoas, mercadorias e informações entre continentes. Mais do que isto, o lugar em que estamos, ou seja, o *aqui*, passa a ser constituído por todos os demais lugares do planeta, uma vez que é formado por pessoas, mercadorias e informações oriundas dos mais diferentes cantos do planeta. Na vida moderna, nossa casa não é mais este aqui específico que outrora distinguia essencialmente as pessoas, pois passou a ser o planeta inteiro, de modo que a especificidade do local tende a se diluir na generalidade do planetário.

De outra perspectiva, entretanto, a ampliação da Terra realizada pelos grandes navegadores resultou precisamente em sua redução. Isto porque, ao abrir novos espaços para os europeus, os navegadores fizeram com que estes espaços passassem da fantasia para o conhecimento,

ou seja, eles submeteram parcelas cada vez maiores do planeta à nossa capacidade de perquirir ou de medir (*surveying capacity* / *vermessen-Vermögen*)¹, uma capacidade que, para ser posta em atividade, exige distanciamento entre quem conhece e aquilo que está ao seu redor, aquilo que está à mão. Quando imersos no mundo em qualquer atividade que não a de medir ou de perquirir, os humanos não elaboram conhecimentos a respeito do que os cerca, pois se servem de seu entorno sem propriamente conhecê-lo. Para perquirir ou medir algo, no entanto, faz-se necessário estabelecer um distanciamento com relação ao que se pretende analisar; este afastamento converte o entorno em objeto retirando-o intelectualmente do meio ambiente imediato em que está inserido. Quanto maior este distanciamento, maior a capacidade de conhecer, medir, esquadrihar. O mapa, como um instrumento de navegação capaz de colocar enormes porções de terra diante de uma pessoa, é um bom exemplo tanto da relação entre ampliação e diminuição da Terra quanto deste afastamento necessário para o desenvolvimento de uma análise. Quanto maior a abrangência de um mapa, maior a redução do espaço ali representado e maior o distanciamento entre quem vê e o que vê. Assim, as grandes navegações são um evento determinante para a modernidade porque com elas a relação com nosso lugar na Terra começa a ser substituída por uma relação com o planeta, que precisou

1 Arendt é uma autora de duas línguas. Alemã de nascimento e formação, migrou para os EUA já na vida adulta e optou por ficar nos EUA e publicar seus livros primeiro em inglês. As versões alemãs de alguns de seus livros — como *A condição humana* e *Origens do totalitarismo* — são de responsabilidade da própria autora e é comum que o texto alemão seja ligeiramente mais extenso, por vezes mais claro e mais preciso. É muito comum também que certos termos alemães estabeleçam uma ligação mais direta com a tradição do pensamento alemão, no interior do qual sua formação se fez. Justifica-se aí o recurso aos dois idiomas quando tratamos de certos termos chave.

ser tomado com um globo esquadrihável neste processo passando de desconhecido e misterioso a uma imagem completamente acessível a qualquer um. O fato, hoje corriqueiro, de termos o globo terrestre disponível em nossos aparelhos celulares mostra que este processo de alienação não se restringiu ao século XVI e hoje alcançou grau elevadíssimo.

A alienação do mundo vinculada ao segundo evento, a Reforma protestante, é distinta e já foi em grande medida antecipada por Weber em sua ideia de “ascese intramundana”. Mas Arendt realiza um deslocamento aqui, pois retira a “ascese intramundana” do âmbito da moralidade protestante e a coloca na expropriação do campesinato promovida pelo início do capitalismo (Cf. ARENDT, 1998, p. 251-2). Este movimento se baseia na consideração de que, para a alienação do mundo, a expropriação foi um evento mais significativo do que a ética que nasceu da Reforma. Arendt deixa um tanto de lado o sentido propriamente econômico da propriedade e chama a atenção para o fato de que, originalmente e durante todo o período pré-moderno, a propriedade era concebida como a parcela do mundo que cabe a determinada pessoa ou família. A autora pensa aqui a propriedade como lar — *home* ou *Heimat* — e não como elemento da riqueza de uma pessoa ou família. A propriedade aparece como elemento que enraíza alguém no mundo porque é, fundamentalmente, o lugar que nele ocupamos. Por oposição ao espaço público, onde a luz da visibilidade alcança a todos, a casa é marcada pela escuridão e pelo segredo do que se passa em seu interior, a partir do qual seus habitantes observam o mundo.

Este local único e quase sagrado foi lançado em um movimento circular e devorador quando a expropriação do campesinato deu início ao capitalismo. A propriedade foi convertida primeiramente em riqueza, permitindo a acumulação original, e mais tarde em capital, ou seja, em

riqueza que circula incessantemente. Um dos resultados ao longo do tempo foi o desenraizamento de um grande número de pessoas, antes assentadas em um local determinado e profundamente significativo, e agora empilhadas nas grandes cidades que mudam ao sabor da economia. Além do desenraizamento físico, deve-se considerar ainda que estas pessoas foram lançadas igualmente à exposição nua das exigências da vida e se viram conseqüentemente restritas à mera manutenção da vida, à mera atividade do trabalho (*labor / Arbeit*). Acompanhando o *insight* de Weber, Arendt considera que a atividade do trabalho se dá em detrimento do mundo, pois seu sentido é manter a *própria* vida, não erigir um mundo comum. Mas, distanciando-se de Weber, para quem o trabalho aliena em direção a alguma forma de transcendência, Arendt enfatiza o fechamento em si mesmo, a preocupação exclusiva com o *self* que dá sentido ao trabalho. Como se sabe, Arendt concebe o trabalho como a atividade resultante das preocupações com a manutenção da vida e esta, por sua vez, se funda no corpo. O trabalho lança, portanto, os humanos em direção a seus próprios corpos, a si mesmos, do que resulta o caráter eminentemente alienante da atividade do trabalho. Enquanto *animal laborans*, os humanos se preocupam prioritariamente consigo mesmos de modo que sua relação com o outro é marcada pela competição e, conseqüentemente, sua relação com o mundo é essencialmente utilitarista.

A análise arendtiana revela, nestes dois eventos bastante distintos entre si, uma nova relação com o espaço, que aos poucos deixa de enraizar as pessoas no lugar em que vivem porque este passa a ser mais permeável a outros lugares e, no limite, se torna cambiável por quase qualquer outro lugar. A este esgarçamento da conexão com o lugar, soma-se ainda a transformação do lar em capital, processo responsável por grandes deslocamentos realizados em função dos fluxos econômicos.

Em consonância com a perda do lugar, o próprio corpo ganha relevância particular como o espaço possível de enraizamento.

ALIENAÇÃO: GALILEU E DESCARTES

Apesar da importância destes dois tipos de alienação, o terceiro evento produziu uma alienação mais decisiva para o mundo moderno.

A retirada da proximidade terrestre, contida na descoberta do globo como um todo, e a alienação de mundo, produzida no processo duplo de expropriação e acumulação de riqueza, são de importância menor se comparadas à alienação da Terra subjacente a todo o desenvolvimento da ciência natural na era moderna. (ARENDR, 1998, p. 264).

A invenção do telescópio e a filosofia de Descartes ganham centralidade na crítica de Arendt à modernidade e recebem uma atenção particular. A análise deste momento é declaradamente feita com base no “brilhante e recente trabalho” de Alexandre Koyré.² Arendt conhece todo o trabalho de Koyré, mas se refere aqui especificamente ao hoje clássico *Do mundo fechado ao universo infinito*, que se insere em um debate no interior do qual se destacam Whitehead, E. A. Burrrt, J. H. Randal e O. Lovejoy (KOYRÉ, 1979, p. 13 nota 1). Os dois primeiros autores desta pequena lista também aparecem na análise arendtiana da revolução do século XVII (Whitehead em especial), indicando tanto a filiação de Arendt a

2 Arendt manifestou sua admiração pelos trabalhos de Koyré em mais de uma ocasião. Há uma correspondência entre os dois arquivada nos *Arendt Papers*, escrita em letra cursiva de difícil decifração e infelizmente ainda não publicada ou mesmo lida pelos estudiosos.

esta canônica linhagem interpretativa quanto a atenção da autora para discussões então atuais.

A fim de classificar Galileu como um autêntico evento, Arendt endossa a comparação feita por Whitehead entre o surgimento do telescópio e o nascimento do menino na manjedoura (ARENDR, 1998, p. 257). Ambos significam a irrupção de algo inesperado, novo, que não poderia ser previsto pela análise dos fatos precedentes e cujas consequências eram igualmente imprevisíveis. Em ambos os casos há também a revelação, por vias distintas, de algo até então inteiramente escondido dos sentidos humanos — a bondade de Deus e a ordem do cosmos. Esta comparação pretende indicar o caráter inteiramente inesperado da ação de Galileu, mas não resulta na negação do débito do italiano junto a seus antecessores, que já haviam desafiado a ordem geocêntrica, já haviam se servido de um ponto arquimediano e elevado a Terra à categoria de estrelas nobres abolindo a dicotomia entre a Terra e um céu sobre ela. Galileu deve muitas ideias a seus antecessores mais imediatos, mas ideias e eventos não são a mesma coisa.

No plano das ideias, há apenas originalidade e profundidade, que são qualidades pessoais, mas não há novidade absoluta e objetiva; ideias vêm e vão, têm uma permanência ou mesmo uma imortalidade própria dependendo de seu inerente poder de iluminação, que subsiste e perdura independentemente do tempo e da história. Diferentemente dos eventos, ideias nunca são sem precedentes (ARENDR, 1998, p. 259).

O que há em Galileu de inédito, de sem precedentes e que permite considerá-lo um verdadeiro evento é o uso que ele fez do telescópio, capaz de entregar à cognição os segredos do universo com a certeza da percepção sensível. Depois de Galileu, os arcanos do cosmos se desfi-

zeram, pois foi possível levantar a cabeça e *ver* o funcionamento do universo com a mesma certeza com que se vê uma árvore em uma floresta. Para que esta enorme revolução fosse realizada, no entanto, fez-se necessário formular um ponto arquimediano, um ponto de vista localizado fora da Terra e capaz de oferecer a possibilidade de observação da Terra *como se* os humanos pudessem se alienar dela. A constatação imediata a partir de Galileu foi a de que as aparências nos enganam e que a verdade está para além delas, mas o significado mais profundo do evento não está aí, e sim no fato de que os segredos do universo são agora acessíveis à cognição humana graças a duas coisas: a primeira é a adoção de um ponto de vista exterior à Terra; a segunda é a fabricação de um objeto, ou seja, de um artefato inteiramente produzido pelo engenho humano.

Ao longo de toda a tradição anterior ao século XVII, a verdade estava no mundo e se revelava ao ser humano, que passivamente a recebia pelas sensações, pela razão ou pela graça divina. Esta maneira de se relacionar com a verdade, no entanto, sofreu forte abalo diante da irrefutável constatação oferecida pelo telescópio de que existem verdades que não são reveladas, mas devem ser extraídas da natureza pelo engenho humano. Neste ponto, a comparação entre a Natividade e a invenção do telescópio se interrompe porque, no primeiro caso, o desvelamento foi feito pela graça divina; no segundo, graças a um instrumento fabricado pelo ser humano. A tradicional desconfiança com relação à percepção tornou-se particularmente aguda, pois as revelações feitas pelo telescópio trouxeram consigo a constatação de que nossa visão, que parecia bem adaptada ao mundo, precisa ser artificialmente aprimorada para alcançar a verdade. A confiança na relação direta com o mundo fundada na sensibilidade sofreu um grande abalo com a descoberta de que há

verdades que só aparecem com a interposição de um instrumento entre os humanos e o mundo; a alienação do mundo dá mais um passo.

A filosofia de Descartes é apresentada por Arendt como um dos desdobramentos deste evento ou, mais especificamente, como uma reação à perplexidade que ele traz no que se refere à relação entre o ser humano e o mundo. Esta maneira de entrar na filosofia de Descartes leva Arendt a conferir uma centralidade particularmente grande ao papel da dúvida. A escolha é inteiramente justificada e não é em nada original, mas Arendt, muito ao seu estilo, não hesita em ampliar esta centralidade e afirmar que toda a

filosofia moderna começa com o *de omnibus dubitandum est* de Descartes (...). Na filosofia e no pensamento modernos, a dúvida ocupa a mesma posição central que foi ocupada ao longo de todos os séculos anteriores pelo *thaumazein* grego, o espanto diante de tudo o que é como é (ARENDR, 1998, p. 273).

A dúvida está presente, por exemplo, no salto de Kierkegaard em direção à fé, um salto “não a partir da razão, como ele pensou, mas a partir da dúvida” (ARENDR, 1998, p. 275). É também ela que exige filosoficamente a separação marxista entre a aparência e o ser.

Esta extensão da dúvida ao longo da modernidade se deve a seu caráter hiperbólico — ou universal, como diz a autora. Embora Galileu tenha abalado a confiança na percepção ordinária, ele ainda mantém alguma crença na percepção, uma vez que o instrumento por ele fabricado ainda se apoia na visão. Com Descartes (1979), no entanto, a dúvida extrapola o âmbito exclusivamente epistemológico em que surgiu e incide sobre qualquer pensamento ou experiência, em especial

a experiência do mundo. O abalo da certeza que sustenta a experiência do mundo se exprime filosoficamente naquilo que Arendt chama de “os dois pesadelos que assombram a filosofia de Descartes” (ARENDR, 1998, p. 277), a saber: a realidade do mundo e mesmo da vida humana é duvidosa; a existência de um gênio maligno é mais provável que a existência de Deus. Embora seja muito antiga, a ideia de que a realidade é duvidosa adquiriu força particular depois de Galileu e é metodicamente explorada por Descartes em seu percurso meditativo, que deve necessariamente passar pela assustadora constatação de que, como os seres humanos parecem ter sido enganados desde sempre, a possibilidade de um *Dieu trompeur* é muito maior que a de um Deus misericordioso que criou a Terra para ser a segura morada dos humanos.³

A solução para estas perplexidades, como se sabe, foi procurar um ponto de apoio resistente à dúvida e capaz de sustentar o máximo de certeza possível. Como alguns de seus antecessores, dentre os quais o próprio Galileu, Descartes se lançou à busca de um ponto arquimediato para olhar para o mundo e, de modo filosoficamente revolucionário, encontrou-o *dentro do ser humano*, longe do mundo. A sagacidade da empreitada, no entender de Arendt, se apoia em duas estratégias. A primeira

3 Esta interpretação só se sustenta, é bom notarmos, se a leitura de Descartes não for muito além da segunda meditação (DESCARTES, 1979). Ao longo das notas e das referências, Arendt dá mostras de ter lido extensamente a obra de Descartes, mas sua argumentação se sustenta na redução da terceira e da quinta meditações a uma única afirmação — a de que Descartes (e Leibniz) não tentaram provar a existência de Deus, mas sua bondade — e na simples desconsideração das demais, inclusive do argumento do fantasma, no penúltimo parágrafo da sexta meditação, que pretende reatar a relação do *cogito* com o mundo circundante. Embora tal exigência seja sempre um tanto descabida quando direcionada a um filósofo que pensa com outro filósofo, é importante, por outro lado, estarmos sempre cientes das estratégias que formam as interpretações, mesmo quando elaboradas pelos maiores espíritos.

é ter usado o pesadelo da não realidade como meio de submergir todas as coisas do mundo no fluxo de consciência e em seu processo. A “árvore percebida”, encontrada pela consciência na introspecção, não é mais uma entidade em si mesma dotada de forma própria e dada aos sentidos; ela não é mais um ente do mundo, mas é tomada no mesmo nível dos objetos da memória ou da imaginação. A segunda estratégia foi levar a sério a conclusão mais óbvia da nova física e considerar que, se a verdade do mundo não mais se revela naturalmente a nós, podemos pelo menos confiar em nossos artificios, ou seja, naquilo que nós mesmos podemos produzir, como o telescópio e as matemáticas.

Com esta estratégia dupla, Descartes opera um desvio fundamental da verdade em direção à veracidade (*truthfulness / Wahrhaftigkeit*). Mesmo que a verdade oferecida pelo mundo seja altamente duvidosa, a própria constatação da dúvida prova que resta ainda aos humanos a possibilidade de fazer afirmações verazes — se tudo se tornou duvidoso, a dúvida se reafirma como certa e real. Seguindo certa linha interpretativa, Arendt considera que a enunciação do *cogito* é uma operação lógica e conclui que, para Descartes, todos os processos que se passam no espírito contêm um tipo de certeza que lhes é próprio e distinto da verdade revelada aos humanos pelo mundo. Esta certeza não é uma verdade, mas uma veracidade que tem nas matemáticas sua mais perfeita expressão. Como o estabelecimento de distinções é um procedimento bastante comum no pensamento arendtiano, faz-se necessário deixar claro que esta distinção entre verdade e veracidade não é posta por Arendt, mas por Descartes *lui-même*. Como se sabe, a verdade cartesiana é pensada como correspondência entre a coisa e a ideia da coisa, ao passo que a veracidade é um atributo de Deus e das afirmações feitas segundo o método. Mas a leitura arendtiana se mostra especialmente sensível a esta distin-

ção porque ela denunciaria a troca cartesiana da insegurança do mundo pela confiabilidade dos próprios raciocínios. Em uma leitura aguda desta distinção, Arendt enfatiza a oposição aí presente quando aponta para a escolha fundamental de lidar com a nova perplexidade assegurando-se na veracidade e na confiabilidade em detrimento do mundo. Descartes é um momento fundamental da filosofia moderna porque substitui a verdade pela veracidade inaugurando o “zelo novo e sem precedentes pela veracidade” (ARENDT, 1998, p. 278) que leva os modernos a desconfiar do mundo e a acreditar apenas naquilo que eles mesmos fazem.

A importância do método se revela inteiramente aqui, pois é ele quem garante veracidade a determinada empreitada. Assim, a dúvida se lança não apenas contra o mundo, mas também contra o que é produzido sem os rigores do método, como, por exemplo, a política, normalmente conduzida sob a égide das paixões. As relações privilegiadas que a ciência mantém com o método terminam por transformá-la em uma espécie de patrona do ser humano moderno e, considerando sua necessidade de combater o senso comum (*common sense*) e ultrapassar os sentidos (*senses*), esta primazia sacramenta a desconfiança moderna contra as aparências e as inconstâncias do mundo. Esta desconfiança não foi inventada pelos tempos modernos; ao contrário, ela é um traço fundamental da tradição de filosofia política (uma tradição, diga-se, que Arendt pretende desmontar). Já em Platão e seu elogio das formas eternas, às quais se opõem a inconstância do que se passa no interior da caverna, vemos o mundo apresentado como uma balbúrdia ontologicamente inferior àquilo que apenas o olho da mente é capaz de enxergar. Na modernidade, no entanto, esta desconfiança ganhou impulso renovado e se estendeu para vários âmbitos da vida humana, uma vez

que os modernos têm se empenhado sistematicamente em tirar todas as consequências desta alienação do mundo.

CONCLUSÃO

Olhando para os seres humanos modernos a partir deste ponto de vista, encontramos certa recusa do que nos é dado pelo mundo em benefício daquilo que somos capazes de construir por meio da razão; encontramos também um esforço para transformar, não os seres humanos, mas o Homem em fundamento de algo sólido e seguro, condição para o desenvolvimento da razão pretendido pela modernidade. Em reação à dúvida, a modernidade nos conduziu à fundação de uma nova confiança no Homem, uma segurança que se desenvolve às expensas do mundo e está presente na aspiração a uma *mathesis universalis*, nas propostas do Iluminismo (e mesmo nas do positivismo) e em certo otimismo quanto às possibilidades da tecnologia. O pensamento de Arendt é pouco afeito às totalidades e não cede à tentação de apresentar, descrever e analisar todos os traços do que é o moderno, mas ela afirma decididamente que a época em que vive é fundamentalmente marcada pela alienação do mundo que caracteriza a modernidade e cuja origem se encontra nos três eventos fundamentais ocorridos séculos antes.

Este procedimento de analisar o presente considerando eventos ocorridos há muito tempo é recorrente na obra de Arendt e pressupõe uma conexão entre os dois momentos. Esta continuidade, vimos, é estabelecida pela noção de evento e nos permite considerar que este mesmo movimento iniciado no século XVI perpassa os séculos até o presente de Arendt e também marca este nosso início de século XXI. Parece pouco

razoável imaginar que as consequências dos três eventos fundamentais que caracterizaram a vida no ocidente por mais de três séculos tenham desaparecido ou perdido a centralidade nestas poucas décadas que nos separam de Arendt. Considerando esta continuidade, talvez se possa avançar a hipótese de que a ideia de uma ruptura entre o moderno e o pós-moderno seria estranha ao pensamento arendtiano. Falecida em 1975, Arendt não viu a discussão a respeito do pós-modernismo — o conhecido livro de Jean-François Lyotard (2004), por exemplo, é de 1979 — mas sua compreensão da modernidade e a apresentação de seu sentido fundamental ecoando desde o século XVI parecem permitir a afirmação de que ela não seria partidária do prefixo “pós” e, se fosse discutir a questão, talvez preferisse falar em uma hipermodernidade. Em outros termos: não há um evento que tenha dado início a uma pós-modernidade e, conseqüentemente, os desdobramentos daqueles eventos fundamentais não têm encontrado grandes bloqueios.

Há aqui uma consequência curiosa no que se refere às filiações dos pensadores contemporâneos, pois Habermas (1992), que já expressou seu débito a Arendt em várias ocasiões e para quem a modernidade é um projeto inacabado que deve ser retomado, está muito mais distante de Arendt do que, por exemplo, o marxista David Harvey, que não parece levar Arendt em conta, mas para quem “há mais continuidade do que diferença entre a ampla história do modernismo e o movimento denominado pós-modernismo. Parece-me mais sensível ver este último como um tipo particular de crise do primeiro...” (HARVEY, 1992, p. 111). Deve-se cuidar para não exagerar nestas aproximações e distâncias, mas é importante notar que não parece haver rupturas ou bloqueios suficientemente fortes para sustentar o prefixo da expressão “pós-moderno”. Se, para Harvey, o que torna o mundo atual especialmente efêmero

e inconstante é a acumulação flexível, ou seja, uma nova configuração do velho capitalismo, para Arendt o que afeta diretamente a durabilidade das coisas é a velha alienação do mundo que ganhou impulso nos três eventos definidores da modernidade (e, vale lembrar, estreitamente relacionados ao surgimento do capitalismo).

A crescente virtualização do mundo que vivenciamos atualmente talvez venha ao encontro desta conjectura, uma vez que parece bastante pertinente pensarmos este desenvolvimento em termos de substituição do mundo dado pelo mundo fabricado. Neste mundo inteiramente artificial, a insegurança da realidade é quase completamente substituída pela segurança da tela, completamente manipulável em função de nossos gostos, medos, valores etc. A enorme variedade de fenômenos oferecida pelo mundo tem sido filtrada e homogeneizada pelas telas e pelas imagens que aí se encaixam. Descoladas do mundo, estas imagens não precisam mais guardar relações com a verdade e são capazes de produzir a veracidade que lhes é necessária; as atualíssimas discussões a respeito das *fake news* e da pós-verdade certamente se beneficiariam da oposição entre verdade e veracidade tal como pensada por Arendt. A preocupação exclusiva com o *self* — lembremos a forma de alienação vinculada à expropriação do campesinato — parece dar o tom das relações que se passam nas redes sociais, em que o espetáculo do “eu” ocupa o pros-cênio e se reforça formando bolhas identitárias que tendem a se passar por “o mundo todo”; nos casos mais agudos, estas bolhas têm resultado em realidades paralelas no interior das quais a Terra pode ser plana e o nazismo, um movimento de esquerda (aliás, o conceito arendtiano de ideologia, concebida como raciocínio lógico consistente e marcado por liames frouxos com a realidade, também parece uma ferramenta muito útil para analisar estes fenômenos). O processo de ampliação e diminui-

ção do mundo iniciado pelas grandes navegações chega ao paroxismo com os *smartphones*, capazes de colocar o planeta inteiro à mão e de conectar pessoas por todo o globo instantaneamente, vencendo as maiores distâncias terrestres sem exigir nenhum tempo significativo.

Uma das condições destes desenvolvimentos parece estar na diminuição da resistência oferecida pelo mundo aos humanos modernos. Como vimos acima, Descartes nos conduz a deixar de lado os objetos do mundo (como uma árvore) e considerar o objeto tal como é apreendido (a árvore percebida). Esta operação termina por submergir todas as coisas do mundo no fluxo de consciência e em seu processo, do que resulta a perda de solidez e rigidez do mundo, ou, para usar o vocabulário arendtiano, resulta na diminuição do caráter de coisa (*the thing-character / Dinghaftigkeit*) vinculado à durabilidade do mundo. Este processo não passou despercebido pelos filósofos. Marx e Engels sintetizaram o movimento do capitalismo afirmando que “tudo o que é sólido se desmancha no ar”. Esta mesma metáfora material tem servido a autores contemporâneos para pensar, não o capitalismo, mas nosso mundo como líquido, fluido, gasoso, e certamente vai ao encontro das inquietações de Arendt a respeito da modernidade, em que pesem as diferenças de formulação, avaliação e de propostas para lidar com isto tudo.

Respeitando a separação entre pensamento e ação, os textos arendtianos não costumam oferecer propostas concretas e práticas para “resolver” os grandes problemas políticos detectados. Como dissemos na abertura, a crítica arendtiana à modernidade é elaborada em *A condição humana*, onde o leitor não encontra nenhuma proposta de “solução” para os problemas da modernidade aí criticada. Mas talvez a própria noção de alienação do mundo seja capaz de nos oferecer, se não uma solução, ao menos um sentido geral para o que vamos fazer do mundo que

temos diante de nós. De acordo com os biógrafos de Arendt, o título do livro foi escolhido pelo editor e não pela autora, que pretendia intitular o trabalho com a expressão *Amor mundi*. Tivesse vingado, o título talvez conferisse um acento mais propositivo e menos analítico ao livro, pois o amor pelo mundo contém em si a necessidade de se lançar no mundo em uma atitude de cuidado. Se *Amor mundi* fosse o título do livro, talvez as leituras dessem maior relevo ao elogio da ação ali presente, a este lançar-se na facticidade do mundo que só ganha sentido no amor pelo mundo. O título escolhido foi outro, mas a ideia de que o amor pelo mundo se confronta com a alienação do mundo está na obra e uma leitura que enfatize esta oposição talvez possa contribuir para um evento futuro capaz de nos conduzir a um momento posterior à modernidade.

MODERNITY AND ALIENATION FROM THE WORLD IN HANNAH ARENDT

ABSTRACT: This article presents some aspects of Hannah Arendt's critique of modernity. The main reasons of Arendt's claim that the hallmark of modernity is *world alienation* are shown here. The origins of this alienation are to be found in the three events that stand at the threshold of modern age: the discovery of America, the Reformation and, most importantly, the invention of the telescope and the subsequent philosophy of Descartes. After showing the different kinds of alienation related to each one of these events, and specially the role played by science within this process, I present some contemporary implications of this alienation in order to put forward a hypothesis according to which, from an Arendtian point of view, the idea of hypermodernity makes more sense than that of post-modernity.

KEYWORDS: Arendt, Galileo, Descartes, modernity, hypermodernity.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARENDT, H. (1994). *The Origins of Totalitarianism*. 3rd. Edition. New York: A Harverst Book / Harcourt.

_____. (1999). *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*. München: Piper.

_____. (1998). *The Human Condition*. Chicago: University of Chicago Press.

_____. (2010). *Vita activa oder Vom tätigen Leben*. München: Zurich: Piper.

_____. (2014). *A condição humana*. 11ª edição revista. Rio de Janeiro: Forense-Universitária.

- _____. (2006). “The Conquest of Space and the Stature of Man” in: *Between Past and Future*. New York: Penguin Books, pp. 260–74.
- CHAUI, M. (2011). “Um anacronismo interessante” In: MARTINS, A. / OLIVA, L. C. / SANTIAGO, H. (orgs.) *As ilusões do Eu*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira. pp. 321–48.
- DESCARTES, R. (1979). *Méditations métaphysiques*. Paris: GF-Flammarion.
- HABERMAS, J. (1992). “Modernidade — um projeto inacabado”, In: ARANTES, O. B. F. e ARANTES, P. E. *Um ponto cego no projeto moderno de Jürgen Habermas*. São Paulo: Brasiliense, p. 99–123
- HARVEY, D. (1992). *Condição pós-moderna*. São Paulo: Loyola.
- KOYRÉ, A. (1979). *Do mundo fechado ao universo infinito*. Rio de Janeiro: Forense-Universitária: São Paulo: EDUSP.
- LIPOVETSKY, G. (2004). *Os tempos hipermodernos*. São Paulo: Barcarola, 2004.
- WEBER, M. (2006). *A ética protestante e o ‘espírito’ do capitalismo*. São Paulo: Cia das Letras.

LUCRETIUS AND SPINOZA OR CLINAMEN AND CONATUS

Pedro Maurício Garcia Dotto

Doutorando, The New School for Social Research,

New York, Estados Unidos

pmgdotto@newschool.edu

RESUMO: Este artigo compara e contrasta dois conceitos filosóficos provenientes de distintas linhagens de pensamento: de um lado, o *clinamen* de Lucrecio; do outro, o *conatus* de Espinosa. O que fomentou minha pesquisa foi uma conjugação dessas noções tal como proposta por Deleuze no apêndice de seu *Logique du sens*. Nesse sentido, a primeira seção está orientada tendo em vista uma elucidação da filosofia de Lucrecio – consequentemente, também a de Epicuro – e, especificamente, uma interpretação do desvio dos átomos ou *clinamen* em combinação com o tópico da liberdade. A segunda seção se dedica a clarificar a metafísica de Espinosa e a acomodação do tema da liberdade dentro de seu robusto enquadramento necessitarista, entrelaçado com o motivo do *conatus* ou esforço de auto-preservação. Contra a leitura de Deleuze, entretanto, argumentarei que *clinamen* e *conatus* pertencem a sistemas metafísicos que são praticamente incompatíveis e que corroboram um entendimento diferente sobre liberdade e necessidade.

PALAVRAS-CHAVE: Lucrecio, Espinosa, *clinamen*, *conatus*; liberdade, necessidade

INTRODUCTION

In this paper, I juxtapose Lucretius' principle of *clinamen* and Spinoza's doctrine of *conatus*, with the aim of clarifying the interplay between freedom and necessity in the philosophy of each thinker. In brief, *clinamen* is the atomic swerve introduced by Epicurus into the materialist physics of Democritus and Leucippus and *conatus* is the striving to persevere in existence that Spinoza identifies with the actual essence of each being. I believe that by bringing these authors together – collating and contrasting the underlying assumptions that both *clinamen* and *conatus* entail – we might gain further insight on the distinctiveness of some features of their theory, just as chemical reagents, when placed together, allow for the observer to examine, discriminate and understand the specificity of each substance at issue in the experiment.

First of all, it should be noted that an approach to Lucretius – the Roman poet and intellectual of Epicurean inspiration from the 1st century B.C. – and Spinoza – the rationalist philosopher of Jewish-Dutch origin from the 17th century A.D. – could have explored equally legitimate and fruitful routes other than the one that I am proposing. On the one hand, one could have investigated their philosophical affinities, such as their shared commitment to a form of rationalism *cum* naturalism, the objection to teleology as an explanatory grid of the way of the world, or the criticism against prevailing religious beliefs and superstitious practices.¹ On the other hand, one could have stressed their contrast, such as

1 As in Morfino's study, for instance, which pursues the red thread that connects Lucretius and Spinoza: "Fear and superstition are the common enemies of Lucretius and Spinoza. Against them both pleaded the cause of the knowledge of nature based on two fundamental points: the rejection of every finalist model of explanation of

Lucretius' atomistic dualism – atoms and void; primordial elements and empty space – and Spinoza's substance monism – *Deus, sive substantia constans infinitis attributis* (cf. SPINOZA, 1985, IPII²) – their irreconcilable views on the divine – transcendent and apathetic gods, on Lucretius' case, God as the immanent cause of all things, on Spinoza's – or still the very form of their work – a philosophical poem as *De Rerum Natura* following the trail of Parmenides, Xenophanes and Empedocles, contrary to the geometrical method from the *Ethics* echoing Euclid's *Elements*.

An incidental remark made by Deleuze in the first appendix to his *Logique du sens* brought my attention to the relation between the slight deviation from the trajectory of the atom or *clinamen* and the striving to preserve in existence or *conatus*. When explaining the workings of the *clinamen*, Deleuze conflates it with the Spinozian *conatus*. In brief, he argues that the *clinamen* is “a kind of conatus”³; this correspondence was later explored by other authors. The analogy motivated my research for this paper. *Pace* Deleuze, however, I argue that *clinamen* and *conatus* stand in an almost diametric position and support conflicting philosophical views.

natural phenomena and the affirmation of the existence of natural laws that regulate becoming.” (MORFINO, 2014, p.75). I will say more on Morfino's interpretation later on.

2 For the works of Spinoza, I have consulted the two-volume edition of *The Collected Writings of Spinoza* translated by Edwin Curley. For the Latin text I have consulted Bruder's edition (1843), the *Benedicti de Spinoza Opera quae supersunt omnia*.

3 The full passage reads as follows: “The *clinamen* or swerve has nothing to do with an oblique movement which would come accidentally to modify a vertical fall. It has always been present: it is not a secondary movement, nor a secondary determination of the movement, which would be produced at any time, at any place. The *clinamen* is the original determination of the direction of the movement of the atom. It is a kind of *conatus* — a differential matter and, by the same token, a differential of thought, based on the method of exhaustion” (DELEUZE, 1990, p.269).

The conflation between *clinamen* and *conatus* was later followed by Laurent Bove (cf. BOVE, 1994) and Warren Montag (cf. MONTAG, 2016). *Contra* Montag, I do not believe that this conceptual analogy that Deleuze carves out “is at least as illuminating for Spinoza as for Lucretius” (MONTAG, 2016, p.170). In fact, I believe that it is exactly the opposite. Putting these concepts together obfuscate our comprehension of the specificity that each of them brings, as well as the function that each performs within their respective philosophical system. Perhaps Nietzsche is right, sometimes mediating between two thinkers, equalizing their thoughts, may prevent— rather than illuminate — the appreciation of the singularity that each philosophy embodies (NIETZSCHE, 1974, p.212).⁴

I am well aware that these particular concepts associated with each thinker (*clinamen* with Epicurus/Lucretius; *conatus* with Spinoza) have sparked a wide-ranging, highly controversial academic debate over time. Nevertheless, I consider that in making this contradistinction, some fresh light may be shed on the purport and implications of each theoretical notion.

With that said, I start off the first section of the paper by delineating the framework of Epicurean philosophy to which the notion of the *clinamen* belongs. Then, I provide an exegesis of the verses from *De Rerum Natura* which contains an explanation of the motion of the swerve. I demonstrate that, in spite of the variety of conflicting readings of the swerve and the *libera voluntas*, it is possible to grasp a common denominator: a break in the chains of necessity, with an affirmation of

4 Certainly, Nietzsche employs much harsher words than my paraphrase of his aphorism reveals.

some sort of agency against the menace of fatalism.

In the second section, I move to Spinoza and elaborate on his *conatus* doctrine within the structure of his metaphysics. I begin by expounding on his criticisms against predominant ideas of “freedom” and then examine the relationship between *conatus*, necessity, and some expression of “free” action amidst Spinoza’s robust necessitarianism.

In the end, I show that Lucretius and Spinoza set up the problem of freedom and necessity in entirely different theoretical frameworks, such that *clinamen* and *conatus* are deeply geared into the metaphysical apparatus of each author. In this respect, I conclude that *clinamen* and *conatus* come forth almost to the point of incommensurability to one another.

EPICURUS AND LUCRETIUS: ON *CLINAMEN*, *LIBERA VOLUNTAS* AND AGENCY

In the Epicurean school, the *clinamen* is conceived as a physical rationale to defend a space for human agency where moral accountability, rational deliberation and justified praise and blame made sense. Accordingly, it seeks to establish a firm foothold against the risk of fatalism that a deterministic or even necessitarian metaphysical framework could generate. Throughout the paper, I consider fatalism as a subjective attitude of indifference or torpidity that is the outcome of a determinist or necessitarian metaphysical picture of the world. Whereas *determinism* claims that given certain antecedent conditions, a set of subsequent conditions will necessarily follow, while maintaining, at the same time, that the antecedent conditions are not a necessary truth, *necessitarianism* is a much stronger thesis given that it maintains that all truths are nec-

essary truths, so that the actual chain of causes is logically necessary (the antecedents as well as the consequences), to the point that an alternative series of events is, in principle, impossible.

With that said, an analysis of the theory of *clinamen* (παρέγκλισις) must at first confront the fact that we do not find any mention of it in Epicurus' extant writings. Nonetheless, references from different sources attribute to him the hypothesis of the swerve as an innovative feature appended to his atomist doctrine. It is usually thought that the swerve is a novelty that Epicurus introduces to eschew the deterministic implication that Democritus' physics might bring about. This is the account that one encounters both in the Epicurean Diogenes of Oenoanda (c. 2nd century A.D.) and in the work of an author mostly critical to Epicureanism such as Cicero (106–43 B.C.).⁵ Lucretius' argument for the existence of the swerve in Book II from *De Rerum Natura* is another chapter in this story; indeed, a very important one, for it presents the most extensive and elaborate account of the swerve of atoms.

Thus, it is written in one of the surviving inscriptions from Diogenes of Oenoanda:

Once prophecy is eliminated, how can there be any other evidence for fate? For if someone uses Democritus' account, saying that because of their collisions with each other atoms have no free movement and that as a result it appears that all motions are necessitated, we will reply to him: 'Don't you know, whoever you are, that there is also a free movement in atoms [ελευθεραν τινά εν ταῖς ἀτόμοις κείνησιν], which Democritus failed to discover but Epicurus brought to light, a swerving movement, as he dem-

5 Further references to the *clinamen* and Epicurus are found in Plotinus, *Enneads* III.1, I, 14–29; Plutarch, *Moralia*, 1015 C, 1045 B–C, 1050 B–C 9, among others.

onstrates from evident facts?’ But the chief point is this: if fate is believed in, that is the end of all censure and admonition and even the wicked (fr. 32, I.14-3.14; LONG and SEDLEY, 1987, vol. I, p.106, 20G).⁶

In turn, in Cicero’s *De Fato* one reads:

(21) At this initial stage, if I were disposed to agree with Epicurus and to deny that every proposition is either true or false, I would rather accept that blow than allow that all things happen through fate. For the former view is at least arguable, whereas the latter is truly intolerable. Chrysippus, then, strains every nerve to persuade us that every *axioma* (proposition) is either true or false. For just as Epicurus is afraid that if he admits this he will have to admit that all events happen through fate – for if one of the two has been true from all eternity it is certain and if certain then necessary too, which he considers enough to prove both necessity and fate –so too Chrysippus fears that if he fails to secure the result that every proposition is either true or false he cannot maintain that everything happens through fate and from eternal causes of future events. (22) But Epicurus thinks that the necessity of fate is avoided by the swerve of atoms [*declinatione atomi*] ... (23) Epicurus’ reason for introducing this theory was his fear that, if the atom’s motion was always the result of natural and necessary weight, we would have no freedom [*nihil liberum nobis esset*], since the mind would be moved in whatever way it was compelled by the motion of atoms. Democritus, the originator of atoms, preferred to accept this consequence that everything happens through necessity than to rob the atomic bodies of their natural motions (*De Fato*, 21-3; LONG and SEDLEY, 1987, vol. I, pp.104-5, 20E).⁷

6 All references from classical texts were extracted from the collection *The Hellenistic Philosophers* organized by Long and Sedley. In this case, I offer the original source of the quote, together with the text number, and subsection from their volume, as follows: “[original reference]; LONG and SEDLEY, 1987, volume, page, <text number with subsection>.”

7 As I will have the opportunity to indicate below, Diogenes of Oenoanda’s citation presents us with an instance of causal determinism while Cicero’s gives us a case

Without explicitly mentioning the swerve of the atoms, it is possible to locate in Epicurus' philosophy this strong contention against the realm of fate and the rule of necessity as an overpowering force governing all events in human life. In a passage from the *Letter to Menoeceus* (133-4; LONG and SEDLEY, 1987, vol.1, p.102, 20A), Epicurus claims that it would be better to believe in the traditional mythology about the gods than to believe in the authority of fate from the "natural philosophers" [τῶν φωνσικῶν]. For regarding the former, at least there is a hope of turning the gods to one's favor by means of offerings and worship, while with the latter not even this alternative is granted, as one becomes a "slave of fate"⁸ [εἰμαρμένη δουλεύει].

For this reason, Epicurus differentiated between (i) things that happen according to necessity [κατ' ἀνάγκην]; (ii) things that happen by chance [ἀπὸ τύχης]; and (iii) things that depend on us [παρ' ἡμᾶς] to happen. *In nuce*, necessity is the sphere of the inexorable, thus beyond our control (e.g., a hereditary disease or a past event⁹). Chance is the sphere of the unpredictable, thus extremely complicated to control (e.g., a lightning bolt that suddenly strikes the mast of a ship). Finally, what depends on us is the sphere where human agency intervenes and rational deliberation is called for.

of logical determinism.

8 Furlley argues that in this criticism Epicurus has in mind successors of the atomist school of Democritus such as Nausiphantes. (cf. FURLEY, 1967, pp.174-5). It is against the determinist upshots of atomist's physics, as well as the absolute govern of fate from the Stoics, that the theory of *clinamen* appears to have been carved out.

9 As Aristotle argued, and Epicurus seems to have taken into account, it is impossible to rationally deliberate and take a stand in what is absolutely necessary, such as mathematical truths, past events, and the celestial motion of the superlunary bodies.

Epicurus was concerned in affirming this separation and safeguarding a domain where human action and rational deliberation made sense, instead of handing over to the realm of necessity or even chance the entirety of events that occur in human life. Besides orthodox atomism, it is a standpoint predominant in the School of the Stoics that he was challenging directly. As an illustration, Zeno and Chrysippus are said to have compared the working of fate with the image of a dog tied to a moving cart: whether willingly or unwillingly (*volens, nolens*), the dog would necessarily go after the cart.¹⁰ Beyond philosophical quarrels, this kind of perception also permeated certain aspects of Greek spirituality more broadly. One need only to recall Cassandra predicting the Fall of Troy and Oedipus fulfilling the prophecy from the Oracle of Delphi as he most resolutely strived to escape it.

We need to distinguish, however, between two types of necessity that Epicurus is grappling with. The *clinamen* will turn out to be a form of answering to the empire of necessity and its embodiment in a fatalist attitude. On the one side, there is *causal determinism* as a *theory about physical causation* which claims that every event is exhaustively necessitated by antecedent conditions that provide necessary and sufficient causes for it occurring the way it does and not otherwise. We are familiar with this kind of causal determinism through the divine, all-comprehensive Stoic *Lógos* that governs the world like a providential plan of interconnected causal events and through Newtonian physics with its natural

10 “When a dog is tied to a cart, if it wants to follow it is pulled and follows, making its spontaneous act coincide with necessity, but if it does not want to follow it will be compelled in any case. So it is with men too: even if they do not want to, they will be compelled in any case to follow what is destined.” (HIPPLYTUS, *Refutation of all heresies* I.21; LONG and SEDLEY, 1987, vol.2, p.382, 62A)

laws giving way to an intransigent mechanical causal chain.¹¹ Basically, we have the world apprehended as the manifestation of a divine design or the output of a mechanical machine. In both cases, each event that takes place is necessitated by a precedent efficient cause, which in turn will be the cause of some further event, with this overdetermined causal networks stretching back to the Divine Mind and its *Lógos* or to the Natural Law and its *Nómos*.

On the other side, there is *logical determinism* as a *theory about logical consequence*. It is associated with the principle of bivalence when applied to statement about the future, that is, the claim that the only logically valid truth-value assigned to a proposition is (a) necessarily true or (b) necessarily false, while maintaining that this also holds for statements about the future.¹² This was an important principle in Stoic logic and the Megarian/Dialectical School of the logician Diodorus Cronus also took it into account in the earliest development of modal logic in Antiquity (cf. SEDLEY, 1977). In a cultural setting in which oracles and omens had an established place and status, it is at least understandable why this form of logical analysis of propositions has risen.

11 Chrysippus asserted that fate is “a certain everlasting ordering of the whole: one set of things follows on and succeeds another and the interconnexion is inviolable.” (AULUS GELLIUS, *Noctus Atticae*, 7.2.3; LONG and SEDLEY, 1987, vol. I, p.297, 50K.). For a well-argued, methodical account of fate and freedom within the Stoic School, see O’Keefe, 2017.

12 As reported by Cicero: “Chrysippus uses the following argument: if there is motion without a cause, not every proposition (what the dialecticians call *axioma*) will be either true or false, since anything lacking efficient causes will be neither true nor false. But every proposition is either true or false. Therefore, there is no motion without a cause. If this is so, everything that happens, happens through antecedent causes – in which case, everything happens through fate. The result is that everything happens through fate. (CICERO, *On fate*, 20-1; LONG and SEDLEY, 1987, vol. I, p.233, 38G).

Given this, I would claim that causal determinism presents us with a problem of *overdetermination* (everything is determined due to a complex causal chain that renders every event the necessary outcome of precedent events) and that logical determinism presents us with a problem of *predetermination* (everything is determined because propositions about the future must be necessarily true or necessarily false; as if the future was necessarily fixed). Despite the distinction we have drawn, it is important to recognize that both forms of determinism are intermingled for Epicurus and the Stoics, as they seem to be reciprocally entailing.

Epicurus rejects the absolute rule of determinism.¹³ For one, in an overly deterministic mechanical system or an already predetermined divine economy, there would be no justification for moral accountability, i.e., no reason to praise virtuous deeds and blame vicious misdeeds. Moreover, an overriding empire of necessity could eventually render action meaningless with the threat of “actionlessness” (*apraxia*), as the ‘lazy’ or ‘idle’ argument portrays.¹⁴ Epicurus claims that it would be

13 “Epicurus saw the threat of universal necessitation not only in unbreakable chains of physical causation, but also in the logical principle of bivalence according to which every proposition is either true or false, including those about the future... But Epicurus, like the Stoic with whom he is contrasted ... saw physical and logical determinism as two aspects of a single thesis. The two formulations of determinism tend to be treated as interchangeable, as do the two respective solutions, the swerve and the denial of bivalence ... This conflation seems to rest on the assumed equivalence of ‘true in advance’ with ‘determined by pre-existing causes’” (LONG and SEDLEY, 1987, vol. I, p. III-2).

14 Cicero’s example is very instructive. Suppose somebody is fated to recover from a given disease. If this is the case which has already been established by fate, why bother calling the doctor, and taking the proper medicine to get healed? Likewise, if it has already been fated that somebody will die from a disease, what would motivate his action to try to overcome it? If so, then it is equally futile to call a doctor and take the

unacceptable also on “pragmatic grounds” for someone to hold the belief that everything occurs by the force of necessity and consistently act based upon this belief. This is the line of argument that the surviving fragments from what has been established as book 25 from his major work *On Nature* offer us (cf. SEDLEY, 1983; SEDLEY, 1988; O’KEEFE, 2005, p.131-4).

For these reasons, Epicurus has been hailed for having discovered the freedom of the will, with the swerve of the atoms being closely connected with it (cf. HUBY, 1967). In Sedley and Long, we also find this strand of reading: “Thus posing the problem of determinism he becomes arguably the first philosopher to recognize the philosophical centrality of what we know as the Free Will Question.” (LONG and SEDLEY, 1987, vol.1,p.107). In consonance with this, the swerve is traditionally construed as introducing a minimum degree of physical indeterminism that hinders volitions of becoming fully explicable in terms of the laws of physics and the causal network of atoms. In a well-known piece, Sedley draws a parallel between Epicurus’ reworked atomism and Heisenberg’s Uncertainty Principle, taking the *clinamen* to stand for the element of indeterminacy which occurs in a subatomic level as demonstrated by modern quantum physics (cf. SEDLEY, 1983, p.12). Anticipating the comparison a bit, one can see that this alone would immediately clash with

medication. As Cicero declares, if we accept this fatalist argument that everything is already decided and inescapably determined from eternity, then “we would do nothing whatever in life” (CICERO, *On fate*, 28-30; LONG and SEDLEY, 1987, vol. I, p.339, 558). The Stoics had a clever approach to deflect the lazy argument by claiming that certain events are “co-fated.” In this respect, God would have fated the consequent result as well as my causally effective antecedent action. In the example under consideration, both the activity of calling the doctor, and ingesting the medicine, as well as the aftermath of recovering health would be “co-fated.” See O’KEEFE, 2017.

Spinoza's metaphysics in the *Ethics*, for "a thing which has been determined by God to produce an effect, cannot render itself undetermined" (cf. SPINOZA, 1996, p.19, iP27, conjoined with A3).

Naturally, this interpretation of the *clinamen* is far from being unanimous. There has been much debate on both the "discovery" of the free-will problem in Antiquity¹⁵ and on the role that the swerve should perform to ensure that agency is preserved.¹⁶ In what follows, I will turn my attention to Lucretius' text and I will attempt to bring together the divergent interpretation of the *clinamen* in an integrated and general direction.

It is in Book II of *De Rerum Natura* that Lucretius exposes the theory of *clinamen*. In a first argument (216-50), he advances the cosmogonic function of the swerve to justify the collision of atoms and, consequently, the composition of the world. It has been argued that the swerve as the third sort of motion – besides the motion due to *pondus* (or weight) and *plagae* (or blows) that comes out of the shock between atoms – was an attempt that Epicurus undertook to evade Aristotle's criticism of Democritus' atomist doctrine (cf. FOWLER, 2002, p.118-20). In a second section (251-93), the *clinamen* plays a role in psychology, as it endeavors to explicate somehow why animated beings can act voluntarily. According to Fowler, the cosmological and the psychological domains in which the swerve operates are intertwined, for "Both explain how change enters a universe which would otherwise be changeless" (FOWLER, 2002, p.307).

15 For instance: BOBZIEN, 1998; BOBZIEN 2000; O'KEEFE, 2005; FREDE, 2011.

16 See GULLEY, 2010; FOWLER, 1983; FOWLER, 2002; ENGLERT, 1987; FURLEY, 1967; AVOTINS, 1980; SAUNDERS, 1984.

In the light of Fowler's reconstruction of the argument, the *clinamen* is presupposed at the atomic level as a physical rationale for the macroscopic phenomenon of the *libera voluntas* that is apparent in the self-initiating action of animated creatures. As Lucretius famously wrote: "Nothing can come into being out of nothing" [II.287; LONG and SEDLEY, 1987, vol. 1, p.106, 20F]. Therefore, as *voluntas* manifestly exist and as the volitional aptitude that drives humans in one direction or the other cannot be fully explicated *vis-à-vis* the 'internal necessity' of the weight that drags the atoms downwards or the external force of collision that throws them around, there has to be a self-propelling movement at the microscopic-atomic level that accounts for *libera voluntas*. This atomic motion is the *clinamen*.

As it has already been observed, the general form of the argument is the oft-employed Modus Tollendo Tollens (If P, then Q; but not Q; therefore, not P) that Lucretius relies on heavily in the first two books and which is also relevant for Epicurus' reasoning. In this case: (P1) If there is no *clinamen*, there would be no *libera voluntas*; (P2) But there is *libera voluntas*; (Conclusion) Therefore, the *clinamen* must exist.¹⁷ The argument moves from the perceptible domain where *voluntas* can be seen as a principle of motion to the atomic level where the swerve is taken to be a source of movement as well. As Sedley nicely puts it: "The existence of psychological autonomy is his premises, the existence of the swerve his conclusion." (SEDDLEY, 1983, p.14). The *voluntas*, in this instance, is a form of intentional power that allows agents to initiate motion and thus become causally effective in the world in the pursuit of their desires.

17 A reconstitution drawn from (O'Keefe, 2005, p.28-9) and (Fowler, 2002, p.323).

So, let us take a look at what the text from *De Rerum Natura* states:

Moreover, if all motion is always linked and new motion arises out of old in a fixed order and atoms do not by swerving make some beginning motion to break the decrees of fate, so that cause should not follow cause from infinity [*ex infinito*], from where does this free volition [*libera...*] exist for animals throughout the world? From where, I ask, comes this volition wrested away from the fates [*fatis a volsa voluntas*], through which we proceed wherever each of us is led by his pleasure and likewise swerve off [*declinamus*] our motions at no fixed time or fixed region of space [*nec tempore certo nec regione loci certa*], but wherever the mind itself carries us? For without doubt it is volition [*voluntas*] that gives these things their beginning for each of us and it is from volition that motions are spread through the limbs (II.251-62; LONG and SEDLEY, 1987, vol. I, pp. 105-6, 20F)

The interpretation of this argument is disputable. The exact relation between *clinamen* and *voluntas* is still widely debatable. Likewise, there is no harmonious reading of the similes Lucretius employs to somehow elucidate his view such as that of the horse running through the gates once they are opened (II.261-71), and of the man who resists an external coercive action (II.272-283). This equivocation bears upon, before all else, the translation of the term “*libera voluntas*.” Should it be rendered *qua* “free will,” as the traditional interpretation defends? Or should it be something more akin to “volitional desire” and “intentional impulse” (cf. O’KEEFE, 2005, p.42)? Apart from this difficulty in translation, I argue that the conflicting interpretations seem to share a common feature: in a way or another, the *clinamen* introduces a slight discontinuity in a logical/causal chain that would be otherwise fixed; in one way or another, therefore, the *clinamen* implies a certain kind of *break*. This is what the text states explicitly.

Some commentators claim that the *clinamen* intervenes in the formation of the will (Gulley), while others claim that it is rather in the execution of a will which involves effortful activity (Saunders) that the *clinamen* comes into play. Some argue that the *clinamen* is related to the formation of personal character by assuring an interruption with the original constitution of soul-atoms (Furley, Bozien). For Sedley, the swerve brings about “emergent properties” for the self and its volitions which are structurally different than the physical laws of atomic motions. O’Keefe argues that the swerve plays no direct part in the production of any act of will or the formation of character. In his interpretation, the swerve secures the contingency of the future thus denying both logical and causal determinism. Overall, it is a certain space for human agency to step in that is in question in the different readings, via a discontinuance in the nexus of causes.¹⁸

I will not argue which *species of freedom* Lucretius is interested in retaining by virtue of the swerve. For the purposes of this paper, it does not carry much weight for the argument either to defend that the *libera voluntas* sanctions a full-fledged libertarian conception of freedom of choice – in the form of a freedom to do otherwise or a two-sided potesta-

18 Even in O’Keefe’s “ultra-minimal” interpretation, as he calls it, to oppose it to Bozien’s “minimal” account for the swerve in character-formation, but also to distance it from traditional readings of the swerve in action-theory, we may find a statement such as the following: “Thus, the swerve, by defeating the threat of necessity as posed by Megarian fatalist arguments, provides a necessary condition for other things that matter within Epicurean ethics – *it saves us from the necessity of the physicists*, against which there is no appeal, *it allows us to deliberate and to act efficaciously in the world, which would not be possible if all things happened of necessity*. Beyond playing these specific, though important, functions, the swerve has no impact in Epicurus’ general metaphysics, philosophy of mind, or action -theory” (O’KEEFE, 2005, p.149, my emphasis).

tive understanding of what “depends on us”¹⁹ (παρ’ ἡμᾶς) – or to endorse that it offers us a compatibilist approach of sorts. The important point is that the *clinamen* assures a *break* in the determinist series (logical, causal or both) – the “decrees of fate” [*fati foedera*] –, thus enabling a space for agency that is not the direct output of causes following causes *ad infinitum*.

In the traditional interpretation, the swerve *breaks* the causal overdeterministic chain so that “free will” may take place. In the radical emergence interpretation, the swerve *breaks* the reductionism of psychological volitions to physical motions of the atoms. In the internal cause interpretation, the swerve *breaks* the thoroughly external constitution of the agent’s character. In the bivalence interpretation, the swerve *breaks* with logical/causal determinism that freezes the future in an eternally predetermined image. In any case, the *clinamen* is assumed to break with a *figure of determinism* and to avert the *threat of fatalism*, in an effort to make room for moral accountability, efficacious actions, rational deliberation, and justified praise and blame.²⁰

SPINOZA: ON *CONATUS*, *LIBERA NECESSITATE* AND NECESSITARIANISM

Before touching on the theme of *conatus*, I believe that it is important to formulate, even if succinctly, some of the theoretical concerns and metaphysical strands driving Spinoza’s enterprise in the *Ethics*, especially on the topic of freedom and necessity, since it is not possible

19 That is, according to Bobzien’s typology (cf. BOBZIEN, 1998; BOBZIEN, 2000).

20 I am using the nomenclature offered by O’Keefe for the different strands of readings in recent literature concerning the swerve (cf. O’KEEFE, 2005, p. 18). Each interpretation will emphasize a different issue that the swerve intends to preserve. I am setting them up together just to indicate what is at stake in the argument for the *clinamen*.

to get the right grasp on the doctrine of *conatus* before understanding the broader philosophical framework where it is inscribed. In this regard, I believe that it is in a letter to Schuller that we find Spinoza's strongest version of this account.

The context of his response is a comparison made by Tschirnhaus between Descartes and Spinoza on freedom. In his letter, Tschirnhaus ultimately sided with Descartes and was asking for some clarification on Spinoza's thoughts on freedom. Accordingly, Spinoza's words – echoing Definition 7 from the first book of the *Ethics* –, are:

I say that a thing is free if it exists and acts solely from the necessity of its own nature and compelled if it is determined by something else to exist and produce effects in a fixed and determinate way. E.g., even though God exists necessarily, still he exists freely, because he exists from the necessity of his own nature alone. So God also understands himself and absolutely all things, freely, because it follows solely from the necessity of his nature that he understands all things.²¹ You see, then, that I place freedom not in a free decree [*libero decreto*], but in a free necessity [*libera necessitate*]. (SPINOZA, 2016, Letter 58, p.427).

Further in the letter, Spinoza presents a very telling image to explain the workings of that “fictitious human freedom” [*ficta humana libertate*] to which most people are so affectionately bound (cf. SPINOZA, 2016, p.429). The analogy goes as follows: a stone is set in motion by a certain external cause. Even after the immediate stimulus of the external cause ceases, the stone will necessarily continue to move as far as the momentum lasts. This momentum, however, was obtained by the

21 As I intend to show, it is not gratuitous that Spinoza's paradigmatic instance of freedom be God.

compelled necessity of an *external cause*, rather than issuing from the *free necessity* of its *essence*, as it is the case with God – the infinite and eternal substance. Conversely, for all finite things, i.e., things “which are all determined by external causes to exist and produce effects in a definite and determinate way” (Spinoza, 2016, p.428) the example of the stone holds as a rule.

Spinoza expands on the analogy of the stone, which will be particularly significant for us since the *conatus* comes into play with this move.

Next, conceive now, if you will, that while the stone continues to move, it thinks and knows that as far as it can it strives [*se, quantum potest, conari*] to continue moving. Of course, since the stone is conscious only of its striving [*conatus*] and not at all indifferent, it will believe that it is very free and that it perseveres in motion for no other cause than because it wills to. This is that famous human freedom everyone brags about having, which consists only in this: that men are conscious of their appetite and ignorant of the causes by which they are determined (SPINOZA, 2016, Letter 58, p.428).

This formula (“men are conscious of their appetite and ignorant of the causes by which they are determined”) will reappear with some slight variations across the *Ethics* to characterize the illusory idea of freedom that Spinoza reproaches (cf. SPINOZA, 1996, I Appendix; II P35S; III P2S; IV Preface).

Furthermore, I think that is not accidental that Spinoza has chosen the image of the stone in motion by an external force to dismiss prevailing conceptions of human freedom. In St. Augustine’s well-known *De Libero Arbitrio*, the downward movement of a stone is employed to highlight the contrast between natural and voluntary movement. Along with his lines, “the stone does not have it in its power to check the

movement by which it is borne in its descent, whereas when the mind does not will, it is not moved to take delight in lower things, leaving higher things behind” (AUGUSTINE, 2010, p.74). The movement of a stone is natural and necessary, whereas the movement of the mind is voluntary and free. The mind can withhold the natural course and that is what renders human beings morally accountable before God. Free will, after all, is a “divine gift” (AUGUSTINE, 2010, p.67). This outlook fits into Augustine’s worldview which maintains that a wandering horse is better than a stone because it has movement of its own and a human being which is endowed with free-will is better than a wandering horse that does not possess this grounding cause of both virtue and sin. (CF. AUGUSTINE, 2010, p.84).²²

In defiance of this standpoint, Spinoza cannot allow for this hierarchical scale of created beings. This would violate his naturalism, viz. the “thesis that everything in the world plays by the same rules,” as Della Rocca nicely puts it (DELLA ROCCA, 2008, p.5). In Spinoza’s lingo, man in the realm of nature is *not* a “dominion within a dominion” [*imperium in imperio*]; he is not a *divine anomaly* inhabiting God’s natural and necessary world.²³ Instead, human beings are subjected to the same

22 I am aware that this is only a partial and early view of St. Augustine on the matter of freedom, which develops with some important modifications throughout his later works due to a larger focus on the theological conundrums of original sin, divine grace, God’s foreknowledge, predestination, and related topics. For a recent, and cogent survey on St. Augustine and the problem of free will, see COUENHOVEN, 2017.

23 “Most of those who have written about the affects, and men’s way of living, seems to treat, not of natural things, which follow the common laws of Nature, but of things which are outside Nature. Indeed they seem to conceive man in Nature as a dominion within a dominion. For they believe that man disturbs, rather than follows, the order of Nature, that he has absolute power over his actions, and that he is determined only by himself” (SPINOZA, 1996, p.68, III Preface).

“universal laws and rules of nature” (SPINOZA, 1996, p. 69, III Preface) that govern everything that happens, i.e., the necessary and natural concatenation of causes and effects generated by the immanent God.

Looking at the passage just cited in the letter, it appears that the *conatus* doctrine is tied to Spinoza’s criticism against the traditional doctrine of free will. To put it simply, for Spinoza, the belief in the “freedom of the will” amounts to a consciousness of striving [*conatus*] plus ignorance of external causes that triggered the appetite.²⁴ Alternatively stated, the deep-seated conviction on the *libera voluntas* seems to be bound up with a fundamental cognitive blindness concerning the full compass of the cosmos’ causal series. But let us first unpack these terms to work out their full scope and significance.

The *conatus* argument begins with part III, Proposition 4 “Nothing can be destroyed except through an external cause,” and is fleshed out with proposition 6: “Each thing, as far as it can by its own power, strives to persevere in its being.” [*Unaquaeque res, quantum in se est, in suo esse perseverare conatur*].²⁵ It is worth noting that this proposition replicates to some extent Descartes’ first law of nature from his *Principia Philosophiae* (DESCARTES, 1982, p. 59, Part II, section XXXVII,): *quod unaquaeque res, quantum in se est, semper in eodem statu perseveret; sicque quod semel movetur, semper moveri pergat*.²⁶ In this sense, Edwin Curley, trans-

24 Appetite is nothing more than the striving (*conatus*) when regarded in relation to both mind and body (CF. SPINOZA, 1996, III p9Schol).

25 I am much indebted to Don Garrett’s exposition in his “Spinoza’s Conatus Argument” in my line of reasoning (GARRETT, 2002).

26 In English: “The first law of nature: that each thing, as far as is in its power, always remains in the same state; and that consequently, when it is once moved, it always continues to move.” (DESCARTES, 1982, p.59). In turn, Newton’s Law of Inertia from the

lator and commentator of Spinoza, notes that in addition to the patent Hobbesian ring, the *conatus* argument has a bearing on the technical usage that Descartes made of *conatus* in his physics, closely linked to the principle of inertia that he brought to the fore – more than Galileo and Kepler (cf. COHEN, 1964, p.133) – as the foundation of modern physics (cf. CURLEY, 1998, pp.107-8). That is why Garrett, in his account, will associate *conatus* to what he calls as “existential inertia.”²⁷

Spinoza equates in p7 the *conatus* of each thing (its ability to persevere in its being) with the actual essence of the thing [*rei actualem essentiam*] and claims in p8 that thisperseverance involves an indefinite [*indefinitum*], rather than a finite time. Furthermore, in p9s Spinoza will introduce the notorious thesis that we do not strive for something *because* we judge it to be good; on the contrary, our striving for something just *is* the *cause* for it being judged as good. To put it differently, the good is not a *final cause* that lies externally to the finite being that strives to attain it; instead, the striving is the *efficient cause* arising from the actual essence of the finite being that accounts for the fact of it judging something to be good. Indeed, as Spinoza’s contends elsewhere in the *Ethics*: *final causes* are nothing but appetites (or *efficient causes*) mistakenly

Principia Mathematica seem do draw directly from Descartes. Besides, the missing link to account for the cryptic phrase “quantum in se est” is probably Lucretius, as Cohen demonstrates in his excellent study (cf. COHEN, 1964). Even though Cohen does not mention Spinoza in the genealogy that he traces, I find that this study is extremely resourceful in expanding our understanding of Spinoza’s *conatus* doctrine.

27 “Furthermore, since a thing cannot exert any power to destroy itself but does (insofar as it is in itself) exert power to preserve itself, each thing (insofar as it is in itself) has some positive tendency—which we might call “existential inertia”—to continue in existence. This existential inertia can be understood partly through the thing’s tendency to preserve itself and partly through its lacking anything in it that could destroy it or oppose this tendency.” (GARRETT, 2002, p.23).

taken as *primary causes* (cf. SPINOZA, 1996, IV Preface). In the light of the adequate knowledge of causality, final causes consist of nothing but a *trompe-l'oeil*, an optical illusion.

At this point, let us briefly recall another set of propositions that sustains the *conatus* doctrine and which are lurking in the background of his explanation. Singular things should be understood as modes by which God's attribute are expressed in a certain and determinate manner (acc. I P25C) and, by the same token, as expressions of God's power (acc. I P34). Likewise, God is the efficient cause both of the essence and of the existence of all singular things (acc. I P24 and P25) and each singular thing has been necessarily determined by the very nature of God to produce an effect (acc. I P26). God is the cause of itself and cannot fail but to necessarily exist and be *in* itself – for there is nothing external to substance in line with I P8. Finite modes, or affections of the divine substance in a determinate state, express God's power by striving to persevere in their being and by becoming – to the degree that they can – a causal focus of their own existence and activity.

Considering this, Garrett's thesis that singular things should be construed as "quasi-substance" (cf. GARRETT, 2002, pp.17; 28-9; 42) is appealing as it explains the *conatus* doctrine while remaining committed to the deep-seated metaphysical underpinnings of Spinoza's work. As such, individual human beings as finite modes should be taken as mere approximations to the conceptual and causal self-sufficiency that God – the self-caused and self-contained substance which always is *in* itself – enjoys. It is only an approximation because the essence of human beings does not encompass the determinate cause or the explanatory reason for their existence. In other terms, the *being* of human beings is not the adequate cause of their essential nature (the 'what it is' question, *essentia*)

and human beings, when taking in consideration solely in themselves, cannot fully explicate the reason for their reality (the ‘that it is’ question, *existentia*). Humans were created by an external cause –since only God is the cause of itself (*causa sui*); otherwise stated: God is the *ratio essendi* and *ratio cognoscendi* of itself and everything else – and humans will certainly perish by an external cause (acc. III P4).

With this in view, the *conatus* can be understood as the ontological foundation of each finite mode that exists in nature. The *conatus* bears the affirmation of each individual essence in the common order of nature and it renders explicable all of the properties that issue from its “proper essence”²⁸ or, differently put, the existence as long as it perseveres in its own being. The striving to persevere in its essence is simultaneously a striving to preserve in its existence against external causes that may destroy it. Since I P24 warns us that “the essence of things produced by God does not involve existence,” once the essence of a finite mode is produced following from the necessity of God’s nature (or *Natura naturata* in line with I P29S), it asserts its power to be and it simply *is* this very striving to persevere in its being. However, this striving should not be read narrowly in the Hobbesian sense as a natural human instinct towards self-preservation, for it also ensures a self-perfecting rule (in step with III P11–P13), an expansion of the mind’s power of thinking and of the body’s power of action that is accompanied by joy.²⁹

28 As Garrett puts it, the proper essence comprises “those states or qualities of a thing that are jointly sufficient and severally necessary for the thing’s identity as the particular thing that it is, and which would therefore be specified in an adequate Spinozistic definition of that thing” (GARRETT, 2002, p.5).

29 Curley claims that the passage from self-preservation to the achievement of greater perfection or, what is the same, an augment in power of action coupled with joy, is Spinoza’s ingenious manner of blending Stoic and Epicurean tenets (cf. CURLEY, 1998,

In III P9, Spinoza argues that if the mind has adequate or inadequate ideas, it will nonetheless strive for its own sake to persevere in its being, and that the mind is conscious of its striving. As specified by Spinoza, being conscious of the striving and ignorant of the causes of the striving provides the rationale for the commonly held belief in the “free will.” In the demonstration for this proposition, he explains that the striving, when considered only in relation to the mind, is called Will and when related to the mind as well as the body it is called Appetite.

Spinoza had previously asserted in I P32 that the will [*voluntas*] cannot be called a free cause [*causa libera*], but only a necessary one [*necessaria*], considering that “each volition can neither exist nor be determined to produce an effect unless it is determined by another cause and this cause again by another and so on, to infinity” (SPINOZA, 1996, p.21, I P32D). By this moment, I hope that the distinction between the metaphysical apparatuses of Lucretius and Spinoza has become more discernible. While Lucretius infers the existence of the *clinamen* by the presupposition of a *libera voluntas*, Spinoza insists that the *voluntas*, i.e. *conatus* when reflected in the attribute thought, is a *causa necessaria* that is determined to produce an effect by preceding causes *ad infinitum*. This is explained by the fact that in Spinoza’s system only God is a free cause (I D7 with I P17), that is, God alone exists from the necessity of his substantial nature and acts according to it.

That is the reason why I think that Morfino’s althusserian interpretation in favor of a *rapprochement* of Lucretius and Spinoza in terms of *alea* (chance, encounter, randomness) misses the mark entirely.³⁰ I

pp.114-5).

30 I am referring to his chapter “‘The World by Chance’: On Lucretius and Spino-

cannot grasp how does he come to the conclusion that “the world is by chance” (MORFINO, 2014, p.87) according to both thinkers and that there is a primacy of chance over the necessity in their philosophy after having commented a letter from Spinoza and glossing it along these lines: “Divine causality excludes happenstance and necessity excludes chance.” (MORFINO, 2014, p.79).

So God is a cause of itself and every finite mode that exists is a necessary effect that expresses God’s power, perfection, and reality in a determinate way. As Spinoza writes: “So, all things have been determined from the necessity of the divine nature, not only to exist, but to exist in a certain way and to produce effects in a certain way. There is nothing contingent.” (I P29) And when Spinoza says “nothing” he *really means* nothing. Both in respect to the past and to the future (cf. II P44CI), everything that *is*, follows both logically and causally from the necessity of the divine eternal nature. This thesis is an articulation of Spinoza’s resolute necessitarian position. In the light of this, it is a defect of knowledge, a misconception of the imagination³¹ that makes us consider events as contingent. For reason, as Spinoza famously argues, has the peculiarity of regarding things as necessary and as necessarily true, without connection whatsoever to temporal duration, but rather “under a certain species of eternity”³² [*sub quadam aeternitatis specie*]. In this

za,” in his book *Plural Temporality: Transindividuality and the Aleatory Between Spinoza and Althusser* (MORFINO, 2014, pp.72–88).

31 “Imagination” in the technical sense that is has in Spinoza: “When the human mind regards external bodies through ideas of the affections of its own body, then we say that it imagines” (SPINOZA, 1996, p.50, II, P26CorD).

32 That is, eternal not because it is everlasting (stretching infinitely to past and future) but because it is timeless, i.e., outside of the temporal structure, just as one might say that the adequate definition of a circle does not pertain to time because it

respect, “imagining a thing as free can be nothing but simply imagining it while we are ignorant of the causes by which it has been determined to act” (SPINOZA, 1996, pp.164-5, v P5D). Considering this, for Spinoza, the *clinamen* should amount to nothing but an inadequate idea, arising from a fallacious reasoning that departs from the affections of the body to reach its conclusion. It would then be a knowledge of the first kind (imagination), rather than of the second (reason) or the third kind (intuitive knowledge), according to the classification offered in II P40S2.

This discrepancy between both authors is partially explained by the fact that Lucretius makes a distinction between animated and unanimated creatures to advance the thesis of the *clinamen*. It is the possession of *voluntas* or a volitional power that is to a certain extent *libera* or unhindered, in the sense of not being thoroughly determined – causally and logically –, which stipulates that the *clinamen* must take place to fracture the decrees of fate. This form of explanation which institutes a “kingdom within a kingdom” wouldn’t be welcomed by Spinoza. In his reasoning, God, the mind, human action, animals, things, and appetites are treated “just as if it were a question of lines, planes and bodies.” (SPINOZA, 1996, p.69, III Preface), with the same claim of necessary and extratemporal truth that a geometrical definition has. Lucretius’ model in *De Rerum Natura*, on the other hand, is more atomic or physical than mathematical or geometrical.³³

In connection with this, Spinoza’s “necessitarianism” is a thesis much stronger than determinism, for it holds that the laws of nature

is necessarily true by its own logical definition.

33 For this reason, it has already been argued that Spinoza’s *Ethics* can only be a “descriptive ethics”, and not a “prescriptive ethics.” See RUSSELL, 1984.

and all states of affairs could not have been in any way otherwise.³⁴ It is precisely this sort of theoretical perspective that Lucretius would want to deny and that made Epicurus propose that it is better to believe in the popular mythology regarding the Gods than to believe in such an inexorable necessary order. But if “all things follow from God’s eternal decree with the same necessity as from the essence of a triangle it follows that its three angles are equal to two right angles” (SPINOZA, 1996, p.68, II P49S), does Spinoza falls prey to the fatalist menace that Epicurus and Lucretius were trying to avert? I suppose that the answer to this would have to be “not necessarily”.

In some respect, it must be conceded that despite Spinoza’s necessitarian metaphysics, human beings engage in goal-directed actions since they cannot grasp in full the logical and causal concatenation that necessarily follows from the nature of God. They deliberate about the future and aspire to achieve external objects, given that they have inadequate knowledge of the “infinite many things in infinite many modes” (SPINOZA, 1996, p.13, I PI6D) that issue from the divine substance.³⁵ In this sense, they may fail to reach the *reason’s standard of eternity*. Besides, one could argue that this lofty requirement of reason specifies “God’s

34 “The laws of nature are necessary, according to determinism, but the particular series of events governed by these laws is not necessary: there could have been a different series of events. The view that there is more than one possible series of events (or, in Spinozistic terms, one possible series of finite modes) is precisely what determinism allows and necessitarianism denies.” (DELLA ROCCA, 2008, p.75-6). Also, see Garrett, 1991 for a defense of Spinoza’s necessitarianism against readings that try to tone down his commitment to it.

35 For a version of this argument, see Lin, 2006. Also, Garrett, 1990 is a good resource to make sense of the tensions within the *Ethics* between some sort of agency and a full-blown necessitarianism.

point of view” which humans *qua* finite modes should aspire to, but without ever being completely up to the task, as even Spinoza did not consistently abide by it (cf. DELLA ROCCA, 2010).

Furthermore, just as human beings *qua* finite modes should be read as “quasi-substance”, one can defend that they may achieve a “semi-freedom,” i.e., an approximation to the freedom of the divine substance which exists and acts exclusively by the necessity of its nature (cf. I D7). In short, to be self-determined by the necessity of one’s own nature is to be “free” and this means to act in accordance with reason.³⁶ However, one should bear in mind the important caveat that – by Spinoza’s criterion – only God can be absolutely free, unequivocally self-determined and entirely independent of external causes.³⁷

Hence, a human subject can be called “free” only in a limited sense, i.e., insofar as his activity flows – as much as possible – from the necessity of his essence as *conatus* – from within, rather than from outside causes. If the nature of a person is an adequate cause,³⁸ and a source

36 Spinoza offers us a very important passage that speaks to the relation between reason and *conatus*. I quote it: “Since reason demands nothing contrary to nature, it demands that everyone loves himself, seek his own advantage, what is really useful to him, want what will really lead man to a greater perfection, and absolutely, that everyone should strive to preserve his own being as far as he can [*quantum in se est, conservare conetur*]. This, indeed, is a necessarily true as that the whole is greater than its parts.” (SPINOZA, 1996, p.125, IV P18S).

37 As Garrett explains it, “free man” in Spinoza is an idealized limiting case: “the concept of the free man is the concept of a limit that can be approached but not completely attained by finite human beings.” (GARRETT, 1990, p.231).

38 “I call that cause adequate whose effect can be clearly and distinctly perceived through it. But I call it partial, or inadequate, if its effect cannot be understood through it alone.” (SPINOZA, 1996, p.69, III D1). Causation and conceivability are deeply interwoven in Spinoza’s rationalist philosophy.

of intelligibility of the effects that proceed from him, then this person can be called “free” for he is active in his “actions” under the guidance of reason, instead of being passive in his “re-action,” under the servitude of passions (in accord with III D2 and D3). In this sense, a person may become “free,” virtuous and powerful (cf. IV D8).

The power of passions is a power alien to the *conatus* that defines the singular, actual essence of each subject (cf. IV P5D), compelling it to “react” according to a foreign demand which does not proceed from the laws of its own nature. But the power of reason makes us regard events as necessary and abide by our own *conatus* as the fundamental ground of causality and intelligibility of our activity. In this respect, the *conatus qua* actual essence of human subjects would inevitably dissipate the threat of *apraxia* that the “idle argument” puts forward, as it promotes not only a self-preserving but also a self-perfecting inclination, prompting individuals to increase their power of action. In summary, Spinoza advocates for a *praxis of reason* as the expression of a human, finite freedom against the *pathos of affects* understood as a pathology of servitude.

From his own conceptual resources, then, Spinoza apparently can invalidate the fatalist disposition and refute the “idle argument.” Nonetheless, the differences between his metaphysics and that of Epicurus’/Lucretius’ remains substantial. A balance between the notions of *clinamen* and *conatus* that served as the red thread of our argument is adumbrated in the way of conclusion.

CONCLUSION

Spinoza seems to have had some acquaintance with Lucretius and the atomistic tradition. In a sequence of letters exchanged with Hugo Boxel over the existence or non-existence of ghosts, specters and the like (SPINOZA, 2016, Letters 51 to 56), Spinoza contrasts the philosophical lineage composed by Plato, Aristotle and Socrates to one formed by Epicurus, Democritus and Lucretius (SPINOZA, 2016, Letter 56, p.423). Against Boxel who was invoking the authority of various ancient philosophers to support the existence of spirits (cf. SPINOZA, 2016, Letter 55, p.420), Spinoza declares that it is not surprising that Plato, Aristotle, and Socrates could have believed in ghostlike entities, as they devised such notions such as “occult qualities,” “intentional species,” “substantial forms” and “a thousand of other trifles”. It would be a matter of wonder, however, if Democritus and the atomists believed in such spectral beings.³⁹ From this passage, it can be assumed that Spinoza had at least some knowledge about Lucretius and the atomist tradition, to the point of holding them in high regard, higher even than the philosophical holy trinity composed by Socrates, Plato, and Aristotle.

As I hope to have demonstrated with my paper, the metaphysical machinery in operation in Lucretius and Spinoza is so incongruent, that

39 I will quote the entire passage as it is of remarkable interest. “To me the authority of Plato, Aristotle, and Socrates is not worth much. I would have been amazed if you had mentioned Epicurus, Democritus, Lucretius, or any of the Atomists, or defenders of invisible particles. But it’s no wonder that the people who invented occult qualities, intentional species, substantial forms, and a thousand other trifles contrived ghosts and spirits, and believed old wives’ tales, to lessen the authority of Democritus, whose good reputation they so envied that they had all his books burned, which he had published with such great praise.” (SPINOZA, 2016, Letter 56, p.423).

the terms themselves – *clinamen* and *conatus* – come out as discordant. The roles that are assigned to freedom and necessity are sharply contrasted. As a result, the difference between *clinamen* and *conatus* comes about not simply from the conceptual definition of each term, but much more deeply from the sheer distinction between the metaphysical apparatuses that Lucretius and Spinoza put together. To make things clearer, I will collate the conflicting points of each philosophical doctrine below:

(a₁) *Clinamen*: Occurs in an unidentifiable moment in space and time (DRN II.259-60; 293) taking an atomico-physical pattern of explanation.

(a₂) *Conatus*: Involves an indefinite time (III P8) which is instantiated by each singular and finite thing, taking the model of a mathematico-geometrical definition.

(b₁) *Clinamen*: Allow us to be morally accountable (cf. DIOGENES OF OENOANDA; fr. 32, 1.14-3.14).

(b₂) *Conatus*: Is a source of creation of values (cf. III P9).

(c₁) *Clinamen*: Presupposes and somehow justifies *libera voluntas*.

(c₂) *Conatus*: Serves to explain and refute the idea of *libera voluntas*.

(d₁) *Clinamen*: As a physical phenomenon, breaks with determinism (logical, causal or both) to make room for human agency and rational deliberation.

(d₂) *Conatus*: As a logical definition and ontological foundation, establishes the necessary cause through which human activity can be, to a certain degree, deemed as “free.”

(e₁) *Clinamen*: An action is considered to be “free” if it somehow breaks with the rule of fate and does not proceed by necessity from causes after cause *ad infinitum*.

(e₂) *Conatus*: An action is considered to be “free” if and only if it follows adequately from the necessity of a things’ own nature and is not compelled by external causes (I D8).

With this, I hope to have shown against Deleuze and some contemporary authors that followed his lead, that *clinamen* and *conatus* are almost incommensurable notions and pertain to divergent metaphysical systems. Although I can understand Deleuze’s perspective in devising such an approximation between the two notions as an attempt to defend the *clinamen* against such longstanding refutation, as one finds from Cicero onwards, that considers the *clinamen* to be the manifestation of a motion without a cause, I believe that this conflation is misleading rather than illuminating. Additionally, I hope that by reconsidering some of the problems that Epicurus and Lucretius were facing and by reading them into Spinoza’s philosophy, some fresh light could be drawn on the tensions between human agency and the necessitarian framework from his *Ethics*.

LUCRETIUS AND SPINOZA OR CLINAMEN AND CONATUS

ABSTRACT: This paper compares and contrasts two philosophical concepts that stem from different lineages of thought: on the one hand, Lucretius' *clinamen*; on the other, Spinoza's *conatus*. What has motivated my research for this paper is a conflation between these two notions as suggested by Deleuze in the appendix to his *Logique du sens*. In this regard, the first section is oriented towards an elucidation of Lucretius' philosophy – consequently, of Epicurus' as well –and, specifically, of his view about the swerve of atoms, or *clinamen*, combined with the subject of freedom. The second section is dedicated to clarifying Spinoza's metaphysics and the accommodation of the theme of freedom within his robust necessitarian framework, interwoven with the motif of *conatus*, or self-preserving striving. Against Deleuze's reading, however, I argue that *clinamen* and *conatus* belong to metaphysical systems that are quite incompatible and that they support different understandings of both freedom and necessity.

KEY-WORDS: Lucretius, Spinoza, clinamen, conatus, freedom, necessity.

BIBLIOGRAPHY:

AUGUSTINE. (2010). *On the Free Choice of the Will, On Grace and Free Choice and Other Writings*. Cambridge: Cambridge University Press.

AVOTINS, I. (1980). "Notes on Lucretius 2.251-293", In: *Harvard Studies in Classical Philology*, Vol. 84, p. 75-79.

BOBZIEN, S. (1998). "The Inadvertent Conception and Late Birth of the Free-Will Problem", In: *Phronesis*, Vol. 43, No. 2, pp. 133-175, May.

_____. (2000) "Did Epicurus discover the Free-Will Problem?" In: SEDLEY, D. *Oxford Studies in Ancient Philosophy: Volume. XIX*. pp. 287-337. Oxford: Clarendon Press Publication.

BOVE, L. (1994). "Épicurisme et Spinozisme: L'Éthique." In: *Archives de*

Philosophie, Vol. 57, No. 3, p. 471–484, Juillet–Septembre.

COHEN, I. B. (1964). “‘Quantum in Se Est’: Newton’s Concept of Inertia in Relation to Descartes and Lucretius”. In: *Notes and Records of the Royal Society of London*, Vol. 19, No. 2, pp.131–155, December.

COUENHOVEN, J. (2017) “Augustine of Hippo”, In: GRIFFITH, M.; LEVY, N.; TIMPE, K. *The Routledge Companion to Free Will*. NY: Routledge, p. 247–57.

CURLEY, E. (1998). *Behind the Geometrical Method*. Princeton: Princeton University Press.

DELEUZE, G. (1990). *The Logic of Sense*. New York: Columbia University Press.

DELLA ROCCA, M. (2008). *Spinoza*. London and New York: Routledge.

_____. (2010). “Getting his hands dirty: Spinoza’s criticism of the rebel”. In: MELAMED, Y. Y.; ROSENTHAL, M. A. *Spinoza’s ‘Theological-Political Treatise’: A Critical Guide*. Cambridge: Cambridge University Press, p. 168–91.

DESCARTES, R. (1982). *Principles of Philosophy*. Collection des Travaux de L’Académie Internationale D’Histoire des Sciences No 30, vol 24. Dordrecht: Springer Netherlands.

ENGLERT, W. G. (1987). *Epicurus On the Swerve and Voluntary Action*. Oxford: Oxford University Press.

FOWLER, D. (1983). “Lucretius on the Clinamen and ‘Free Will’ (II.251–293)”. In: ΣΥΖΗΤΗΣΙΣ: *studi sull’ epicureismo greco e romano offerti a Marcello Gigante*. Napoli: Macchiaroli, p. 329–52.

_____. (2002) *Lucretius on Atomic Motion. A Commentary on De Rerum Natura, Book Two, Lines 1–332*. Oxford: Oxford University Press.

FREDE, M. (2011). *A Free Will: Origins of the Notion in Ancient Thought*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.

FURLEY, D. J. (1967). *Two studies in the Greek atomists*. Princeton: Princeton University Press.

GARRETT, D. (1990). “‘A Free Man Always Acts Honestly, Not Deceptively’: Freedom and the Good in Spinoza’s Ethics”, In: CURLEY, E.; MOREAU, F. *Spinoza: Issues and Directions*. Leiden: E. J. Brill, p. 221–38.

_____. (1991). “Spinoza’s Necessitarianism”, In: YOVEL, Y. *God and Nature: Spinoza’s Metaphysics*. Leiden: E.J. Brill, p. 191–218.

- _____. (2002). “Spinoza’s Conatus argument”. In: OLLIKOISTINEN, O.; BIRO, J. I. *Spinoza: Metaphysical Themes*. Oxford: Oxford University Press, pp. 127-58.
- HUBY, P. (1967). “The First Discovery of the Free will Problem”. In: *Philosophy*, Vol. 42, No. 162, pp. 353-362, October.
- LIN, M. (2006). “Teleology and Human Action in Spinoza”. *The Philosophical Review*, Vol. 115, No. 3, p. 317-354, July.
- LONG, A. A., & SEDLEY, D. N. (1987). *The Hellenistic philosophers*. 2 vol. Cambridge: Cambridge University Press.
- MONTAG, W. (2016). “From Clinamen to Conatus: Deleuze, Lucretius, Spinoza”. In: LEZRA, J.; BLAKE, L. *Lucretius and Modernity. The New Antiquity*. Palgrave Macmillan, New York, p. 163-72.
- NIETZSCHE, F. W. (1974). *The Gay Science; with a Prelude in Rhymes and an Appendix of Songs*. New York: Vintage Books.
- MORFINO, V. (2014). *Plural Temporality: Transindividuality and the Aleatory Between Spinoza and Althusser*. Leiden; Boston: Brill.
- GULLEY, N. (2010). “Lucretius on free will”. In: *Symbolae Osloenses: Norwegian Journal of Greek and Latin studies*, Vol. 65, Issue 1, p. 37-52.
- O’KEEFE, T. (2017). “The Stoics on Fate and Freedom”. In: GRIFFITH, M.; LEVY, N.; TIMPE, K. *The Routledge Companion to Free Will*. NY: Routledge pp. 236-46.
- _____. (2005). *Epicurus on Freedom*. Cambridge: Cambridge University Press.
- RUSSELL, J. M. (1984). “Freedom and Determinism in Spinoza”. In: *Auslegung: a journal of philosophy*, Vol. 11, No 1, pp. 378-389, Fall.
- SAUNDERS, T. J. (1984). “Free will and the atomic swerve in Lucretius”. In: *Symbolae Osloenses: Norwegian Journal of Greek and Latin studies*, Vol. 59, Issue 1, pp. 37-59.
- SEDLEY, D. (1977). “Diodorus Cronus and Hellenistic Philosophy”. In: *Proceedings of the Cambridge Philological Society*, Vol. 23, pp. 74-120.
- _____. (1988). “Epicurean Anti-Reductionism”. In: MIGNUCCI, J. B. *Matter and Metaphysics*. Bibliopolis, pp. 295-327.
- _____. (1983). “Epicurus’ refutation of determinism”. In: ΣΥΖΗΤΗΣΙΣ: *studi sull’ epicureismo greco e romano offerti a Marcello Gigante*. Napoli: Macchiaroli, pp. 11-51.
- SPINOZA, B. (1985). *The Collected Writings of Spinoza, Vol. 1*. Princeton: Princeton University Press.

_____. (2016). *The Collected Writings of Spinoza, Vol. 2*. Princeton: Princeton University Press.

_____. (1996). *Ethics*. London: Penguin Books.

OLDENBURG: O MAIS PROLÍFICO
CORRESPONDENTE DE ESPINOSA

Samuel Thimounier Ferreira
Mestre, Universidade de São Paulo, São Paulo, Brasil
thimounier@gmail.com

RESUMO: Este artigo visa compor uma biografia de Henry Oldenburg (ca. 1615-1677), apresentando um retrato, na concretude de sua vida, mais ou menos fiel de um dos principais missivistas de Espinosa. Da recolha bibliográfica, quisemos responder à pergunta que define parte essencial do pano de fundo da mais duradoura e prolífica troca de cartas com o filósofo holandês: quem é Oldenburg? Sobretudo, foi preciso apresentar a humanidade de tão importante personagem, a fim de evitar que ele se tornasse, aos leitores das cartas, um mero indivíduo sem face a quem Espinosa deu algumas frases.

PALAVRAS-CHAVE: Oldenburg, Espinosa, Boyle, Royal Society, Philosophical Transactions.

Henry Oldenburg¹ nasceu na cidade de Bremen, provavelmente entre 1615 e 1619, em uma família ligada à educação e à teologia. Seu pai, de quem herdou o mesmo nome, lecionou entre cerca de 1610 a 1630 no *Pædagogium*, uma escola de ensino fundamental em Bremen; após isso, tornou-se professor da Universidade de Tartu, na Estônia, onde morreu em 1634. O primeiro membro da família de que se tem notícia é Johann Oldenburg, que se mudou de Münster para Bremen em 1528 e foi o primeiro Reitor da *Lateinschule*, escola precursora do *Pædagogium* (ROTERMUND, 1818, p. 83).

Em maio de 1633, Oldenburg entrou no *Gymnasium Illustre* de Bremen. Lá se dedicou aos estudos teológicos, às línguas hebraica, latina e grega, bem como à retórica, à lógica, à matemática e a outros assuntos, tendo obtido, em novembro de 1639, o título de Mestre em Teologia.² Em 1641, iniciou os estudos na Universidade de Utrecht – onde possivelmente se familiarizou com a filosofia de Descartes –, mas não se sabe se chegou a obter algum diploma nem quanto tempo, ao certo, permaneceu ali.

Em agosto de 1641, Oldenburg escreveu a Gerardus Joannes Vossius (1577-1649) queixando-se do elevado custo de vida de Utrecht,

1 Outras formas do nome são: Henry Oldenburgh, Heinrich Oldenburg e a alatinada Henricus Oldenburgius. A forma anglicizada do prenome “Henry” foi possivelmente adotada com sua mudança para a Inglaterra.

2 Segundo Meinsma (1896, p. 166) a biblioteca da cidade de Bremen guarda uma dissertação de Oldenburg sobre as relações entre a Igreja e o Estado, intitulada *Acclamations ad Henricum Oldenburgium, Bremensem, quum sub phæsidio Ludovici Crocii, S. Theol. D. & Prof. in Gymnas. Brem. disputationem theologikum “de ministerio ecclesiastico & magistratu politico” publice defenderet*. Todavia, não conseguimos, até o momento, acesso à dissertação, tampouco encontrá-la registrada no catálogo da *Stadt Bibliothek Bremen*. Certamente renderia um bom confronto com a doutrina do *Tratado teológico-político*.

e perguntando se ele conhecia alguém que quisesse um tutor para o filho. Sua intenção, explicou, era fazer uma viagem a alguma província, instruindo o filho de algum nobre ou comerciante honesto, com quem seria possível partir para algumas partes estrangeiras, a fim de conhecer a condição da Igreja e do Estado na Inglaterra, França e Itália. Após essa carta, os registros de suas atividades nos doze anos seguintes são desconhecidos. Muito provavelmente, como indicado a Vossius, Oldenburg, na esteira de sua tradição familiar, tornou-se tutor privado, conhecendo alguns países europeus, donde se deduz que tenha adquirido seu domínio de línguas modernas como o inglês, o francês e o italiano.

Os registros de Oldenburg voltam a aparecer quando, em julho de 1653, durante o *Interregnum*³ inglês, foi nomeado pelo governo de Bremen como seu agente diplomático na Inglaterra e para lá enviado com a missão de intermediar interesses marítimos da cidade perante Oliver Cromwell. O objetivo foi assegurar que a Inglaterra respeitasse a neutralidade de Bremen em meio à Primeira Guerra Anglo-Holandesa. O agente diplomático parece não ter obtido muito sucesso até a paz ser declarada em abril de 1654. No mesmo ano, tendo continuado em território inglês, Oldenburg recebeu uma nova solicitação diplomática de sua cidade natal, desta vez para que buscasse apoio de Cromwell à resistência de Bremen em uma disputa contra a Suécia; nisso, após algum atraso, foi bem-sucedido (HALL, 1965, p. 278).⁴

3 O *Interregnum* da Inglaterra foi o período entre o regicídio de Charles I, em 30 de janeiro de 1649, e a chegada de seu filho Charles II, em 29 de maio de 1660, chamada de Restauração. Nesse intervalo, a Inglaterra passou por várias formas de governo republicano, tendo como seu *Lord Protector*, entre 1653 e 1658, o político e militar Oliver Cromwell (1599-1658).

4 Há uma série de cartas entre Oldenburg e o Senado de Bremen em 1653 e 1654.

A essa altura, permanentemente estabelecido na Inglaterra, Oldenburg já havia se integrado a um círculo de pessoas eminentes, como John Dury (1596-1680), John Milton (1608-1674), o compatriota Samuel Hartlib (1600-1662), Thomas Hobbes (1588-1679), Katherine Jones (1615-1691), também conhecida como Lady Ranelagh, e o irmão dela, já citado, Robert Boyle. Em 1656, o alemão tornou-se tutor de Richard Jones (1641-1712) – filho de Lady Ranelagh e sobrinho de Robert Boyle – com quem foi passar uma temporada em Oxford. Aproveitando a ocasião, o próprio Oldenburg, em junho do mesmo ano, matriculou-se na universidade como aluno visitante sob o nome e título de *Henricus Oldenburg, Bremensis, Nobilis Saxo*. Foi, então, apresentado ao *new experimental method* (em oposição às grandes especulações dos antigos) pelos amigos John Wilkins (1614-1672), John Wallis (1616-1703) e outros, e a ele decidiu dedicar-se.

A estada em Oxford durou até abril de 1657, e, a partir daí, Richard Jones e seu tutor iniciaram uma série de viagens pelo continente europeu. De início, foram para Saumur, na França, onde residiram por um ano. A tarefa de Oldenburg era garantir que o pupilo adquirisse boa pronúncia no francês e que conservasse sua piedade protestante (HALL, 1965, p. 279). Após isso, ambos viajaram por algumas partes da França e Alemanha, até que, em 1660, por ocasião da Restauração da monarquia inglesa, retornaram de Paris para Inglaterra, a tempo de celebrar a entrada de Charles II.⁵

Na primavera de 1661, Oldenburg viajou para Bremen, provavelmente buscando organizar seus interesses financeiros, ou se resolver

5 Oldenburg, como Boyle e Moray, eram “royalistas” a favor da Restauração da monarquia.

definitivamente com o governo de sua cidade natal, ou para rever uma irmã que se casara. Em junho ou julho daquele ano, antes de retornar a Londres, passou pela Holanda, visitando lugares como Amsterdã, Leiden e Haia, com a intenção de encontrar amigos e personalidades e tratar de alguns assuntos.⁶ Segundo Meinsma (1896, p. 171), decerto, em pelo menos uma dessas cidades, ouviu falar de Espinosa: ou por meio de Jan Rieuwertsz (1617-1686), livreiro de Amsterdã, ou de algum outro colegiante, ou do rabino Israel Ben Menasseh (1604-1657). Há ainda aqueles⁷ que apontam o milenarista nascido em Londres Pieter Serrarius (1600-1669) como o responsável pelo contato de Oldenburg com o filósofo. Todavia, a escassez de detalhes do itinerário de Oldenburg torna difícil ultrapassarmos as meras conjecturas. O que, por razoabilidade, pode-se presumir é que o momento do encontro com Espinosa se deu durante ou logo após a passagem de Oldenburg pela cidade de Leiden, em virtude de uma visita ao parente e conterrâneo Johannes Koch ou Coccejus (1603-1669), então professor de Teologia na universidade local. Isso porque, havia poucos meses, Espinosa deixara Amsterdã para morar em Rijnsburg, um vilarejo nos arredores de Leiden, que, naquela ocasião, colocava-o a menos de dez quilômetros de Oldenburg. Certamente muito interessado, o alemão não desperdiçou a oportunidade e dirigiu-se até a pequena casa onde Espinosa alugava um quarto do médico-cirurgião Herman Hooman, aparentemente sem dificuldades para encontrá-la. Ali, segundo relato do próprio Oldenburg em sua primeira carta a Espinosa, de 26 de agosto de 1661, certamente trataram de assuntos filosóficos, mais especificamente, “sobre Deus, sobre a extensão e

6 Em uma carta de 3 de agosto de 1661, de Oldenburg a Christiaan Huygens (1629-1695), sabemos que este recebera a visita daquele em Haia.

7 Como Ernestine van der Wall (1988, p. 90) e Marilena Chaui (1999, p. 31-32n).

o pensamento infinitos, sobre a diferença e a conveniência desses atributos, sobre a maneira da união da alma humana com o corpo; além disso, sobre os princípios da filosofia cartesiana e da baconiana.” (OLDENBURG, 1986) Naquela mesma carta, redigida poucos dias após o retorno a Londres, Oldenburg mostrou-se tão impressionado com a mesura e a erudição de Espinosa, que não mediu esforços e deferências para que o filósofo permitisse, a partir dali, a instauração de um comércio epistolar, e, mais ainda, que se unissem “com uma amizade não fugaz” e que a cultivassem “cuidadosamente com todo gênero de estudos e serviços”. Naquele momento, Espinosa tinha vinte e oito anos e Oldenburg já ultrapassava os quarenta. De fato, embora jamais tenham voltado a se falar de viva voz, o alemão ex-diplomata tornou-se a personalidade que mais se correspondeu com Espinosa – e, por isso, talvez a mais importante, tendo a troca de cartas se mantido, com algumas interrupções, até 1677, à beira da morte dos dois.

Pois bem, alguns meses antes da viagem de Oldenburg para Bremen e Holanda, um grupo de notáveis em várias áreas do conhecimento havia começado se reunir para discutir a formação de um *college for the promoting of physico-mathematical experimental learning*.⁸ A corte inglesa, recém-restaurada, logo tomou conhecimento do projeto, aprovando-o e mostrando-se disposta a encorajá-lo. Assim, em julho de 1662, Charles II promulgou a Primeira Carta Régia de incorporação, fundando oficialmente a *Royal Society of London*. Em abril do ano seguinte, Charles II assinou uma Segunda Carta Régia, a partir da qual ele se declarava

8 Em 28 de novembro de 1661, um comitê anunciou, após uma palestra nas instalações do Gresham College, em Londres, a formação de um colégio. Na ocasião, tanto Oldenburg como Richard Jones foram formalmente listados como candidatos a membros de tal colégio, o que se efetivou em janeiro de 1661 (Birch, 1756, p. 3).

fundador e patrono da Sociedade e alterava o nome dela para *The Royal Society of London for improving natural knowledge*. Na mesma Carta, Oldenburg e John Wilkins foram nomeados os dois primeiros secretários da Sociedade: este como Secretário de Ciências Biológicas e aquele como Secretário de Ciências Físicas; além disso, a alguns de seus membros foi concedida licença para que se correspondessem por cartas, em nome da Sociedade, sobre assuntos filosóficos, matemáticos ou mecânicos com qualquer estrangeiro (LYONS, 1944, pp. 329-340). Esse privilégio de se corresponder livremente com cidadãos de outros países foi muito útil à Sociedade em um período de grande turbulência na Inglaterra e de conflitos internacionais (GOTTI, 2014, p. 152).

Embora sua posição oficial fosse a de Segundo Secretário, Oldenburg foi o principal e mais efetivo dos secretários.⁹ Possuindo uma ampla rede de contatos com pessoas eruditas, construída ao longo de seus intercursos pela Europa, e com a capacidade de se comunicar fluentemente em latim e nas principais línguas modernas, Oldenburg acabou se tornando o associado ativo mais habilitado ao quinhão de corresponder-se em nome da Sociedade. Decerto, a correspondência foi seu maior fardo. Dos quinze anos em que foi Secretário da *Royal Society*, cargo exercido até sua morte, sobreviveram aproximadamente duas mil cartas autógrafas e um número semelhante de outras endereçadas a ele. Por meio delas, patenteia-se a grande diversidade de assuntos e interesses, bem como a ampla extensão geográfica alcançada pelo círculo de cor-

9 Wilkins deixou a posição de Primeiro Secretário em 1668. Nos dez anos seguintes foi sucedido por Thomas Henshaw (1618-1700), John Evelyn (1620-1706) e Abraham Hill (1633-1721), todos os quais tiveram papéis de pouca importância nos afazeres da *Royal Society*, enquanto Oldenburg, como veremos a frente, continuou ativo até sua morte em 1677 (HALL, 1965, p. 282).

respondentes de Oldenburg. Martin Lister, biólogo que pertenceu à *Royal Society*, descreveu o vulto e o esforço envolvidos em tal comércio epistolar:

[Oldenburg] manteve correspondência com setenta pessoas de todas as partes do mundo, e aquelas, certamente, com outras; perguntei-lhe com que método ele costumava responder tão grande variedade de assuntos e tamanha quantidade de cartas que ele deve receber semanalmente; pois sei que ele nunca falhou, visto que tive a honra de sua correspondência por dez ou doze anos. Ele me contou que fazia uma carta responder outra, e que para sempre estar bem-disposto, nunca lia uma carta antes que tivesse caneta, tinta e papel prontos para respondê-la imediatamente; de modo que a multidão de suas cartas não o saturasse, nem jamais ficasse em suas mãos (OLDENBURG, 1986, v. I, pp. XVII-XVIII).

Durante certo tempo, Oldenburg não recebeu remuneração alguma por seus extensos serviços como Secretário da *Royal Society*. Tendo que encontrar renda de outras maneiras, uma de suas fontes foi o amigo e patrão Boyle, a quem serviu como secretário particular e como tradutor e editor de seus livros.¹⁰ Além disso, foi a expectativa de obter algum lucro, conjunta a outros interesses mais altruístas¹¹, que levou

10 O retrato do secretário é apresentado, pela primeira vez, por Angel Day no livro *The English Secretary, or Methode of writing of Epistles and Letters* (Londres, 1586-1653), considerado o primeiro manual epistolar a empregar modelos ingleses originais em vez de clássicos. Na seção anexa à quarta edição, de 1599, *Of the partes, Place and Office of the Secretorie*, o escritor de cartas profissional é definido como “um homem seletto e de estima, habilidade e julgamento valorosos”. Como “a própria etimologia da palavra” ressalta, o secretário é “um guardador ou conservador do segredo confiado a ele”. Sua “habilidade de escrever ou comandar a caneta” permite que ele argumente de forma persuasiva, conforme exigido por seu mestre (DAY, 1599, pp. 102-103).

11 Em 3 de dezembro de 1664, Oldenburg escreve para Boyle: “Essa justiça e generosidade de nossa Sociedade é extremamente louvável, e me alegra sempre que penso nelas, principalmente porque me persuado de que todos os homens engenhosos

Oldenburg a querer fundar e editar, na Inglaterra, uma revista dedicada a assuntos puramente científicos (HALL, 1965, p. 288). A inspiração veio no fim de 1664, quando o Secretário soube da iminente publicação de um periódico francês dedicado a notícias científicas e não-científicas, que se concretizaria em 5 de janeiro de 1665, sob o nome de *Journal des Sçavans*.

Então autorizado pelo Conselho da *Royal Society*, Oldenburg publicou, em 6 de março de 1665, o primeiro número da revista científica *Philosophical transactions of the Royal Society of London*.¹² O conteúdo dos artigos era extraído de informações tanto de sua própria correspondência quanto das atividades da Sociedade, e compunham o escopo de divulgar as mais recentes descobertas científicas aos membros da Sociedade e outros leitores interessados. Na Introdução à primeira edição, Oldenburg declarou os objetivos da revista:

Considerando que não há nada mais necessário para promover a melhoria das questões filosóficas do que a comunicação, com aqueles que aplicam seus estudos e esforços dessa maneira, das coisas que são descobertas ou postas em prática por outros, consi-

(*ingenious*), por meio disso, serão encorajados a compartilhar o conhecimento e as descobertas deles, tanto quanto puderem, não duvidando da observância da velha lei do *suum cuique tribuere* (“atribuir a cada um o que é seu”) (BIRCH, 1756, p. 495).

12 As *Philosophical transactions* são a primeira revista puramente científica do mundo. Embora o primeiro número do *Journal des Sçavans* tenha sido publicado dois meses antes do surgimento das *Philosophical transactions*, aquele dedicava-se também a assuntos não científicos. Em 1886, a amplitude das descobertas científicas tornou necessário separar a revista inglesa em duas, as *Philosophical transactions series A* e *series B*, cobrindo ciências físicas e ciências biológicas, respectivamente. Curioso notar que tal separação coincide com a mesma entre os dois primeiros secretários da *Royal Society*: Oldenburg como Secretário de Ciências Físicas, e John Wilkins como Secretário de Ciências Biológicas.

dera-se, pois, adequado empregar a imprensa como o modo mais apropriado de gratificar aqueles, cujo envolvimento em tais estudos e deleite no avanço do saber e de descobertas lucrativas dá-lhes o direito do conhecimento sobre o que este Reino ou outras partes do mundo, de tempos em tempos assim produz, bem como sobre o progresso dos estudos, trabalhos e tentativas dos curiosos e doutos em coisas desse tipo, a partir de suas descobertas e desempenhos completos. Por fim, para que tais produções sejam clara e verdadeiramente comunicadas, desejos por conhecimento sólido e útil podem ser ainda mais nutridos, engenhosos esforços e empreendimentos apreciados e convidados e encorajados a procurar, testar e descobrir coisas novas, transmitir seus conhecimentos um ao outro, e contribuir com o que podem para o grande projeto de melhorar o conhecimento natural e aperfeiçoar todas as artes filosóficas e ciências. Tudo para a Glória de Deus, a Honra e o proveito destes Reinos e o bem universal da humanidade (OLDENBURG, 1665, p. 12).

criterioso e diligente, o Secretário estabeleceu a prática de enviar os manuscritos que chegavam às suas mãos para que outros especialistas os avaliassem antes da publicação. Com sua revista científica, ele foi inaugurador de princípios importantes de prioridade científica e revisão paritária (*peer review* ou *refereeing*), que se tornaram os fundamentos centrais de revistas científicas desde então. Segundo Marie Boas Hall (1965, p. 277), não é demasiado dizer que ele também tenha inventado as profissões de administrador científico e jornalista científico.

As *Philosophical transactions* colocaram a *Royal Society* no centro da maior rede de comunicação científica até então. Oldenburg conduziu as publicações autonomamente – encarregando-se inclusive de todos os custos envolvidos –, tendo sido responsável por cento e trinta e seis números, desde a fundação da revista até sua morte, e contribuído como autor ou tradutor de trinta e quatro artigos. Cada número da revista era publicado periodicamente, na primeira segunda-feira do mês,

havendo apenas duas interrupções durante toda a vida de Oldenburg. A primeira delas ocorreu por conta da grande peste¹³ de Londres, e durou cerca de quatro meses, de julho a novembro de 1665. Nesse período, Oldenburg permaneceu com a família em Londres, em sua casa em Westminster, atento aos interesses da Sociedade, que se encontrava dispersa. Felizmente, não foi infectado pela peste bubônica. Já a segunda interrupção se deu em 1667, quando Oldenburg foi preso por suspeita de espionagem. Desde 1666, havia entre ele e o Subsecretário de Estado Sir Joseph Williamson¹⁴ (1633-1701) um acordo de cooperação: as cartas dos correspondentes de Oldenburg eram entregues no escritório de Williamson, que arcava com seus custos, e, em troca, Oldenburg prestava-lhe informações de inteligência, reportando notícias políticas e militares dadas, sob o pano de fundo da Segunda Guerra Anglo-Holandesa, por seus missivistas estrangeiros – especialmente da França e Holanda. Todavia, ainda que fornecesse vantagens aos interesses da corte inglesa, o frequente intercâmbio epistolar de Oldenburg com estrangeiros suscitou suspeitas acerca de suas atividades. Como resultado, nem a proximidade com Williamson nem os privilégios concedidos pela *Royal Society* obstaram que Oldenburg fosse, em 20 de junho de 1667, conduzido à Torre de Londres, um castelo que, à época, servia como prisão. O mandado havia sido assinado, no mesmo dia, pelo então Secretário de Estado Lord Arlington (1618-1685), e acusava Oldenburg de “planos e práticas perigosas” (MCKIE, 1948, p. 29). Todavia, o Secretário acreditava tratar-se de represália por suas críticas, contidas em algumas

13 Trata-se de uma epidemia de peste bubônica que matou cerca de cem mil pessoas em Londres entre os anos de 1665 e 1666.

14 Williamson era membro da *Royal Society* e foi seu segundo presidente por três exatos anos, de 1677 a 1680 (THOMSON, 1812, p. 13).

cartas e discursos, à condução da Segunda Guerra Anglo-holandesa (MCKIE, 1948, p. 35). Ainda sobre o motivo da prisão, em 25 de junho de 1667, Samuel Pepys (1633-1703), membro da *Royal Society*, escreveu em seu famoso diário:

Disseram-me ontem que o Sr. Oldenburg, nosso Secretário no *Gresham College*, foi colocado na Torre por escrever notícias a um virtuoso na França (*virtuoso in France*), com quem ele constantemente se corresponde sobre questões filosóficas; o que torna, neste momento, muito inseguro escrever ou fazer quase qualquer coisa (PEPYS, 1667).

O encarceramento de Oldenburg durou pouco mais de dois meses, cessando, em 26 de agosto de 1667, quando Lord Arlington assinou o mandado de sua soltura.¹⁵ Em carta subsequente, datada de 3 de setembro, ele escreveu para Boyle lamentando o aprisionamento e seus efeitos:

Fiquei tão sufocado pelo ar da prisão, que, assim que tive meu afastamento da Torre, eu o aumentei e levei de Londres para o campo, para me arejar por alguns dias no bom ar de Crayford, em Kent. Estando agora de volta, e tendo recuperado meu estômago, que eu havia, por assim dizer, quase perdido, pretendo, se Deus quiser, cair no meu antigo comércio, se eu tiver algum apoio para segui-lo. Minha recente desgraça, temo, me prejudicará muito, muitas pessoas, desconhecendo-me e ouvindo que sou estrangeiro, podendo provocar uma suspeita contra mim. Não poucos vieram à Torre meramente para indagar o meu crime e para ver o mandado, no que, quando descobriram ter sido por planos e práticas perigosas, divulgaram por Londres e fizeram com que os outros não tivessem uma boa opinião de mim. *Incarcera audacter; semper aliquid adhseret* (MCKIE, 1948, p. 40).

¹⁵ É bem provável que tanto a prisão quanto a soltura tenham sido de responsabilidade exclusiva do Secretário de Estado (HALL, 1965, p. 284).

Embora Oldenburg, como confessa a Boyle, tivesse receado a impossibilidade de prosseguir com a prática epistolar, sua correspondência doméstica e estrangeira foi aos poucos restabelecida e se tornou muito mais intensa do que antes. Foram retomadas também suas atividades diárias inerentes ao cargo de Secretário da *Royal Society*, que continuou sem qualquer remuneração. A turba de ocupações não permitia que Oldenburg desempenhasse, em paralelo, uma carreira regular, e isso passou a render-lhe problemas financeiros crescentes, chegando, por exemplo, a ponto de quase interromper a impressão das *Philosophical transactions* (KRONICK, 2004, p. 157). Tais circunstâncias fizeram Oldenburg queixar-se, em carta para Boyle de 17 de dezembro de 1667, da pouca consideração pelos muitos serviços desempenhados para a Sociedade, seus correspondentes domésticos e estrangeiros, “sendo não menos que trinta”, e seus ganhos advindos das *Philosophical transactions*, que nunca teriam ultrapassado quarenta libras anuais, e que caíam para trinta e seis naquele momento (BIRCH, 1756, p. 355). Ainda sobre suas dificuldades, preserva-se no *British Museum* um memorando manuscrito de Oldenburg, de 1668 ou 1669, no qual ele descrevia detalhadamente suas ocupações como Secretário e questionava a ausência de apoio financeiro por parte da Sociedade:

Ele [Oldenburg] encarrega-se constantemente das reuniões da Sociedade e do Conselho; anota os ditos e feitos lá observados; compila-os em privado; cuida de lançá-los no livro-diário e no livro-registro; lê por inteiro e corrige todos os lançamentos; solicita os desempenhos das tarefas recomendadas e empreendidas; escreve todas as cartas para fora e responde aos retornos dados a elas, mantendo uma correspondência com pelo menos 30 pessoas; emprega bastante tempo e esforça-se muito indagando e satisfazendo demandas estrangeiras sobre questões filosóficas, distribui para longe e perto grande quantidade de direções e indagações

para o propósito da Sociedade, e as vê bem recomendadas, etc. Pergunta: uma pessoa assim deveria ser deixada sem assistência? (HALL, 1965, p. 290).

No fim de abril de 1668, por ordem do Conselho, Oldenburg recebeu quinze libras como presente esporádico, e, em 3 de junho de 1669, foi-lhe concedido um salário regular de quarenta libras *per annum*, como reconhecimento à dispendiosa e árdua natureza de seu trabalho e como subsídio para suas atividades e para publicação das *Philosophical transactions*. Não obstante o apoio recebido, Oldenburg manteve a busca por outras fontes de renda, continuando, inclusive, a fornecer notícias para Williamson. Após 1670, fez numerosas traduções, incluindo versões latinas de trabalhos de Boyle, e traduções inglesas de obras como o *Prodromus*¹⁶, de Nicolaus Steno, *A genuine Explication of the Book of the Revelation*, de A. B. Piganius, *The History of the late Revolution of the Empire of the Great Mogol*, de F. Bemier, e *The Life of the Duchess of Mazarine* (BIRCH, 1756, p. 355).

Oldenburg teve dois casamentos. Sua primeira esposa foi Dorothy West, com quem se casara em 22 de outubro de 1663 e que o deixou viúvo no início de 1665. Três anos depois, em agosto de 1668, Oldenburg obteve licença para se casar com Dora Katherina Dury, filha única de John Dury, à época com cerca de quinze anos de idade. Deste casamento, vieram dois filhos: Sophia, nascida em 1672, e Rupert, nascido em maio de 1675 (HALL; HALL, 1968, *passim*).

16 Trata-se da obra *De solido intrasolidum naturaliter contento dissertationis prodromus* (Florença, 1669), traduzida para o inglês em 1671, sob o título *The prodromus of Nicolaus Steno's dissertation concerning a solid body enclosed by process of nature within a solid*.

Embora tenha desfrutado de boa saúde e permanecido firmemente ativo até seus últimos dias, Oldenburg morreu repentinamente, em 5 de setembro de 1677, dois dias após o início de uma enfermidade. Sua esposa Dora faleceu quase que concomitantemente, em 17 de setembro. Após a morte de ambos, como a família não possuía parentes próximos vivendo na Inglaterra, os filhos Sophia e Rupert ficaram aos cuidados de uma senhora Margaret Lowden (ou Louden), a qual chegou a receber algum apoio financeiro inicial de Boyle. Sobre a vida posterior de ambos, há registro de que Rupert, então servindo como tenente, cometeu suicídio em 1724; de Sophia, nenhum vestígio permaneceu (HALL; HALL, 1968, p. 40).



Retrato de Henry Oldenburg,
por Jan van Cleve (1668).

OLDENBURG: SPINOZA'S MOST PROLIFIC CORRESPONDENT

ABSTRACT: This article aims to compose a biography of Henry Oldenburg (ca. 1615-1677), presenting a portrait somewhat reliable of one of Spinoza's main correspondents, in the concreteness of his life. From the bibliographic collection, we intended to answer the question that is an essential part of the background of the most enduring and prolific letter exchange with the Dutch philosopher: who is Oldenburg? Above all, it was necessary to present the humanity of such an important character, in order to avoid that he became to the reader a mere faceless individual to whom Spinoza assigned a few sentences.

KEYWORDS: Oldenburg, Spinoza, Boyle, Royal Society, Philosophical Transactions.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

BIRCH, T. (1756). *The History of the Royal Society of London for Improving of Natural Knowledge from Its First Rise, in which the Most Considerable of Those Papers Communicated to the Society, which Have Hitherto Not Been Published, are Inserted as a Supplement to the Philosophical Transactions*. London: A. Millar in the Strand, v. I.

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

CLEVE, J. (1688). *Henry Oldenburg*, 1 original de arte, óleo sobre tela, 83,8 cm x 63,5 cm. The Royal Society.

DAY, A. (1599). *The English Secretary, or Methode of writing of Epistles and Letters*. Londres: P. s. for C. Burbie.

GOTTI, M. (2014). Scientific Interaction Within Henry Oldenburg's Letter Network. *Journal of Early Modern Studies*, n. 3, p. 151-171.

HALL, A. R.; HALL, M. B. (1968). *Further Notes on Henry Oldenburg*. Notes and Records of the Royal Society of London. v. 23, n. 1, p. 33- 42.

HALL, M. B. (1965). Oldenburg and the art of scientific communication.

- British Journal for the History of Science*, n. 2, p. 277-290.
- KRONICK, D. A. (2004). *“Devant Le Deluge” and Other Essays on Early Modern Scientific Communication*. Lanham/Oxford: Scarecrow Press.
- LYONS, H. G. (1944). *The Royal Society, 1640-1940: A History of its Administration*. Cambridge: Cambridge University Press.
- MCKIE, D. (1948). The Arrest and Imprisonment of Henry Oldenburg. *Notes and Records of the Royal Society of London*, Londres, n. 6.1, p. 28-47.
- MEINSMA, K. O. (1896). *Spinoza en zijn kring: historisch-kritische studiën over Hollandsche vrijgeesten*. Haia: Nijhoff.
- OLDENBURG, H. (1986). *The Correspondence of Henry Oldenburg*. Edited and Translated by A. Rupert Hall and Marie Boas Hall. Londres/Filadélfia: Taylor & Francis, 13 v.
- _____. (1665). The introduction. In: *Philosophical transactions*. Londres, n.1, ed.1, p. 12, 06 de março. Disponível em: <<https://royalsocietypublishing.org/toc/rstl/1665/1/1> >. Acesso em: 27 set. 2018.
- PEPYS, S. (1667). *The Diary of Samuel Pepys. Daily entries from the 17th century London diary* (Diário de 25 de junho de 1667). Disponível em: <<https://www.pepysdiary.com/diary/1667/06/25/> >. Acesso em: 25 dez. 2017
- ROTERMUND, H. W. (1818). *Lexikon aller Gelehrten, die seit der Reformation in Bremen gelebt haben nebst Nachrichten von geborenen Bremern, die in andern Ländern Ehrenstellen bekleideten*. Bremen: Schünemann.
- THOMSON, T. (1812). *History of the Royal Society, from its institution to the end of the eighteenth century*. Londres: Robert Baldwin.
- WALL, E. G. van der. (1988). The Amsterdam Millenarian Petrus Serrarius (1600-1619) and the Anglo-Dutch Circle of Philo-Judaists. In: BERG, J. van den; WALL, E. G. van der. (Ed.). *Jewish-Christian Relations in the Seventeenth Century: Studies and Documents*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, p. 73-94.

A NECESSIDADE E O NECESSÁRIO NA *ÉTICA I*

Matheus Romero de Moraes¹

Mestrando, Universidade de São Paulo, São Paulo, Brasil

matheus.r.morais@gmail.com

RESUMO: O presente texto tem por intuito analisar e compreender o sentido da noção de necessidade elaborada por Espinosa ao longo da *Ética I*, pois ainda que não seja explicitamente definida em momento algum, ela permeia todo o percurso argumentativo do *De Deo* e, portanto, sua compreensão é essencial para o bom entendimento não apenas da primeira parte, mas da *Ética* como um todo. Para tanto, buscamos demonstrar através da distinção entre Natureza naturante e Natureza naturada a univocidade de sentido do substantivo ‘necessidade’, bem como a equivocidade do adjetivo ‘necessária’.

PALAVRAS-CHAVE: Espinosa, *De Deo*, necessidade, necessária, univocidade, equivocidade.

1 Bolsista da Fapesp.

A *Ética 1* confere à noção de necessidade um lugar de destaque nas relações produtivas do real. Tal noção aparece, juntamente com a de causalidade, como elemento fundamental para produção e compreensão da ontologia espinosana. Tudo o que existe é produzido a partir da mais estrita necessidade causal, ou seja, não há nada na Natureza que possa ser dito contingente. A contingência existe apenas enquanto um defeito de nosso conhecimento², demonstra Espinosa, mas em se tratando de ontologia há apenas o necessário. Isso se coloca com mais evidência pelo caráter assertivo dos axiomas da *Ética*, que são, como diz Chauí³, as regras lógicas, ou operadores apriorísticos da demonstração da causalidade. Destacamos aqui, como exemplo, EI, AX 3, no qual é dito que “de uma causa determinada dada segue necessariamente um efeito; e, ao contrário, se nenhuma causa determinada for dada é impossível que siga um efeito” (ESPINOSA, 2015a, p.47). A partir disso podemos afirmar também que na filosofia espinosana não há nada que surja *ex nihilo*.

No entanto, ao contrário da causalidade divina, explicitada enquanto causa de si na primeira definição do *De Deo* e como causa eficiente imanente em EI, P18, a noção de necessidade não é objeto de uma definição ou proposição que delimite seu sentido. Ela aparece de forma mais direta apenas no escólio de EI, P33, como veremos mais à frente. Ainda assim a necessidade perpassa todo o percurso argumentativo da

2 (ESPINOSA, 2015a, EI, P33, ESC1, p.103). Neste artigo nos referiremos à *Ética* de Espinosa da seguinte maneira: *Ética* será abreviado por ‘E’, seguido do número romano referente à parte da qual estamos falando. Definições serão abreviadas por ‘D’, Axiomas por ‘AX’ e Proposições por ‘P’, seguidos por um número arábico que as especificará. Os escólios serão abreviados por ‘ESC’ e os corolários por ‘COROL’, também sendo seguidos por números arábicos sempre que for necessária a classificação. Essa abreviação será utilizada em conjunto com as especificações requeridas pela revista para citações.

3 (CHAUI, 1999, p.751).

Ética 1 desde o início. A ausência de uma definição precisa, associada à abundância de seu uso, deixam evidentes a importância e a dificuldade de se compreender tal noção. Mais ainda do que um tema importante, pois há diversos temas importantes ao longo da *Ética 1*, a necessidade é um dos escopos centrais do *De Deo*⁴ e, portanto, a compreensão de seu sentido preciso é essencial não só para um bom entendimento dessa primeira parte, mas da obra como um todo, já que a ordem geométrica impõe a dependência das demonstrações posteriores com relação ao que as antecede.

Aprender o sentido preciso da noção de necessidade utilizada por Espinosa, no entanto, não é nada simples; pois como podemos ver ao retornarmos às primeiras definições da *Ética 1*, a maneira de ser da substância é distinta da maneira de ser do modo; ambas são necessárias, mas não no mesmo sentido. Há, portanto, dois sentidos a se considerar quando Espinosa diz que uma coisa é necessária. Ao mesmo tempo, como nos mostram posteriormente EI, p11 e p29⁵, toda a necessidade da Natureza provém da natureza divina, ou seja, há apenas uma fonte ontológica para toda necessidade. Sendo assim, a primeira tarefa que se nos impõe é a de entender uma noção que aparenta ser por vezes unívoca, pois o princípio de toda necessidade é um só, e por vezes equívoca, ou ambivalente, pois a necessidade da substância não é tal qual a dos modos.

4 Como nos mostra Chauí, a tarefa principal da *Ética 1* não é a de provar a existência do ser absoluto, mas sim demonstrar a “unicidade substancial e [a] necessidade absoluta da ação da Natureza naturante e da Natureza naturada”. (CHAUI, 1999, p.751).

5 Pela proposição II, Deus existe necessariamente pois é a substância cuja essência envolve existência, ou seja, é causa de si. Já na proposição 29, que diz respeito aos modos, temos que “na natureza das coisas nada é dado de contingente, mas tudo é determinado pela necessidade da natureza divina a existir e operar de maneira certa” (ESPINOSA, 2015a, p.95).

Iniciaremos essa tarefa através de uma análise predominantemente linguística, posteriormente voltaremos nosso foco para o campo conceitual. Melhor dizendo, começaremos nosso raciocínio através da exposição dos significantes para depois partirmos na busca de seus significados.

Pois bem, ao longo do texto da *Ética 1* podemos perceber o uso de três categorias linguísticas que atuam na produção da chamada ontologia do necessário. Nós analisaremos cada uma delas separadamente, ressaltando sempre o contexto no qual são utilizadas por Espinosa. A primeira é a categoria de substantivo, representada pela palavra ‘necessidade’ (*necessitas*), a segunda é a dos adjetivos ‘necessário’ e ‘necessária’ (*necessarius, necessaria, necessarium*) e por último temos o advérbio ‘necessariamente’ (*necessario*). Juntas, essas palavras exercem a função de explicitar o princípio que rege todas as relações de produção e conhecimento do real, bem como as maneiras de ser, agir e operar de todas as coisas.

Ao recuperarmos todas as ocorrências do substantivo *necessitas* no *De Deo*⁶, algumas inferências se fazem inevitáveis. Primeiramente, ele é sempre utilizado em referência à substância (jamais Espinosa fala algo do tipo “a necessidade dos modos”). Essa especificidade fica evidente quando vemos o que é dito em EI, D7 e P29. O primeiro extrato sugerido trata da definição de coisa livre: “É dita livre aquela coisa que existe a partir da só necessidade de sua natureza e determina-se por si só a agir” (ESPINOSA, 2015a, p.47). Ora, sabemos que apenas Deus pode ser considerado livre nos termos da *Ética 1*, pois é a única coisa que é causa de si, ou seja, cuja necessidade da própria natureza implica existência e somente ela determina o seu agir. Já a proposição 29 diz respeito aos

6 A palavra aparece vinte e quatro vezes.

modos: “Na natureza das coisas nada é dado de contingente, mas tudo é determinado pela necessidade da natureza divina a existir e operar de maneira certa” (ESPINOSA, 2015a, p.95). Essa proposição é análoga à definição de coisa coagida, ou seja, as afecções da substância existem e operam unicamente pela necessidade de outro, qual seja, a natureza divina. Portanto, tanto em contextos nos quais se fala especificamente da essência de Deus, quanto em contextos nos quais se trata da maneira de ser dos modos, o substantivo *necessitas* mantém apenas uma referência.

Pode-se ainda notar outro aspecto importante através da análise da declinação desse substantivo no texto latino. A saber, na maior parte dos casos encontramos a forma ablativa *necessitate* acompanhada da preposição *ex*.⁷ A expressão *ex necessitate* designa o operador que regula tanto a autodeterminação substancial quanto a determinação-por-outro dos modos. Conjuntamente a essa expressão há sempre uma palavra no genitivo que indica a origem de toda essa necessidade. Como já foi dito, essa origem é sempre a Substância, mais especificamente a *natura Dei*.⁸ Portanto, os usos da palavra necessidade na escrita espinosana apontam para a univocidade da noção na obra.

7 Vinte e uma dentre as vinte e quatro vezes que a palavra aparece. No escólio de EI, P10 e na demonstração de EI, P23 a palavra aparece no caso acusativo, pois diz respeito aos atributos da substância que expressam sua necessidade. Já no escólio de EI, P17 ela aparece no caso ablativo, porém não está acompanhada da preposição *ex*: “*vel semper eâdem necessitate sequi*”.

8 “*In rerum natura nullum datur contingens, sed omnia ex necessitate divinae naturae determinata sunt ad certo modo existendum, & operandum*” (ESPINOSA, 2015a, p.94, EI, P29) (grifo nosso). Também encontra-se no texto a construção *ex necessitate essentiae*, o que é o mesmo, pois como veremos posteriormente a natureza e a essência de Deus são um só e o mesmo.

Antes de partirmos para uma análise mais conceitual do que significa tal noção e como ela se desenvolve no interior da argumentação do *De Deo*, resta-nos ainda abordar as duas outras categorias linguísticas às quais fizemos menção anteriormente.

Quando nos detemos sobre a maneira como Espinosa utiliza os adjetivos ao longo da obra e a comparamos com a análise recém-feita, nos deparamos com a constatação de que a pergunta por uma aparente ambivalência do conceito – que, tal qual dissemos anteriormente, ora se apresentaria como unívoco, ora como equívoco – é produto de uma indistinção imprópria dos termos do vocabulário da ontologia do necessário. Pois, como vimos, não há nenhuma forma de equivocidade no uso do substantivo *necessitas*. No entanto, no instante em que investigamos o uso do adjetivo, predominantemente empregado no feminino *necessaria*, notamos que ele é utilizado tanto nas explicações acerca da maneira de ser da substância, quanto nas referentes aos modos.⁹ Esse duplo uso fica evidente no segundo escólio de EI, p33 onde Espinosa diz:

Uma coisa é dita necessária ou em razão de sua essência ou em razão de sua causa. Com efeito, a existência de uma coisa segue necessariamente ou de sua própria essência e definição, ou de uma dada causa eficiente. (ESPINOSA, 2015a, EI, P33, ESC1, p.103).

9 Dizemos predominantemente, pois o adjetivo só é usado por Espinosa na forma masculina por duas vezes ao longo do texto, uma no segundo escólio de EI, p8 e a outra no escólio de EI, p33. Na primeira aparição *necessarius* tem valor apenas de imperativo lógico, isto é, não diz respeito à produção ou ação do real: “Por isso é necessário confessar que a existência da substância, assim como sua essência, é uma verdade eterna” (ESPINOSA, 2015a, EI, p8, ESC2, p.55). Já no escólio da proposição 33 ele é o objeto a ser especificado, uma vez que o propósito deste escólio é “explicar em poucas palavras o que nos cumprirá entender por contingente; mas, primeiro, o que [entender] por necessário e impossível.” (ESPINOSA, 2015a, p.103)

A distinção entre substância e modo é clara; e o necessário revela sua equivocidade ao qualificar tanto o que Espinosa denomina Natureza naturante, quanto a chamada Natureza naturada.¹⁰

Essa dualidade apresentada no escólio se evidencia também em EI, D7. Como vimos anteriormente, ser livre é ser necessário a partir somente de sua própria natureza. Ao passo que na segunda parte da definição Espinosa diz que é “necessária, ou antes coagida, aquela [coisa] que é determinada por outro a existir e a operar de maneira certa e determinada” (ESPINOSA, 2015a, p.47). Ou seja, é coagida a coisa que é necessária a partir de uma causa eficiente que não ela própria. E ainda que haja nessa definição uma oposição entre coisa livre e coisa necessária, não se pode dizer que aquilo que é livre não é, de alguma forma, também necessário. O que podemos afirmar é apenas que esse ser necessário próprio do que é livre não pode sofrer nenhum ato de coação. O adjetivo *necessarius* diz respeito à maneira de ser das coisas e por isso é ambivalente, pois qualifica tanto a substância absolutamente infinita quanto os modos finitos e infinitos.

Por fim, temos que o uso do advérbio ‘necessariamente’ (*necessario*) desempenha um papel semelhante ao do adjetivo, pois também tem um significado ambivalente. Contudo, em vez de enfatizar as coisas, o

10 “Com efeito, pelo já exposto, estimo estar estabelecido que por Natureza naturante nos cumpre entender aquilo que é em si e é concebido por si, ou seja, os atributos da substância, que exprimem uma essência eterna e infinita, isto é (pelo COROL. 1 da P 14 e COROL. 2 da P17), Deus enquanto considerado como causa livre. Por Natureza naturada, entretanto, entendo tudo aquilo que segue da necessidade da natureza de Deus, ou seja, de cada um dos atributos de Deus, isto é, todos os modos dos atributos de Deus, enquanto considerados como coisa que são em Deus, e que sem Deus não podem ser nem ser concebidas.” (ESPINOSA, 2015a, EI, P29, ESC, p.97).

necessario ressalta as relações lógicas e constitutivas do real. Deus existe necessariamente, pois sua essência envolve existência. (cf. ESPINOSA, 2015a, , EI, P11, p.59-63). Já a essência dos modos não envolve existência (ESPINOSA, 2015a, EI, P24, p.89); no entanto, “da necessidade da natureza divina devem seguir infinitas coisas em infinitos modos” (ESPINOSA, 2015a, E1, P 16, p.73). Portanto, de alguma maneira que não a da substância, os modos existem necessariamente. Segundo os termos vistos anteriormente no escólio de EI, P33: Deus existe necessariamente por sua essência, enquanto os modos existem necessariamente por sua causa eficiente.

Ora, a análise dos termos e do vocabulário é útil, pois nos permite rastrear o contexto no qual as palavras são utilizadas. Porém, como se pode notar, ela acaba sempre remetendo a questões conceituais; e se temos por objetivo colaborar com a precisão do sentido que tais noções assumem no texto, o só rastreamento das ocorrências não é suficiente; é imprescindível a compreensão conceitual do papel desempenhado por essas noções na obra. Exploraremos agora, portanto, o desenvolvimento teórico de tais noções.

A *necessitas* é fundamental nas demonstrações de toda a primeira parte da *Ética*. No entanto, como já dissemos, ela não é em momento algum objeto de uma proposição que a explique¹¹. Há, contudo, em outra obra espinosana uma passagem na qual podemos encontrar uma espécie de definição para a noção de necessidade. Nos *Pensamentos Metafísicos*, Espinosa, ao anunciar a sua divisão dos atributos de Deus em oposição à divisão chamada vulgar, diz:

11 Pois mesmo no escólio de EI, P33 Espinosa trabalha com as maneiras de ser necessário, mas não com a própria noção de necessidade.

Nós, de nossa parte, damos a seguinte divisão. Há alguns atributos de Deus que explicam a sua essência atuosa, outros que decerto nada expõem da sua ação, mas de seu modo de existir. Deste gênero são a unidade, a eternidade, a necessidade, etc.; daquele, por outro lado, a inteligência, a vontade, a vida, a onipotência, etc. Essa divisão é suficientemente clara e perspícua e abrange todos os atributos de Deus. (ESPINOSA, 2015b, parte II, cap. II, p. 257).

A mudança no pensamento espinosano é evidente de uma obra para a outra. Os atributos assumem uma conotação completamente diferente na *Ética* e passam a ser exclusivamente aquilo que o intelecto percebe como constituindo a essência da substância (ESPINOSA, 2015a, EI, D4, p.45); a vontade passa a ser considerada um modo ou afecção da substância; os termos ‘vida’ e ‘inteligência’ são completamente abandonados no *De Deo* e a onipotência aparece apenas no escólio da EI, p17. Todavia, ainda que não possamos transportar as definições dos *Cogitata* para a *Ética*, não parece absurdo dizer que a necessidade explica a maneira¹² de existir de Deus, pois, como vimos anteriormente, sempre que o termo surge na *Ética I* é para fazer referência à substância.

Em outro momento dos *Pensamentos Metafísicos* Espinosa diz que “as coisas criadas não têm por si mesmas nenhuma necessidade, já que por si mesmas não têm nenhuma essência nem existem por si mesmas” (ESPINOSA, 2015b, parte I, cap. 3, p. 209). Ora, se a necessidade explica a maneira de existir de Deus, que é o ser cuja essência é o mesmo que a existência, então as coisas criadas não podem ter por si mesmas necessidade alguma, uma vez que nelas essência e existência se distinguem. Essa ênfase dada ao “por si mesma” indica que já nos *Cogitata* Espinosa

12 Optamos pela substituição de “modo” por “maneira”, pois a palavra “modo” também assume um significado estritamente delimitado na *Ética*.

considerava que a noção de necessidade deve ser dita exclusivamente com relação à sua origem. Por isso, toda necessidade nas coisas criadas se dá em função de sua causa, Deus.

Essa definição da *necessitas* presente nos *Pensamentos Metafísicos* nos remete a outra obra espinosana, o *Breve Tratado*. No capítulo três da primeira parte desta obra, denominado *de Deus e de quanto Lhe pertence*, nos deparamos com o que Espinosa chama de “os próprios de Deus”, que “não são senão adjetivos que não podem ser entendidos sem seus substantivos” (ESPINOSA, 2012, parte I, cap. 3, p. 70). A noção de necessidade, a princípio, parece enquadrar-se nessa categoria, uma vez que ela só pode ser dita de Deus e entendida por Ele, mas não pelas coisas criadas. No entanto Espinosa não o afirma categoricamente; o que ocorre de fato no *Breve Tratado* é que a noção de necessidade permeia os três próprios expostos, quais sejam, a causalidade universal, a providência divina e a predestinação divina.

Falamos anteriormente sobre como a concepção espinosana da ontologia se modifica ao compararmos os *Cogitata* com a *Ética*. O mesmo pode ser dito em relação ao *Breve Tratado*¹³. Dos três próprios de Deus, dois são desconsiderados no percurso demonstrativo da *Ética I*, os de providência e de predestinação. A causalidade, pelo contrário, é posta como o elemento fundamental na produção e compreensão do real em todas as suas manifestações.

Tomando emprestadas as ideias de “próprio” (*Breve Tratado*) e a divisão entre aquilo que explica somente a maneira de existir de Deus e o que explica sua essência atuosa (*Pensamentos Metafísicos*) podemos pas-

13 Sobre as diferenças entre as três obras ver: (CHAUI, 1999, p. 864-865).

sar, com certo suporte teórico, à investigação sobre o sentido específico da noção de *necessitas* no *De Deo*.

A *Ética 1* pode ser dividida, de acordo com os comentadores, em dois ou três grandes movimentos demonstrativos, os quais são caracterizados através da dicotomia entre essência e potência de Deus.¹⁴ Essa distinção, implícita no *De Deo*, é um vestígio do pensamento tradicional que ainda estava presente nos *Pensamentos Metafísicos*¹⁵. No entanto, esse vestígio desaparecerá na *Ética* na medida em que se demonstra a identidade entre a essência e a potência de Deus. Gueroult, ao falar dessa dicotomia que rege o movimento demonstrativo da *Ética 1*, afirma:

Uma dupla distinção é aqui latente: a) entre a *causa sui*, que concerne à substância, e a causa das coisas, que concerne aos modos; b) entre a essência e a potência de Deus. Da mesma maneira que a substância foi colocada em primeiro lugar como sendo em si e concebida por si antes de ser colocada como causa de si, os modos são colocados primeiramente como sendo em Deus e concebidos

14 Para Macherey (1997, p.23) nas proposições EI, P1 a P15 Espinosa deduz o que é Deus, enquanto nas proposições EI, P16 a P36 ele demonstra o que é em Deus. Já Chauvi (1999, p. 816) afirma que o primeiro grande movimento do *De Deo* vai de EI, P1 a P16 e diz respeito à essência do absoluto, ao passo que o segundo se volta para a potência absoluta e vai de EI, P17 até P36. Por fim, Gueroult (1968, p.19) considera que a demonstração da *Ética 1* tem três grandes momentos; o primeiro trabalha com a construção da essência de Deus e abarca de EI, P1 até P15, enquanto o segundo diz respeito à dedução da potência de Deus, EI, P16 a P29, e o terceiro demonstra a identidade entre a potência e a essência de Deus.

15 “A distinção, implícita na *Ética*, entre os próprios da essência e os da potência é um vestígio da distinção tradicional, conservada pelos *Cogitata Metaphysica*, entre os próprios intrínsecos, ou atributos não operativos (*attributa non operativa*), que explicam o caráter do ser mesmo de Deus, ‘seu modo de existência’, mas ‘nada de sua ação’, e os próprios extrínsecos, ou atributos operativos (*attributa operativa*), que ‘explicam sua essência ativa’, e visam a caracterizá-lo na produção das coisas fora de si”. (GUEROUT, 1968, p. 244).

por Deus (Prop. 15) antes de serem colocados como causados por ele (Prop. 16). Aqui como lá, a causa ou potência é inteiramente determinada pela essência. Posteriormente, enfim, essas distinções desaparecerão, pois se revelará que a causalidade produtora das coisas singulares é idêntica à essência. (GUEROULT, 1968, p. 243-244)

A *Ética*, portanto, modifica o que é dito nas duas obras anteriores. Nela não há mais a distinção tradicional, presente nos *Cogitata*, entre os atributos que explicam a essência atuosa da substância e aqueles que explicam sua maneira de existir. Isso não só porque o conceito de atributo se torna mais específico, mas principalmente porque não há mais distinção entre a *causa sui* e a causalidade produtora de todas as coisas singulares, isto é, a substância produz, simultaneamente, a si mesma e a todas as suas modificações. Portanto, não há mais diferença entre o agir e o ser de Deus, entre Sua essência e Sua potência. “Com efeito, da só necessidade da essência de Deus segue que Deus é causa de si (pela Prop. 11) e (pela Prop. 16 e seu Corol.) de todas as coisas. Logo, a potência de Deus, pela qual ele próprio e todas as coisas são e agem, é sua própria essência. C.Q.D.” (ESPINOSA, 2015a, EI, P34, p.109). Conseqüentemente, não é mais possível que se diga, como fora feito nos *Cogitata*, que a necessidade explica apenas a maneira de existir de Deus e nada de sua ação.

O lugar central da causalidade na *Ética 1* deslinda não só a identificação entre potência e essência de Deus, mas também é determinante na compreensão do papel e do sentido da necessidade na obra. No entanto a própria causalidade é objeto de disputa na interpretação da *Ética*, havendo quem considere a *causa sui* como uma propriedade de Deus, ainda que a mais importante dentre todas, mantendo assim o estatuto atribuído a ela pelo *Breve Tratado* (ESPINOSA, 2012, parte I, cap. 7[6], p. 80). Há, por outro lado, quem interprete a causa de si como sendo o próprio

princípio da filosofia a partir do qual tudo é deduzido, o que implicaria uma expansão do sentido do conceito na Ética.

Representante da primeira linha interpretativa, Gueroult considera a *causa sui* como uma propriedade exclusiva da substância, i.e., um próprio, e que, portanto, não é constituinte da essência do ser absoluto de Deus. O fato de a autocausalidade ser a primeira definição da Ética, precedendo mesmo a definição de substância, pode ser explicado pela importância da causa de si como meio de prova da existência de Deus e, também, pela importância ontológica e gnosiológica da própria noção de causa (GUEROULT, 1968, p. 41).

Contudo, afirma Gueroult, a *causa sui* ocupa um lugar especial entre os próprios de Deus, uma vez que, por definição, ela exclui toda causa externa. Sendo assim, nela desaparece a distinção entre causa e efeito, ou seja, já está presente, de alguma maneira, na primeira definição da Ética, toda a imanência da ontologia espinosana. É também a definição de *causa sui* que, a partir dessa indistinção entre causa e efeito, contém o gérmen da igualdade entre potência e essência em Deus. Com isso tem-se que, mesmo sendo um adjetivo que não pode ser entendido sem o substantivo e não sendo constituinte da essência da substância, características de todos os próprios, a causa de si se distingue na medida em que ela faz conhecer como a essência da substância existe e, assim, “torna possível a ciência da primeira causa e aquela de todos os outros próprios da substância. Esses (liberdade, eternidade, infinitude, indivisibilidade, etc.) não são senão consequências imediatas de seu ato de absoluta (auto)posição.” (GUEROULT, 1968, p. 42). E é exatamente por ser

o elemento primeiro¹⁶ de toda a ontologia e gnosiologia da *Ética* que a *causa sui* ocupa um lugar à parte no conjunto dos próprios da substância, segundo Gueroult.

Mas se Gueroult considera que o conceito de *causa sui* na *Ética* mantém o mesmo estatuto que lhe fora concedido no *Breve Tratado*, Chauí, por sua vez, afirma que no *De Deo* o sentido e o escopo de tal conceito são ampliados, enunciando assim não mais uma propriedade, mas sim o princípio da filosofia (CHAUI, 1999, p. 790). A *Ética I* seria, portanto, um texto autossuficiente e cuja inteligibilidade depende inteiramente de si mesmo, um texto que se desenvolve completamente a partir da expansividade do conceito *causa sui* (OLIVA, 2015, p. 272).

Se, como demonstrará Espinosa, “nada há de contingente na Natureza” é porque a necessidade absoluta da causa de si é a da causa eficiente imanente que produz a essência e a existência de todas as coisas exatamente no mesmo sentido em que se autoproduz: sua ação produtora, sua espontaneidade afirmadora e sua inteligibilidade a constituem e se irradiam para toda a realidade. A *ratio* passa pelo interior da *causa* e a *causa*, pelo interior da *ratio*, e é por isso que, no correr da Parte I, os verbos *sequi*, *agere* e *explicare* possuem sentido lógico-matemático e ontológico. *Involvere*: a *ratio* matematiza a *causa*, que por isso deixa de ser sequência de acontecimentos temporais condicionados para tornar-se o princípio de inteligibilidade da ação. *Nisi existens non possit concipi*: a *causa* energiza a *ratio*, que por isso deixa de ser a relação imóvel entre dois termos dados para tornar-se o princípio de realidade de uma essência. Eis por que a *causa sui* é o princípio da filosofia. (CHAUI, 1999, p. 788).

16 Primeiro, nesse caso, não tem conotação temporal, mas é apenas uma função na lógica dedutiva.

A causa de si é o princípio lógico do conhecimento de uma essência e o princípio ontológico de sua realidade e, portanto, não pode ser considerada como simples propriedade do absoluto, sustenta Chauí. E embora a autora não use a expressão “constituir a essência”, podemos considerar que a maneira como ela concebe a *causa sui* é deveras mais essencial se comparada à interpretação feita por Gueroult acerca do mesmo ponto.

Para demonstrar a importância da primeira definição da *Ética 1*, Chauí propõe um exercício hipotético em que se retira do texto a definição de *causa sui*. O resultado dessa conjectura é imenso. A ausência da definição da causa de si ocasiona, para a autora, a impossibilidade da demonstração de diversas proposições ao longo do *De Deo*, restando por fim todas as proposições da *Ética* que são aceitas pela tradição e formam o “*corpus* da metafísica cartesiana”. Isto é, sem a *causa sui* a *Ética* perderia todo seu caráter subversivo e inovador (CHAUI, 1999, pp. 791-792).

Entretanto, mesmo concebendo-a de maneiras diferentes, ambos os intérpretes enfatizam a importância de EI, D1 na dedução ontológica e gnosiológica do *De Deo*. Há, porém, uma consequência extraída dessa constatação por Chauí que não é assinalada de imediato por Gueroult e é ela que nos importa aqui. Para Chauí estão intrinsecamente ligados o princípio da filosofia, a *causa sui* e a noção de *necessitas*. Pois uma vez que se retire do processo dedutivo, como fora feito hipoteticamente, a definição de causa de si, um dos efeitos inevitáveis é o retorno da chamada metafísica do possível para a obra. Ora, a *causa sui*, que como vimos é o mesmo que a causa eficiente imanente de todas as coisas, contém em si toda ontologia do necessário. Dito de outra maneira, o processo produtivo que se inicia com o conceito de causa de si é caracterizado pela necessidade absoluta das relações de causa e efeito, tanto ontológica,

quanto gnosiologicamente. “De uma causa dada, segue necessariamente um efeito; e, ao contrário, se nenhuma causa determinada for dada é impossível que siga um efeito” (ESPINOSA, 2015a, EI, AX 3, p.47). Dada a definição de *causa sui* segue-se dela a absoluta necessidade da natureza e a ausência de contingência.

Gueroult, por outro lado, considera que a causa de si torna possível a ciência de todos os próprios da substância, dentre os quais ele cita a liberdade, a eternidade, a infinitude e a indivisibilidade. A necessidade não é posta, na análise que o autor francês faz da primeira definição da *Ética*, como um próprio que se faz conhecer de imediato a partir da *causa sui*. É apenas posteriormente, ao tratar da definição de eternidade, que causa de si e necessidade se relacionam pela primeira vez. Contudo, mesmo nesse ponto o texto se mantém vago sobre os pormenores de tal relação e novamente a necessidade é omitida na descrição dos chamados próprios de Deus.¹⁷ Somente no final de seu livro *Spinoza: Dieu*, ao falar sobre EI, p33, o intérprete atribui categoricamente a qualidade de próprio de Deus à *necessitas*:

Necessário, impossível, possível e contingente são, portanto, conceitos de natureza muito diferente. A necessidade é um próprio de Deus, ela exprime algo de real. (GUEROULT, 1968, p. 368).

17 “Como a necessidade de produzir por si sua existência (*Eternidade*) é o que permite a Deus realizar plenamente sua ação segundo a disposição interna de sua natureza (*Liberdade*), isto é, afirmar absolutamente sua existência (*Infinitude*), infinitude e liberdade, necessidade e eternidade formam uma quadruplicidade indissolúvel fundada na *causa sui*. Por essa razão a liberdade e a eternidade, objetos das Definições 7 e 8, e também a infinitude tal qual concebida pelo Escólio 1 da Proposição 8, serão descritas de tal maneira que elas parecem não poder ser senão próprios de Deus ou de seu atributo.” (GUEROULT, 1968, p. 74-75).

Se a necessidade é um próprio da substância então ela, assim como todos os outros próprios, é conhecida a partir da *causa sui*. Portanto, ainda que partam de concepções diferentes acerca de como devemos entender a primeira definição da *Ética* e mesmo que suas análises se mostrem bastante diversas em consequências, tanto Chaui quanto Gueroult tiraram de suas deduções uma relação intrínseca entre causalidade e necessidade.

Por causa de si entende-se “aquilo cuja essência envolve existência, ou seja, aquilo cuja natureza não pode ser concebida senão existente” (ESPINOSA, 2015a, p.45, EI, D1). A *causa sui* é então a necessidade absoluta do existir pela própria essência da coisa. Ora, quando compreendemos que Deus, enquanto substância absolutamente infinita, é a realidade ontológica cuja essência envolve existência necessária, compreendemos também que toda a Natureza¹⁸ segue da necessidade da natureza de Deus, uma vez que “tudo que é, é em Deus, e nada sem Deus pode ser nem ser concebido” (ESPINOSA, 2015a, p.67, EI, P15).

A *necessitas* é, portanto, uma característica da Natureza como um todo; e determina tanto a produção ontológica das essências e existências das coisas quanto o conhecimento da realidade. E ainda que possamos debater certas questões conceituais, tais como se a necessidade é um próprio da substância, como sustenta Gueroult, ou se, como afirma Chaui, a substância não é sujeito de inerência de predicados (CHAU, 1999, p. 792), o fato é que há apenas um sentido possível da *necessitas* no *De Deo*, o qual é determinado diretamente pela definição de *causa sui* e sua identidade com a causa eficiente imanente das coisas. Toda ne-

18 Seja Natureza naturante, seja Natureza naturada.

cessidade da *Ética* é a necessidade da substância única e absolutamente infinita, cuja natureza não pode ser concebida senão existente e a partir da qual devem seguir infinitas coisas em infinitos modos. É somente dessa maneira, unívoca e precisa, que podemos entender o significado de todas as aparições do termo *necessitas* na *Ética* 1.

Passemos agora às considerações acerca do segundo aspecto deste trabalho, a ambivalência, ou equivocidade, de sentido presente na utilização do adjetivo ‘necessário’ e do advérbio ‘necessariamente’. No início deste texto falamos acerca das duas palavras separadamente. Agora, no entanto, a análise será feita de maneira conjunta, visto que não há nenhuma diferença conceitual relevante no uso dos dois termos, isto é, a ambivalência deles é similar.

Como vimos anteriormente, o escólio de EI, P33 afirma que uma coisa é dita necessária de duas maneiras distintas: ou em razão de sua essência, ou em razão de sua causa; e a existência de uma coisa segue necessariamente ou de sua própria essência, ou de uma determinada causa eficiente. Ora, a ontologia do *De Deo* demonstra que há apenas duas maneiras de ser: aquilo cuja essência envolve existência é causa de si, ou seja, a substância; e àquilo que é em outro, pelo qual também é concebido, ao que chamamos de modo ou afecção da substância.

Quando falamos da *necessitas* temos de compreender Deus, ou a natureza, enquanto absolutamente infinito, ou seja, o ser em que causa de si e causa eficiente imanente são uma só e a mesma coisa. Quando, porém, nos voltamos para a compreensão do que significa dizer que algo é necessário, temos de distinguir, de certa forma, a *causa sui* e a causa eficiente de todas as coisas, ou seja, analisar a natureza enquanto envolvendo as duas diferentes maneiras de ser supracitadas.

A unidade e a unicidade do real espinosano colocam em relevo a necessidade absoluta da natureza enquanto causa de si e, conjuntamente, causa de todas as coisas. Já a concepção de que há, na ontologia de Espinosa, duas maneiras de ser, uma própria da substância absolutamente infinita e outra própria dos modos finitos e infinitos em seu gênero, coloca em destaque a exigência de se especificar o que significa dizer que tanto Deus quanto suas afecções são necessários, uma vez que o ser necessário de um não equivale ao do outro.

Dada essa oposição entre substância e modo, podemos então conjecturar que é a causalidade o índice distintivo da ambivalência do ser necessário; pois ser necessário a partir da própria essência nada mais é do que ser causa de si. Há, portanto, diversas implicações lógicas e ontológicas que tornam imperativa a compreensão precisa do termo.

O ser necessário da substância é equivalente à necessidade absoluta da natureza divina, pois como vimos anteriormente a *necessitas* indica algo que é próprio do ser absolutamente infinito. O absoluto, diz Chauí, “significa, em seu sentido primeiro não ser formado a partir de outro, não ser pensado a partir de outro e não ser resultado da reunião de outros” (CHAUI, 1999, p.788). Ora, dizer que Deus é o ser absolutamente infinito não é senão dizer que Ele é causa de si, concebido por si e que nada existe fora d’Ele. E, portanto, temos no conceito de substância a articulação ou identidade dos princípios ontológico e gnosiológico tanto da Natureza naturante quanto da Natureza naturada. O ser necessário de Deus é ser absolutamente necessário, é a própria necessidade da natureza, pois é causa de si e causa de todas as coisas, é identidade entre essência, existência e potência infinitamente absolutas, é unidade da Natureza naturante e Natureza naturada e, portanto, existência e ação absolutamente livres.

Como podemos ver em EI, D7, necessário e livre não se opõem na substância, pelo contrário, são idênticos, visto que da necessidade absoluta da causa de si seguem a existência e ação livres. Deus é causa de si e, portanto, não age contingentemente, uma vez que a contingência não existe senão enquanto um erro do conhecimento humano. Da mesma maneira, Deus não é determinado por uma causa externa, pois não há exterioridade com relação a Ele. Deus age porque de uma essência absoluta seguem necessariamente infinitas coisas em infinitos modos. Ser livre é, portanto, ser necessário em razão de sua própria essência. Em suma, necessidade absoluta e liberdade são termos equivalentes.

Contudo, se necessidade e liberdade são conceitos não excluídos na filosofia de Espinosa, ser necessário nem sempre quer dizer ser livre. Aqui nos deparamos com uma importante consequência da distinção fundamental entre a substância e suas afecções, que é explicitada posteriormente no escólio de EI, p33. Com efeito, não se pode dizer, nos termos da *Ética 1*, que os modos são coisas livres e, ao mesmo tempo, não se pode negar que sejam necessárias. As afecções são, ao contrário da substância, necessariamente coagidas, pois sua existência e sua operação¹⁹ são determinadas por outro. Com isso temos que o principal traço distintivo entre liberdade e coação não é o ser necessário, mas sim, respectivamente, ser *in se & per se concipitur* (ESPINOSA, 2015a, EI, D3, p.45) e ser *in alio per quod etiam concipitur* (ESPINOSA, 2015a, EI, D5, p.45). Ora, é justamente isso que distingue o que Espinosa chama de Natureza naturante e Natureza naturada, a primeira sendo Deus enquanto causa livre e a segunda tudo aquilo que segue da necessidade da natureza de Deus.

19 “A distinção entre *agere* e *operare* funda-se na distinção entre o que é necessário por essência e o que é necessário pela causa(...)” (CHAUI, 1999, p. 885).

Assim sendo, por Natureza naturante entende-se o que é necessário a partir de sua essência, i.e., livre. E por Natureza naturada aquilo que é necessário em razão de uma causa eficiente que não a própria essência, i.e., coagido.

A distinção fundamental entre as duas maneiras de ser demonstra que mesmo a Natureza sendo, em termos absolutos, una e indivisível, ela ainda comporta dessemelhança entre substância e modos. *Ex sola suae naturae necessitate* (ao falar do que é livre) e *ex necessitate divinae naturae* (ao falar do que é coagido) demonstram ambas, como podemos ver pelo uso da preposição latina *ex*, a origem única de toda necessidade e, ao mesmo tempo, indicam a incomensurabilidade entre Deus e suas afecções que é fundada na distinção dos conceitos de *causa sui* e causa eficiente imanente. Entretanto, se não há transitividade, como afirma Espinosa, como podemos então pensar essa ‘separação’?

Chaui argumenta que os modos infinitos e finitos se relacionam com a substância na medida em que ambos são expressões da natureza dos atributos:

A articulação necessária entre a produção dos modos e a *causa sui*, afirmada na proposição 1, p25, significa que: 1) a substância absolutamente infinita é a causa eficiente imanente da essência e da existência de um modo e, sendo causa eficiente substancial é, por essência, logicamente anterior aos modos, isto é, eles dependem dela para ser, existir e ser concebidos; 2) a substância absolutamente infinita é a razão da essência e existência dos modos, isto é, a causalidade eficiente imanente é também a relação lógica de implicação entre um princípio e sua consequência, o que garante a inteligibilidade dos modos como afecções dos atributos divinos; 3) sendo causa eficiente imanente e razão das essências e existências dos modos, a substância absolutamente infinita e eles são de natureza diversa (*in se, in alio*); 4) sendo *causa sui* e absolutamente infinita, anterior logicamente às suas afecções e causa

absoluta dos modos, a substância é incomensurável a eles como o princípio e a consequência, a causa e o efeito, o incondicionado e o condicionado; 5) porém, não sendo causa eficiente transitiva e sim causa eficiente imanente, a substância absolutamente infinita é inseparável de seus modos, que a exprimem de maneira certa e determinada porque neles ‘se exprimem os atributos de Deus de maneira certa e determinada’ e é pela expressividade que os modos são comensuráveis ao absoluto; 6) um modo é *efeito* imanente da substância absolutamente infinita (a Natureza Naturante é, por sua potência, imanente à Natureza Naturada) e um efeito imanente na substância (a Natureza Naturada é, por sua essência, imanente à Natureza Naturante). (CHAUI, 1999, p. 930).

Há, portanto, certa incomensurabilidade lógica²⁰ entre a substância e a afecção, uma vez que a primeira é causa e a segunda é efeito. No entanto, a ausência de transitividade entre as maneiras de ser expõe a comensurabilidade entre Deus e seus modos através da expressividade. Enquanto expressões certas e determinadas da substância, os modos são necessários a partir de sua causa, qual seja, a própria essência absolutamente infinita da substância. Já a substância é essencialmente necessária, pois é *causa sui*. As afecções são necessárias em razão da essência da substância, e não de sua própria essência.²¹

Gueroult também trabalha com a comensurabilidade e incomensurabilidade das coisas com relação a Deus para explicar de qual maneira substância e modos diferem e de qual maneira eles se combinam. Assim como Chauí, o comentador francês também evidencia que em termos de essência e existência, Deus e suas afecções são incomensuráveis tanto

20 Poderíamos ainda acrescentar: ontológica e gnosiológica.

21 Portanto, dentro do escopo deste trabalho não cabe diferenciar os modos infinitos e finitos dado que o único índice de diferença das maneiras de ser necessário é a causalidade. Expressar é não ter necessidade por si, mas por outro.

quanto uma causa é incomensurável com seus efeitos. E apesar de não falar explicitamente em expressão, Gueroult também demonstra que a relação de comensurabilidade, que faz com que substância e modos não sejam completamente separados, se dá através dos atributos divinos.

É nesse contexto que devemos compreender a diferenciação entre o ser necessário da substância e o ser necessário dos modos. A ontologia do necessário comporta a mesma dicotomia entre o que é comum a Deus e suas afecções e aquilo que não o é. A *necessitas* perpassa toda a dinâmica constitutiva do real, uma vez que ela é a origem e o elemento regulador de todas as relações lógicas, ontológicas e gnosiológicas da Natureza. Já o *necessarius* contempla o que há de incomensurável entre Natureza naturante e Natureza naturada, cujo fundamento principal repousa sobre a distinção entre aquilo que é causa de si e aquilo cuja essência e existência são produzidas a partir de uma causa eficiente imanente. Portanto, ao falarmos de *necessitas* temos de ter clara sua univocidade, ou seja, ela é *da* substância, a qual é necessária a partir de sua essência e por nada é coagida, e ela é *nos* modos, os quais são necessários em razão de sua causa eficiente imanente, Deus.

NECESSITY AND NECESSARY IN *ETHICS I*

ABSTRACT: This text intends to analyse and comprehend the sense of the notion of necessity elaborated by Spinoza in *Ethics I*. Although this notion is not explicitly defined, it spreads through all the argumentative path of *De Deo* and therefore its comprehension is essential to a good understanding not only of the first part, but of *Ethics* as whole. For this purpose, we sought to demonstrate via the distinction between *Natura naturans* and *Natura naturata* the unequivocal sense of the noun ‘necessity’ as well as the equivocal sense of the adjective ‘necessary’.

KEY WORDS: Spinoza, *De Deo*, necessity, necessary, univocal, equivocal.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

CHAUÍ, M. (1999). *A Nervura do Real: imanência e liberdade em Espinosa. vol. 1*. São Paulo: Companhia das Letras.

ESPINOSA, B. (2012). *Breve Tratado de Deus, do homem e do seu bem-estar*. Belo Horizonte: Autêntica Editora.

_____. (2015a). *Ética*. São Paulo: Edusp.

_____. (2015b). *Princípios da Filosofia Cartesiana e Pensamentos Metafísicos*. Belo Horizonte: Autêntica Editora.

GUEROULT, M. (1968). *Spinoza, Dieu : Éthique, 1*. Paris: Aubier.

MACHEREY, P. (1997). *Introduction à l’Éthique de Spinoza: La première partie, la nature des choses*. Paris: Presses Universitaires de France.

OLIVA, L.C. (2015). “Causalidade e necessidade na ontologia de Espinosa” in: *Revista Discurso*, São Paulo, v. 45 n° 2, p. 247-272.

AS NATUREZAS SIMPLES E A METAFÍSICA CARTESIANA:
UMA CRÍTICA A JEAN-LUC MARION¹

William de Jesus Teixeira,
Graduado, Universidade de Brasília, Brasília, Brasil
william.unb@hotmail.com

RESUMO: O objetivo desse artigo é analisar e questionar a opinião de Jean-Luc Marion acerca da relação entre a doutrina das naturezas simples e a metafísica cartesiana. Em primeiro lugar, apontaremos alguns problemas com o método estruturalista empregado por Marion. A seguir, mostraremos a impossibilidade de se converter noções epistemológicas (naturezas simples) em noções ontológicas (*cogito*). Por fim, sugerimos que o método empregado por Descartes na conversão das naturezas simples em sua metafísica das *Meditações* foi o introspectivismo ou disciplina da interioridade tomada emprestada de Agostinho. Esta constatação reforça nossa convicção sobre a recusa da interpretação estruturalista da obra de Descartes.

PALAVRAS-CHAVE: Descartes; J. L. Marion; Estruturalismo; Naturezas simples; Metafísica; *Cogito*.

1 As questões que pretendo discutir nesse artigo consistem no aprofundamento de uma tese apresentada, mas não examinada em grande detalhe em TEIXEIRA (2017, p. 301-303).

Nas *Regras para a direção do espírito*, a Regra XII (DESCARTES, 1996, [AT 10²]), diferentemente das outras regras, ocupa-se exclusivamente com questões epistemológicas e, por isso, as discussões metodológicas que vinham sendo desenvolvidas até então cedem seu lugar a um contexto mais ‘cognitivo’. De fato, pela mudança do foco de suas preocupações, não é difícil perceber que Descartes está se movendo agora em um contexto eminentemente epistemológico³. Nessa ‘segunda parte’ das *Regras*⁴, Descartes enfatiza que o conhecimento deve começar com o que ele chama de ‘natureza simples’. As ‘naturezas simples’ são aquelas noções cognitivas que não podem ser analisadas (simples) e que nós podemos conceber de maneira direta e intuitiva (natureza). Em outras palavras, natureza simples é o objeto do conhecimento, na medida em que se apresenta como um ente indecomponível ao intelecto. Descartes sintetiza a temática e o objeto da Regra XII nas seguintes

2 ‘AT’ refere-se à edição DESCARTES, René. *Oeuvres de Descartes*. (publiées par Charles Adam & Paul Tannery, II vol.). Paris: Vrin, 1996. O número arábico após ‘AT’ indica o volume.

3 Mais precisamente, a preocupação principal de Descartes na Regra XII é explicar como ocorre o conhecimento por meio da percepção sensorial. Por essa razão, é necessário distinguir os elementos envolvidos nessa questão, e Descartes o faz nos seguintes termos: “Ao lidar com o conhecimento das coisas, apenas dois fatores precisam ser considerados: nós mesmos, sujeitos do conhecimento, e as coisas que nós conhecemos. Com relação a nós mesmos, há quatro faculdades que nós podemos usar para conhecer, a saber, o entendimento, a imaginação, a percepção sensorial e a memória. Apenas o entendimento é capaz de apreender a verdade; todavia, ele precisa ser auxiliado pela imaginação, pelos sentidos e pela memória [...]. No que diz respeito às coisas conhecidas, é suficiente fazer três perguntas: (1) o quê nos é prontamente apresentado?, (2) como podemos conhecer uma coisa por meio de outra? e, finalmente, (3) quais conclusões podem ser estabelecidas a partir de cada uma dessas? Acredito que essa lista está completa e não omite nada do que pode cair sob as faculdades humanas” (DESCARTES, 1996, [AT 10], p. 411).

4 A primeira parte das *Regras* compreende as regras I a XI, devotadas à discussão de questões científico-metodológicas.

palavras: “Não tratando aqui de coisas senão enquanto são percebidas pelo entendimento, chamamos [naturezas] ‘simples’ só aquelas cujo conhecimento é tão claro e distinto que o entendimento não as pode dividir em várias outras conhecidas mais distintamente [...]” (DESCARTES, 1996 [AT 10], p. 418).

Na sequência de suas observações sobre as naturezas simples, os objetos primeiros da cognição, Descartes as distingue em três categorias: naturezas simples intelectuais, naturezas simples materiais e naturezas simples comuns. As naturezas simples intelectuais são aquelas apreendidas pelo entendimento por meio exclusivamente de sua ‘luz ingênita’, tais como a ideia que temos do conhecimento, da dúvida, da ignorância, da volição. Por outro lado, as naturezas simples puramente materiais são aquelas cuja representação requer alguma contribuição da imaginação e da sensação por serem propriedades dos corpos, tais como a ideia da extensão, a figura, o movimento. Por fim, as naturezas simples comuns ou ‘noções comuns’ são subdivididas em dois grupos. Primeiro, há aquelas que se aplicam às naturezas simples independentemente do fato de serem elas intelectuais ou materiais, tal como a existência, a unidade, a duração, etc.; conseqüentemente, essas naturezas são designadas ‘reais’; segundo, há aquelas que permitem que as outras naturezas simples sejam conectadas em virtude de serem ‘noções comuns’; estas incluem o fato de que dois termos que são iguais entre si devem ser iguais a um terceiro termo. Por isso, essas naturezas são rotuladas de ‘lógicas’ (Cf. DESCARTES, 1996, [AT 10], p. 419).

Apesar do caráter indiscutivelmente científico-metodológico-epistemológico das *Regras*, Jean-Luc Marion acredita encontrar nelas, particularmente na Regra XII, sumariamente apresentada acima, as bases da metafísica cartesiana. De acordo com ele, o único elemento de que

as *Regras* careciam para resultar na metafísica madura das *Meditações* era a colocação das naturezas simples em ‘ordem’. Em sua avaliação, “com a doutrina das naturezas simples, as *Regras* já estão equipadas com todos os elementos requeridos para articular a primeira proposição metafísica”; por isso, continua seu argumento, “a transição para a metafísica não depende de nenhum novo elemento ou conceito, mas meramente da necessidade de conectá-las – e essa necessidade, por sua vez, depende de *ordem* [sic]” (MARION, 1992, p. 119). Com efeito, a noção de ‘ordem’ para esse comentador é um fator tão importante que seu emprego puro e simples teria conduzido já nas *Regras* à metafísica cartesiana. Em outras palavras, a presença de ‘ordem’ por si só teria permitido a transformação do tratado científico em um tratado metafísico.

Mais precisamente, na visão de Marion, a introdução do fator ‘ordem’ teria permitido a Descartes conectar e unificar as naturezas simples intelectuais ‘duvidar/pensar’ com a natureza simples comum ‘existir’, do que resultaria a primeira verdade metafísica encontrada nas *Meditações*, o *cogito*. Por isso, ele afirma que “[...] as *Regras* contêm os elementos da metafísica (as naturezas simples intelectuais), mas não sua ordenação (seu alinhamento necessário com as naturezas simples comuns) [...]” (MARION, 1992, p. 119). Portanto, a descoberta do *cogito* não requer nenhuma outra coisa senão o ordenamento correto das naturezas simples que as estrutura: ‘pensar/duvidar’ e ‘existir’. Com base nisso, insiste Marion, “o que está faltando [nas *Regras*] é simplesmente a capacidade de estabelecer a ordem necessária entre as naturezas simples que constituem o *Cogito*” (MARION, 1992, p. 119). Essa tese, enfaticamente defendida por Marion, é ampliada e aplicada às *Meditações* como um todo: “Com efeito, as *Meditações* podem ser entendidas como um arranjo paradigmático de grupos de naturezas simples necessariamente

conectadas” (MARION, 1992, p. 134). Dessa maneira, percebe-se que Marion não enxerga o aparecimento de nenhum novo elemento que possa ter alterado fundamentalmente o pensamento de Descartes no intervalo de cerca de 12 anos que separa as *Regras* das *Meditações*. Portanto, para Marion, o Descartes das *Regras* é essencialmente o mesmo Descartes das *Meditações*, com o acréscimo de ‘ordem’.

Marion está totalmente correto em sua análise ao enfatizar o forte paralelismo que há entre as naturezas simples e as propriedades do *cogito*. De acordo com ele, a natureza simples intelectual

[...] *cognitio* (conhecimento) nas *Regras* torna-se *cogitatio* (pensamento) na Segunda Meditação, com um adicional eco na lista do termo *intelligens* (que entende). *Dubium* (duvidoso) torna-se *dubitans* (que duvida); *ignorantia* (ignorância) provavelmente corresponde a *affirmans/negans* (que afirma e nega); *voluntatis actio* (ação da vontade) aparece como os dois modos dessa ação, *volens/nolens* (querendo e não querendo) (MARION, 1995, p. 126).

Após mapear essas ‘origens’ do *cogito* na Regra XII, Marion afirma que será somente nas *Meditações*, todavia, que Descartes empregará pela primeira vez a ‘ordem das razões’⁵, o que terá como resultado o argumento do *cogito*. Não obstante, isto não o impede de concluir que “a essência da *res cogitans* é definida em termos idênticos à lista das naturezas simples intelectuais” (MARION, 1995, p. 126-7). De novo, o elemento decisivo para tal transformação repousa, na avaliação de Marion, sobre a ‘ordem’, fator que depende exclusivamente da estrutura e da dinâmica interna do texto, não requerendo, portanto, o influxo de nenhuma variável extrínseca para sua determinação.

5 Referência óbvia à obra clássica de Martial Guéroult, *Descartes selon l'ordre des raisons*.

Embora pareça uma promissora aplicação da metodologia de Guérout à interpretação da filosofia de Descartes, consideramos tratar-se de uma análise problemática. Com efeito, realizando um leitura estruturalista⁶, Marion aceita sem discussão e não considera que seja uma questão problemática o fato de que as noções epistemológicas da Regra XII possam ser convertidas em uma noção ontológica sem que nenhum elemento adicional lhes seja acrescentado, exceto ‘ordem’ ou um certo encadeamento lógico, a ‘ordem das razões’. Ao contrário, parece razoável questionar como noções epistemológicas possam, pura e simplesmente, dar origem a uma noção ontológica, tal como é o *cogito*. Ao aplicar o método estruturalista de Guérout, Marion considera encontrar no interior do próprio texto o princípio através do qual Descartes pôde converter as naturezas simples (noções cognitivas) na substância pensante (noção ontológica). Desse modo, como é característico da análise estruturalista proposta por Guérout para a leitura das *Meditações* de Descartes⁷, Marion ignora certos elementos e fatores que consideramos essenciais para explicar o processo de transformação das naturezas simples na metafísica cartesiana. Com efeito, na visão desses célebres comentadores da obra de Descartes, apenas a estrutura interna do texto

6 É importante frisar que a atribuição do adjetivo ‘estruturalista’ a Marion deve-se, antes de tudo e em primeiro lugar, à aplicação que ele faz da metodologia guéroutiana às obras de Descartes em discussão nesse artigo do que propriamente ao caráter intrínseco da atividade filosófica de Marion em geral.

7 Trata-se das “conclusões anti-históricas de Guérout acerca do método de interpretar [a filosofia de] Descartes” (MENN, 1998, p. 12). Com efeito, o estruturalismo se recusa a pensar o discurso a não ser no interior do espaço que ele mesmo constituiu e se recusa a se aproximar de uma filosofia a partir de uma outra. Por isso, o estruturalismo considera cada filosofia como uma nova edição do real e não postula nenhuma realidade comum que a preceda, a partir da qual seja possível julgá-la em sua adequação ou em seus limites.

deve ser tomada em consideração. Assim, na esteira de Guérout, Marion acredita que “a precisa restituição da ordem permitirá fixar de modo não menos preciso a significação profunda da doutrina e revelará aspectos amiúde ignorados” (GUÉROULT, 1953, p. 13)⁸.

O projeto estruturalista, em que pese a importância que lhe atribuem os dois eminentes comentadores mencionados, parece originar-se em uma crença ingênua nas palavras de Descartes, quando este, provavelmente em um esforço para tentar dissimular a influência que outros autores poderiam ter desempenhado em suas reflexões, além de sua ânsia em fazer de sua filosofia um ‘marco zero’ do pensamento ocidental, afirma que, para que o valor e originalidade de sua obra pudessem ser vislumbrados, bastaria que uma cuidadosa atenção fosse dada apenas à ordem e à concatenação de seus argumentos. Trata-se do ‘método dos geômetras’ anunciado por Descartes logo no resumo das *Meditações*: “Vi-me obrigado a seguir uma ordem semelhante àquela que seguem os geômetras, a saber, adiantar todas as coisas das quais depende a proposição que se busca, antes de concluir algo dela” (DESCARTES, 1996, [AT 7], p. 13).

Entretanto, o método estruturalista parece ser completamente insuficiente para uma análise bem fundamentada e coerente de qualquer

8 Ainda segundo Guérout, no que concerne ao método de se abordar um texto filosófico, “o historiador dispõe, a esse respeito [para explicar o texto], de duas técnicas: a crítica propriamente dita e a análise de estruturas. A crítica – problema das fontes, das variações, das evoluções – foi amplamente exercida a propósito de Descartes: todos conhecem os notáveis trabalhos de Gilson, Gouhier, Laporte. A análise das estruturas, ao contrário, não foi tentada o bastante” (GUÉROULT, 1953, p. 9). Por isso, continua ele mais adiante, [...] “é preciso antes de tudo pôr a nu essa *ordem das razões* que, aos olhos de Descartes, é a condição *sine qua non* do valor de sua doutrina” (GUÉROULT, 1953, p. 12).

obra filosófica. Seu valor talvez consista em seu uso no treinamento de novos leitores-filósofos, ainda ignorantes da maioria das grandes obras e dos principais autores da tradição do pensamento ocidental. Em se tratando de seu uso por filósofos profissionais, traz como uma de suas consequências principais a negação de uma das mais prementes características do fazer filosófico: sua natureza dialógica, intertextual, em suma, sua natureza de empreitada coletiva e intersubjetiva. Desse modo, tende-se a silenciar o debate nem sempre deliberado, mas sempre frutífero e instigante, entre algumas das mentes mais brilhantes da humanidade. Por essas razões, a filosofia não parece ter muito a ganhar com o emprego do método estruturalista na análise das obras filosóficas e dos sistemas de pensamento.

Além do problema metodológico, uma grave inconsistência que encontramos na análise de Marion diz respeito ao fato de que, como apontamos acima, as naturezas simples, em sua condição de noções eminentemente epistêmicas, não poderem ser convertidas, através de um mero processo de ‘ordenamento’, de um simples encadeamento lógico, em verdadeiras substâncias, em realidades ontológicas, tal como a *res cogitans*⁹. O próprio Marion faz questão de lembrar, citando as palavras de Descartes, que tanto a noção de ‘natureza’, quanto a noção de ‘simples’ referem-se exclusivamente ao aspecto cognitivo e de modo algum ontológico daquilo que é conhecido (MARION, 1992, pp. 115-116). Não se trata, portanto, da essência das coisas, nem dos constituintes últimos da realidade. Descartes é bastante criterioso ao chamar nossa atenção

9 A própria palavra latina *res* indica claramente que, nesse momento, o discurso se eleva à esfera metafísica, ou seja, o discurso não porta mais apenas sobre a representação intelectual das coisas por meio de naturezas simples.

para a manifesta distinção que há entre a abordagem epistemológica e a abordagem ontológica: “Na ordem de nosso conhecimento, as coisas singulares devem ser consideradas de um modo diverso do que se falássemos das mesmas como realmente existem” (DESCARTES, 1996, [AT 10], p. 418). Portanto, a ‘natureza simples’ é uma noção empregada por Descartes para analisar os fenômenos perceptivos desde uma perspectiva epistemológica [*in ordine ad cognitionem nostram*]. Desse modo, as *Regras* estabelecem uma nítida separação entre o âmbito epistêmico-cognitivo e o metafísico-ontológico, uma vez que seu escopo de discursividade não se estende à essência ou *ousia* das coisas [*prout res singulae revera existunt*] (DESCARTES, 1996, [AT 10], p. 418).

Além disso, se nos fosse permitido analisar a questão de uma maneira anacrônica, talvez também pudéssemos argumentar contra Marion que nas *Regras* todas as naturezas simples se encontram no nível daquilo que Descartes vai designar posteriormente de ‘modo’. O modo representa as modificações ou alterações ocorridas em um ‘substrato ontológico-substancial’, o qual Descartes denominará de ‘atributo’, ou seja, o modo é uma espécie de variação do atributo (DESCARTES, 1996, [AT 8, art. 56], p. 26). Assim, o modo pressupõe a existência prévia do atributo (DESCARTES, 1996, [AT 8A, art. 53], p. 25). Nas *Regras* as naturezas simples, enquanto noções epistemológicas, estariam todas em uma mesma condição ‘horizontal’ de modos, isto é, não há nenhuma distinção ‘hierárquica’ entre elas, precisamente porque não há nenhuma noção ontológico-metafísica que as subordine a si. Um tal processo de subordinação introduziria uma relação ‘vertical’ entre os modos (noções subordinadas) e o atributo (noção subordinante). O atributo, por sua vez, indica propriamente a essência ou natureza da substância, o ‘substrato-ontológico’ (DESCARTES, 1996, [AT 8A, art. 53], p. 25). De fato, a realidade

primordial da substância reside em seu atributo, já que “Descartes reduz a substância a seu atributo essencial [...]” (ALQUIÉ, 1950, p. 6). É o atributo, pois, que responde pela realidade ontológica da substância: sem ele, a substância se torna incognoscível ou inexistente; sem a substância o atributo se torna modo ou, mais exatamente, natureza simples. Sem ambos, como é caso nas *Regras*, a possibilidade de se introduzir um discurso metafísico fica descartada.

Por conseguinte, no discurso exclusivamente epistemológico da Regra XII não se encontra nem a noção de atributo, nem de substância, pois estas remetem ao âmbito ontológico. Ora, na Regra XII Descartes não está preocupado com os fundamentos ou elementos constitutivos da realidade, mas muito simplesmente com a maneira pela qual ocorre a percepção e a cognição. Assim, nesse nível de análise, a discussão acerca das naturezas simples, noções cognitivas, é suficiente para os propósitos epistemológicos de Descartes. Consequentemente, nesse estágio de sua reflexão, a colocação das naturezas simples em ordem não habilitaria Descartes a postular a mente como substância e seu correspondente atributo (pensamento), pois estes são, senão lógica, ao menos ontologicamente anteriores às naturezas simples/modos e não, ao contrário do que pensa Marion, uma consequência direta e imediata da colocação em ordem das naturezas simples. Em outras palavras, o substrato ontológico-substancial, isto é, o ‘atributo’ – representante da natureza ou essência (*ousia*) da substância – deve existir antes que sejam postulados seus modos, uma vez que estes subsistem nele (*in esse*) e são determinados por ele. Apenas assim a investigação poderia atingir um nível plenamente metafísico, já que se estará, finalmente, abordando a realidade essencial das coisas e não apenas a maneira como o sujeito as percebe e as representa. Essa discussão metafísica só será plenamente realizada

nas *Meditações*. Em suma, o que a ‘virada metafísica’ cartesiana requer é efetivamente um sujeito de inerência, isto é, um substrato ontológico-substancial que suporte em si as naturezas simples/modos. Esse resultado não poderia de maneira alguma ser alcançado pela pura e simples colocação das naturezas simples na ordem adequada, pois esse procedimento diria respeito apenas a uma mecânica interna das naturezas simples, não alterando, portanto, a natureza essencial das mesmas.

Nossa recusa da interpretação de Marion acerca do papel das naturezas simples na constituição da metafísica cartesiana não vai, entretanto, nos levar a endossar a opinião de Alquié, segundo a qual “as *Regras* não contêm qualquer traço de metafísica. Ao contrário, a incerteza que permanece nelas sobre a natureza da mente e a sua tendência a assumir todas as verdades sobre o mesmo programa indicam que nessa época estamos ainda no estágio de um pensamento puramente científico[...]” (ALQUIÉ, 1950, p. 78). Embora não pretendamos negar o propósito eminentemente metodológico-científico das *Regras*, acreditamos, por outro lado, que se houvesse uma completa incompatibilidade ou uma barreira intransponível entre a doutrina das naturezas simples das *Regras* e a noção do *cogito*, essa doutrina deveria ter sido abandonada à medida em que a reflexão de Descartes se deslocasse para o plano metafísico. Entretanto, não é isso que vemos nas *Meditações*, como demonstra Marion através do paralelismo entre as naturezas simples e as propriedades do *cogito*, apresentado acima. Por essa razão, devemos agora concordar com a tese de Marion, segundo a qual “no mínimo, temos que admitir que, se as *Regras* não expõem de fato uma metafísica cartesiana, elas não obstante articulam os conceitos fundamentais de uma tal metafísica e atribuem a eles uma importância primária” (MARION, 1992, p. 118). Mais precisamente, diríamos que as *Regras* contêm os elementos lógicos-conceituais, isto é,

as naturezas simples, elementos a partir dos quais a metafísica cartesiana será claramente articulada, mas não o elemento metodológico, o qual permitirá a dedução do substrato ontológico-substancial. Naturalmente, o elemento metodológico ausente não é a ‘ordem’, como pretende a interpretação estruturalista-guéroultiana de Marion.

Como fica claro a partir das observações anteriores, concordamos com a tese de Marion segundo a qual a doutrina das naturezas simples representa a base constituinte da noção de *cogito*. Para nós, este é um fato inquestionável. Entretanto, por outro lado, discordamos da opinião geral de Marion, pois ela não oferece nenhuma explicação para o processo de hierarquização e subordinação das naturezas simples ao substrato ontológico-substancial representado pelo pensamento-*cogito*. Isto talvez fique mais claro na seguinte passagem do texto do comentarista francês: “[...] os itens apresentados na Regra XII como uma lista de conceitos sem qualquer organização interna ou implicações ontológicas reaparecerão na *Segunda Meditação* como um desdobramento das propriedades da *cogitatio* (pensamento) precisamente porque, a partir desse ponto, o pensamento tem o *status* de uma coisa ou *res*” (MARION, 1992, p. 126). Como se vê, Marion não explica como as naturezas simples intelectuais podem ser convertidas na *cogitatio* (pensamento) da *Segunda Meditação*, isto é, como elas adquirem um estatuto ontológico. Em particular, ele não explica como a natureza simples intelectual *cognitio* passa de uma noção epistemológica a uma noção ontológica (*cogitatio* ou *cogito*), a qual vai, doravante, ser responsável por hierarquizar e subordinar as restantes naturezas simples intelectuais, dentre as quais ela anteriormente se encontrava numa posição ‘horizontal’, ou seja, em estado de igualdade, *inter pares*._

Apesar de todos os comentários que temos feito contra a análise

de Marion, talvez possamos aceitar sua tese sob a condição de que a colocação em ordem das naturezas simples que resultariam no *cogito* teria sido sugerida a Descartes a partir do momento em que ele, durante sua estadia e estudos na Holanda, após abandonar o projeto das *Regras* inconcluso, encontrou um argumento semelhante em Agostinho, tal como o que se encontra na *Cidade de Deus* ou no *Sobre o livre-arbítrio*, acerca da relação entre o ‘errar/enganar-se’ e o ‘existir’¹⁰. Na *Cidade de Deus*, há o sugestivo trecho: “E se me engano? Se, de fato, me engano, existo, pois quem não existe de modo algum pode enganar-se e, por isso, existo, se me engano. Então, visto que existo se me engano, de que maneira me engano que eu exista, quando é certo que eu existo, se me engano?” (AGOSTINHO, 2019a [*De Civitate Dei*, XI, 26]). Embora Agostinho não esteja raciocinando por meio da noção de natureza simples, partindo do ponto de vista cartesiano e na esteira da análise de Marion, nada nos impediria de afirmar que aquilo que o bispo de Hipona faz ao construir seu argumento é ‘ordenar’ ou encadear logicamente a natureza simples

10 Embora Janowski (2000) apresente uma extensa lista de pontos em comum entre os pensamentos de Descartes e Agostinho, dentre todos os elementos que poderiam ser apresentados como estabelecendo uma conexão entre ambos os autores, aquele que, sem dúvida, mais nos impressiona ainda hoje e que já havia impressionado os próprios contemporâneos de Descartes é sem dúvida o célebre ‘*je pense, donc je suis*’. Mersenne, após a leitura do *Discurso do Método* (1637), ou seja, antes mesmo que as *Meditações* fossem publicadas (1641), chama-lhe a atenção a respeito da semelhança de seu argumento com o de Santo Agostinho, o não menos conhecido ‘*si enim fallor, sum*’. A seguir, em suas objeções às *Meditações*, é a vez de Arnauld, um seguidor de Agostinho, dizer a Descartes que, “aqui, em primeiro lugar, sobrevém-me a admiração [pelo fato de esse] homem ilustríssimo ter estabelecido como princípio de toda sua filosofia o mesmo que estabeleceu Santo Agostinho, homem de grande inteligência” (DESCARTES, 1996, [AT 7], p. 197). Arnauld evidentemente está se referindo ao argumento do *cogito*. Enquanto Mersenne tem em mente uma passagem do *De Civitate Dei*, Arnauld, por sua vez, cita uma outra passagem que se encontra no *De Libero Arbitrio*. Trata-se das passagens que são discutidas na sequência.

intelectual ‘enganar-se’ (*fallor*) e a natureza simples comum real ‘existir’ (*sum*); de forma muito análoga a Descartes, Agostinho está condicionando a certeza da existência do indivíduo à possibilidade de ele enganar-se, um ato intelectual; esse procedimento realizado por Agostinho é extremamente semelhante ao que Marion argumenta que Descartes fez ao colocar em ordem a natureza simples intelectual ‘duvidar’ (*dubito*) e a natureza simples comum real ‘existir’ (*sum*). No *Sobre o livre-arbítrio*, constatamos que a temática relativa ao *cogito* de Descartes era bastante frequente na obra de Agostinho: “[...] Em primeiro lugar, diz ele a seu interlocutor Alípio, para que comecemos das questões mais manifestas, eu te pergunto se tu existes. Talvez tu receies que nessa indagação te enganes, visto que, de qualquer maneira, se não existisses, poderias totalmente te enganar?” (AGOSTINHO, 2019b [*De libero arbitrio*, II, 3]). Além de buscar uma certeza que permita fundamentar suas discussões ulteriores, tal como o faz Descartes nas *Meditações*, nessa passagem, mais uma vez, vemos a colocação da natureza simples intelectual ‘enganar-se’ em conexão com a natureza simples comum real ‘existir’. Assim, também em Agostinho, podemos argumentar, é por meio da colocação em ordem das naturezas simples que se alcança uma primeira certeza fundamental. Nas palavras de Taylor: “Para provar que nós conhecemos alguma coisa, Agostinho realiza o decisivo movimento proto-cartesiano: ele mostra a seu interlocutor que ele não pode duvidar de sua própria existência, visto que ‘se tu não existisses, seria impossível que tu fosses enganado’” (TAYLOR, 1989, p. 132).

Se nosso argumento acima estiver correto, estão teremos eloquentes elementos para recusar a opinião de Marion, segundo a qual “a transição para a metafísica não depende de nenhum novo elemento ou conceito, mas meramente da necessidade de conectá-las [as naturezas

simples] – e essa necessidade, por sua vez, depende de *ordem*” (MARION, 1992, p. 119). Em nosso entendimento, a constituição do argumento do *cogito* não depende única e exclusivamente da ordenação das naturezas simples, mas antes da ordenação das naturezas simples em conformidade com um padrão de argumento bastante comum na obra de Agostinho¹¹. De um modo mais geral, também a leitura estruturalista das *Meditações* fica seriamente comprometida, pois a influência que julgamos decisiva de Agostinho¹² na concepção da metafísica cartesiana derrubaria a possibilidade de uma ‘auto-suficiência explicativa do texto’, tal como defendido por Guérout. Ao contrário, acreditamos ser imprescindível, para uma melhor compreensão da filosofia cartesiana, que certas variáveis extratextuais sejam levadas em consideração, ou seja, deve-se tomar em consideração o cenário intelectual-cultural no qual esse autor se movia e no qual construiu sua obra.

É por essa razão que nossa hipótese para explicar o rearranjo das naturezas simples no *cogito*, indo na contramão da interpretação estruturalista veiculada por Marion, radica-se fortemente em dois elementos extratextuais referentes ao contexto intelectual-cultural no qual Descartes estava inserido. Em primeiro lugar, trata-se de considerar o projeto de ruptura com o hilemorfismo escolástico-aristotélico apresentado nas

11 Gilson (1961, p. 41-2) indica seis passagens nas obras de Agostinho em que ele invoca o argumento do *cogito*.

12 Descartes foi provavelmente levado a ler as obras de Agostinho devido ao contexto intelectual francês no século XVII, o qual era fortemente agostiniano. A respeito disso, Menn (1998, p. 6) nos informa que “não havia na França ninguém que rivalizasse com Agostinho em prestígio. Ele era parte indelével do cenário intelectual no qual os pensadores do século XVII definiam-se”. Embora Menn não os cite, dois ótimos exemplos do fato descrito são Arnauld e Malebranche, que não por acaso também aderiram ao cartesianismo, precisamente por entendê-lo como uma filosofia agostiniana.

Meditações por meio da tese do dualismo corpo–alma. Daí resultariam os substratos ontológicos–substanciais ou atributos *res cogitans* e *res extensa*, os quais seriam responsáveis por hierarquizar e subordinar as naturezas simples restantes, convertidas, então, em modos. Em segundo lugar – mas de modo algum menos importante –, de fundamental importância para esse processo de constituição da metafísica de Descartes é o método introspectivo que ele tomou emprestado do pensamento de Agostinho. Com efeito, em nossa visão, o sucesso do projeto metafísico cartesiano só será alcançado com o emprego da disciplina da interioridade agostiniana. A disciplina da interioridade, também conhecida como método da introspecção, *inspectio mentis*, nas palavras de Janowski (2000), é empregada ostensivamente nas *Meditações*. Sob o disfarce da distinção real entre alma e corpo – subterfúgio empregado para evitar retaliações das Autoridades Oficiais, as mesmas que condenaram Galileu – Descartes, na verdade, empreende de forma radical nas *Meditações* a ruptura com o hilemorfismo escolástico. É, pois, a disciplina da interioridade que lhe permitirá conceber a distinção real entre a ‘alma–pensamento–forma’ e o ‘corpo–extensão–matéria’. Dessa ‘operação agostiniana’ que Descartes realiza na doutrina hilemórfica escolástico–aristotélica provirá o substrato ontológico–substancial que acomodará as naturezas simples apresentadas na Regra XII e que resultará nas noções de *res cogitans* e *res extensa*. Por serem de fundamental importância, essas questões serão abordadas em outros artigos.

THE SIMPLE NATURES AND CARTESIAN METAPHYSICS: A CRITIQUE OF JEAN-LUC MARION

ABSTRACT: The aim of this paper is to analyze and to challenge Jean-Luc Marion's thesis about the relation between the doctrine of simple natures and Cartesian metaphysics. First, we shall point out some problems with the structuralist method used by Marion. Next, we will show that it is impossible to turn epistemological notions (simple natures) into ontological ones (*cogito*). Finally, we will suggest that the method employed by Descartes to turn the simple natures into the metaphysics of the *Meditations* was the introspective method or discipline of interiority borrowed from Saint Augustine. This claim will reinforce our denial of the structuralist interpretation of Descartes' philosophy.

KEYWORDS: Descartes; J. L. Marion; Structuralism; Simple natures; Metaphysics; *Cogito*.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AGOSTINHO, S. (2019a). *De civitate Dei*. Disponível em: <<http://www.augustinus.it/latino/>>. Acesso em: 27/03/2019.

_____. (2019b). *De libero arbitrio*. Disponível em: <<http://www.augustinus.it/latino/>>. Acesso em: 18/03/2019.

ALQUIÉ, F. (1950). *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*. Paris: Presse Universitaire de France.

GILSON, E. (1961). *The christian philosophy of saint Augustine*. London: Gollancz.

GUEROULT, M. (1953). *Descartes selon l'ordre des raisons*. Paris: Aubier.

JANOWSKI, Z. (2000). *Index Augustino-Cartésien: Textes et Commentaire*. Paris: Vrin.

- MARION, J.L. (1992). Cartesian metaphysics and the role of simple natures. In: COTTINGHAM, J. (Ed). *Cambridge Companion to Descartes*, pp. 115-139. Cambridge: Cambridge University Press.
- MENN, S. (1998). *Descartes and Augustine*. Cambridge: Cambridge University Press.
- TAYLOR, C. (1989). *Sources of the self: the making of the modern identity*. Cambridge: CUP.
- TEIXEIRA, W. (2017). The Metaphysics of Augustine and the foundation of the Cartesian science. *Cadernos Espinosanos*. São Paulo: n. 37, jul-dez 2017, pp. 291.

LEIBNIZ LEITOR DE ANSELMO:
UM CASO EXEMPLAR DE *DESLIZE FILOSÓFICO*¹

Eliakim Ferreira Oliveira,
Graduando, Universidade de São Paulo, São Paulo, Brasil
eliakim.oliveiras@gmail.com

RESUMO: O artigo procura apresentar as modificações do clássico argumento da existência de Deus feitas por Leibniz nos textos *Novos ensaios sobre o entendimento humano* e *Meditações sobre o Conhecimento, a Verdade e as Ideias*. Defende-se que já há em Leibniz uma leitura “ontologizante” de Anselmo, cuja razão bem pode ser a apropriação cartesiana do argumento. O plano de fundo dessa discussão é a maneira como os filósofos, quando leem outros, na medida em que possuem suas próprias agendas filosóficas, cometem, intencionalmente ou não, o que se chama, neste artigo, de “deslize filosófico”.

PALAVRAS-CHAVE: Anselmo, Leibniz, Descartes, clássico argumento da existência de Deus, abordagens em história da filosofia.

1 Este artigo pode ser incluído na série de nossas reflexões sobre os modos como se pode ler um texto filosófico, aquilo que no artigo “*Uma reflexão sobre a história da filosofia a partir da historiografia da filosofia medieval*”, publicado no n. 8 da revista *Primeiros Escritos*, chamamos de “métodos de leitura da história da filosofia” (OLIVEIRA, 2017, p. 10). No presente artigo, procuramos entender a leitura da história da filosofia tendo como foco a leitura que um filósofo faz sobre outro, de modo a notar aquilo que chamamos de *deslize de leitura*, isto é, a leitura *enviesada* sobre um filósofo ou segundo pressupostos filosóficos que não são os dele.

I. INTRODUÇÃO: FILÓSOFO E HISTORIADOR, A LEITURA DA LEITURA

No prefácio a *A Filosofia Medieval* (1993), Alain de Libera escreve, de passagem, que o “filósofo é menos exigente que o historiador das técnicas ou das mentalidades” (LIBERA, 2004, p. 7). A leitura de um filósofo sobre outro carrega pretensões ou agendas filosóficas. Não é que o historiador não tenha também suas pretensões. Pautando-nos em Kurt Flasch, defendemos que “nosso saber histórico sempre se desenvolve em um contexto moderno”, o qual tem também “sua consciência histórica” (FLASCH, 1994, p. 6). Parece, no entanto, que o filósofo não necessariamente deva colocar como fim último de sua leitura a exposição, digamos, *ipsis litteris* do pensamento daquele filósofo que ele se pôs a ler. Isso não quer dizer que o filósofo pretenda, de partida, uma leitura infiel, uma violência à letra alheia, ou pretenda promover aquela “triagem sem escrúpulos”, imputada por Lebrun em *Kant e o fim da metafísica* (1970), que o filósofo operaria “entre os conceitos de seus predecessores, ou a interpretação anacrônica que ele lhes dá” (LEBRUN, 1993, p. 12). É que a fidelidade do filósofo parece ser maior em relação a suas pretensões filosóficas. Em outras palavras, o filósofo, na maioria das vezes, não pretende redigir uma história da filosofia. Tendo feito a leitura que fez, aquela que hoje consideráramos distante dos pressupostos do autor lido, é possível levantar a hipótese de que o filósofo, enquanto leitor, porque preso a seus próprios pressupostos, acreditou ter trazido a lume a melhor leitura do filósofo, que é aquela que, do ponto de vista do *filósofo-leitor*, explicita os erros ou a insuficiência da empreitada do filósofo lido. É nesse sentido que as pretensões filosóficas determinam, inclusive, o que o filósofo considera historicamente relevante. De Libera comentava, a propósito, em *Pensar na Idade Média* (1991): “A história da filosofia não é unanimemente aceita como uma necessidade filosófica, e muitos filó-

sofos são os primeiros a denunciar como “historicista” toda tentativa de diálogo com o passado” (LIBERA, 1999, p. 27)².

É necessário, no entanto, explorar o sentido desse “diálogo com o passado”. Não é o caso de afirmar que ao historiador cabe, exclusivamente, um diálogo com o passado, enquanto restaria ao filósofo manter-se em guarda frente a um presente perpétuo. Dificilmente um filósofo formula uma tese sem se posicionar historicamente. A pretensa *leitura* do mundo, que é, nesta formulação tautológica, a presuntiva leitura filosófica daquilo que se põe à leitura filosófica, condiciona-se, na maioria das vezes, a um confronto de leituras. A certa altura, um filósofo, sabe-se lá por que, põe-se a ler outro. Sabemos pouco de suas intenções íntimas, embora, após uma “sobre-leitura” que julgamos ser fiel a suas intenções filosóficas, quase sempre tenhamos acesso (ou acreditemos ter) aos conceitos pelos quais um filósofo orienta sua leitura sobre outro. Caso notável é quando, no livro I da *Metafísica* (988a15–25), Aristóteles afirma que aqueles que o precederam buscaram a *arkhé*, o princípio, e que todos se serviram das causas. Nenhum, no entanto, do ponto de vista de Aristóteles, desenvolveu, como o filósofo disse ter feito na *Física*, uma “doutrina geral das causas”, a que as doutrinas dos filósofos predecessores foram reduzidas:

2 Alain de Libera dá ênfase, no entanto, a um estudioso que é vítima de uma dupla exclusão – o filósofo e o historiador rejeitam o estudioso de filosofia medieval e da Idade Média, o *medievalista*: “consumada essa dupla exclusão, apenas resta ao medievalista, nem filósofo nem historiador, mas ‘erudito’, perseverar na instituição onde tem seu lugar – a universidade” (LIBERA, 1999, p. 27). Sobre a historiografia da filosofia medieval, ver também: LIBERA, 1992; LIBERA, 1993, sobretudo a “Introdução”; ESTÊVÃO, 2011; PAIVA, 2012; OLIVEIRA, 2017.

De modo conciso e sumário examinamos os filósofos que discorreram sobre os princípios e a verdade, e o modo como o fizeram. Desse exame extraímos as seguintes conclusões: nenhum dos que trataram do princípio e da causa falou de outras causas além das que distinguimos nos livros da *Física*, mas todos, de certo modo, parecem ter acenado justamente a elas, ainda que de maneira confusa (ARISTÓTELES, 2002, p. 39).

Justamente no texto fundador daquilo que Guérout certa vez chamou de “historiografia filosófica antiga” (GUÉROULT, 1956, p. 64), estamos diante de uma leitura em que um filósofo como que reduz outros a suas intenções (ou projeto, agenda, objetivo, etc.) filosóficas. No caso de Aristóteles, todo o passado da filosofia é interpretado – o próprio Guérout faz notar – “em função de seu sistema das causas e da passagem da potência ao ato” (GUÉROULT, 1956, p. 64).

Na “historiografia aristotélica”, bem pode haver o que vamos chamar de *deslize*. Não um deslize como sendo um descuido. Um deslize como sendo (na falta de uma expressão melhor) uma *leitura enviesada*, que muitas vezes não é feita *na letra* do filósofo e/ou a partir de seus próprios pressupostos. E assim a leitura que consideramos enviesada bem pode ser feita porque, como dissemos, os pressupostos do filósofo-leitor quase nunca são os do filósofo lido.

Poderíamos sugerir que, no intuito de ler um filósofo *ele mesmo*, explicitá-lo, expô-lo, reconstruí-lo em sua materialidade, lê-lo no interior de seu “sistema”, de sua “doutrina”, de seus “pressupostos”, em suma, à luz de sua própria *filosofia*, não poderíamos, em princípio, partir da leitura de *outro* filósofo sobre o filósofo que, enquanto historiadores, pretendemos compreender. Seria este, então, um primeiro cuidado, uma *propedêutica* à «leitura fiel»: para não cometer um deslize (*deslize* agora no

sentido de descuido de leitura), não é recomendável orientar-se pelos *deslizes filosóficos* de outros. Isso até que parece fácil, não?

Nem tanto. É que há *deslize filosófico* que “pega”. Um desses deslizes é a referência ao “argumento ontológico de Anselmo”, ou, o que redundava no mesmo, a afirmação de que, dentre as várias formulações de um “argumento ontológico”, uma delas é a de Anselmo de Cantuária, o autor do *Proslogion* (1078). Vejamos um exemplo de texto que se refere ao “argumento ontológico de Anselmo” e que passa ao largo do fato de Anselmo nunca ter se referido, em seu texto, a um “argumento ontológico”, qualificação, aliás, que bem pode encerrar problemas – como veremos – se lermos ao pé da letra o que Anselmo escreveu. Um ilustre filósofo americano chamado David Lewis escreveu no artigo *Anselm and Actuality* (1970):

O argumento ontológico notoriamente surgiu em inúmeras versões. Vamos limitar nossa atenção a um dos argumentos que podem, com alguma plausibilidade, ser extraído do Capítulo II do *Proslogion* – não o único, mas o que considero ser tanto o mais simples quanto o mais sólido (LEWIS, 1970, p. 176).

Qual o problema de se chamar o argumento de Anselmo de “ontológico”? Em primeiro lugar, essa qualificação já foi feita no interior de um sistema de filosofia que, não só não era o de Anselmo, como considera impossível um argumento como o do bispo de Cantuária. Com efeito, Kant afirma, na *Crítica da Razão Pura* (1787), que há apenas “três tipos de prova da existência de Deus” (B 618): “a primeira prova é a *físico-teológica*, a segunda é a *cosmológica*, a terceira é a *ontológica*” (B 619), todas impossíveis na medida em que, do ponto de vista kantiano, as categorias do entendimento não podem referir-se ao *incondicionado* a que

essas provas procuram chegar. Em segundo lugar, chamar o argumento de “ontológico”, isto é, argumento que, de algum modo, refere-se ao *ser*³, deve-se ao fato de que, do ponto de vista kantiano, o “conceito de um ser absolutamente necessário é um conceito puro da razão” (B 620), de que se infere “uma existência absolutamente necessária” (*ibidem*).

Não pretendemos propor aqui a “melhor” leitura do argumento de Anselmo. Muitos já fizeram excelentes leituras do *Proslogion* (Cf. BARTH, 2000 [1935]; LEWIS, 1970). Também não é nosso objetivo pôr à prova a leitura de Kant, de Lewis ou dos demais autores que citaremos. No entanto, queremos mostrar que, ao menos nessa leitura “ontologizante” do argumento de Anselmo, parece haver *deslizes*, intencionais ou não, desde a primeira leitura.

3 Ainda que David Lewis passe ao largo dos motivos implícitos ou das razões históricas de se chamar “ontológico” o argumento de Anselmo, a maneira como ele formula o argumento parece manter-se fiel ao texto de Anselmo, sem confundir, como veremos, a indeterminação de *aliquid* (“algo”) com a tradução para *ens, esse* ou termos de mesma esfera semântica, isto é, termos que remetem ao “ser” ou a uma “natureza” (*natura*). Vejamos a formulação de Lewis:

“Our argument is as follows:

Premise 1. Whatever exists in the understanding can be conceived to exist in reality.

Premise 2. Whatever exists in the understanding would be greater if it existed in reality than if it did not.

Premise 3. Something exists in the understanding, than which nothing greater can be conceived.

Conclusion. Something exists in reality, than which nothing greater can be conceived” (LEWIS, 1970, p. 176).

Note que Lewis toma cuidado ao usar termos que indicam indeterminação ou indefinição: *whatever* (“o que quer que”), *something* (“algo”).

II. AS “MUITAS ARGUMENTAÇÕES” E O “ARGUMENTO ÚNICO”, DESLIZES EM SÉRIE

O argumento de Anselmo no *Proslogion* parte de uma compreensão fornecida pela fé daquilo que chamamos ‘Deus’. É nesse sentido que nomeia o *Proslogion*, no proêmio, como “*Fides quaerens intellectum*” (ANSELMUS, 1984, p. 94), isto é, e literalmente, “a fé em busca do intelecto”, ou “a fé buscando apoiar-se na razão” (ANSELMO, 1988b, p. 98). O filósofo parte, nesse sentido, de um *nome* para Deus que seja, previamente, objeto de fé, para, no exame de seu significado, demonstrar a existência de Deus. Com efeito, para chegar-se a esse nome, torna-se necessário, no primeiro capítulo, uma “*excitatio mentis ad contemplandum deum*” (ANSELMUS, 1984, p. 96), isto é, um despertar à contemplação de Deus, possível apenas, enquanto uma *contemplação*, por um afastamento das *coisas sensíveis*:

Entra [homem] no esconderijo da tua mente (*cubiculum mentis tuae*), aparta-te de tudo, exceto de Deus e daquilo que pode levar-te a ele, e, fechada a porta, procura-o. Abre a ele todo o teu coração e diz-lhe: “Quero teu rosto; busco com ardor teu rosto, ó Senhor” (ANSELMO, 1988b, p. 99).

E assim, no segundo capítulo, Anselmo apresenta seu argumento com uma conjunção conclusiva: “*ergo*”, isto é, “logo”, tendo em vista o que foi dito no proêmio e sobretudo no capítulo primeiro, é possível apresentar o argumento. Se o leitor não se ativer, portanto, a *essa* chave de leitura e tomar o argumento simplesmente pelo seu valor de face, ele torna-se menos compreensível. Na sequência, se assim o leitor procede, Anselmo pode, então, tirar uma série de conclusões que continuam a ser razoáveis na medida em que se respeita o procedimento de leitura preconizado no proêmio e no primeiro capítulo. É por meio dessa leitura que poderemos acreditar em Deus como “aquilo em que acreditamos”

(“*hoc es quod credimus*” [ANSELMUS,1984, p. 101]), e aí vem o cerne do argumento, o nome pelo qual entendemos Deus: “*Cremos*⁴, pois, com firmeza, que tu és algo do qual não se pode pensar nada maior”⁵ (*Credimus te esse aliquid quo nihil maius cogitari possit* [ANSELMUS,1984, p. 101]). Note que Anselmo não se refere a uma “coisa” nem a um “ser”. Pelo nome ‘Deus’ entendemos algo indeterminado, de que não podemos pensar senão pela negativa. Do nome ‘Deus’ não temos uma *definição*, mas cremos apenas que é algo do qual *não se pode* pensar nada maior. É possível entender esse recuo para a indeterminação justamente pela intenção de Anselmo, explicitada no proêmio e no primeiro capítulo, de apresentar um argumento *a partir* da fé do leitor, pela qual não se pode dizer o que Deus é e na qual, portanto, não está em questão a determinação particular de uma ontologia. É por isso que essa fórmula funciona até para aquele que nega uma ontologia baseada na existência de Deus. Assim, mesmo o insipiente (aquele que “disse em seu coração: Deus não existe” [ANSELMO, 1988b, p. 102]), se respeita esse procedimento de leitura, meditará sobre esse nome (“algo do qual não se pode pensar

4 Itálico nosso.

5 Desse modo traduzimos a frase latina “*aliquid quo nihil maius cogitari possit*”. É preciso destacar, no entanto, a possibilidade de, nessa tradução, perder-se o sentido comparativo (“*maius*”, “maior do que”), contido no original, sem o qual o argumento não funcionaria. Nossa tradução pode ser literalmente interpretada como “algo a respeito do qual não se pode pensar nada maior”, que se distancia do sentido original. Uma solução interessante foi aquela a que José Rosa chegou na tradução para a Lusofonia Press: “alguma coisa maior do que a qual nada pode ser pensado” (ANSELMO, 2008, p. 12). O problema dessa tradução, além da perda da indeterminação própria do termo “*aliquid*” (que, aí, é traduzido por “alguma coisa”), é o fato de a frase, embora mais próxima do texto latino, ser demasiado incomum em português corrente, sobretudo no do Brasil. O que o leitor deve ter em mente, independentemente da tradução, é que ali Anselmo usa o comparativo irregular do adjetivo *magnus* (“grande”), de modo que o que se quer dizer é que nada maior que (*maius*) “*aliquid*” pode ser pensado.

nada maior”), e o compreenderá. Com efeito, se compreende o nome, ele se encontra em seu intelecto, “ainda que possa não compreender que existe realmente” (ANSELMO, 1988b, p. 102), porque ter a ideia de um objeto qualquer no intelecto e compreender que existe realmente são coisas diferentes. A obra que o pintor imagina não existe do mesmo modo que a obra executada. No entanto, e aí está a particularidade desse nome, “algo do qual não se pode pensar nada maior” não pode existir somente no intelecto, porque, se assim fosse, seria algo de que é possível pensar algo maior (isto é, algo que exista tanto no intelecto quanto na realidade). *Ergo*, “algo do qual não se pode pensar nada maior” existe tanto no intelecto quanto na realidade.

O que não dissemos até aqui é que Anselmo chama esse argumento de “único”. Assim nos diz no próêmio:

Comecei a pensar comigo mesmo se não seria possível encontrar um único argumento que, válido em si e por si, sem nenhum outro, permitisse demonstrar que Deus existe verdadeiramente e que ele é o bem supremo, não necessitando de coisa alguma, quando, ao contrário, todos os outros seres precisam dele para existirem e serem bons (ANSELMO, 1988b, p. 97).

A referência é a um texto anterior, o *Monologion* (1076), em que Anselmo procura, por meio de uma série de demonstrações, mostrar que Deus existe. Nesse procedimento, a matriz platônica de estrita observância agostiniana parece mais evidente: deve-se partir das coisas boas para mostrar que há algo sumamente bom sem o qual elas não seriam boas; identificar, assim, a suma bondade com a grandeza por si mesma; e concluir, dessa maneira, “de como há uma *natureza*⁶ pela qual existe

6 Itálico nosso.

tudo o que existe”, isto é, que “existe por si e é sumamente superior a todos os seres”⁷ (ANSELMO, 1988a, p.9). Porquanto há no *Monologion* um “entrelaçamento das muitas argumentações” (ANSELMO, 1988b, p. 97), Anselmo procura, no *Proslogion*, apresentar um “argumento único”. É interessante notar que o procedimento do *Monologion* é oposto ao do *Proslogion*: se o *Proslogion* parte da indeterminação do nome ‘Deus’ obtida pela fé, o *Monologion* parte da determinação: *Deus é o sumo bom*. É de se perguntar se, após apresentar o “entrelaçamento das muitas argumentações” no *Monologion*, Anselmo não teria notado que um argumento que parta de uma indeterminação do nome ‘Deus’ obtida *pela fé* de *qualquer* leitor é mais decisivo do que um argumento que já parte de uma noção de Deus contida em uma ontologia prévia, a qual já seria objeto de polêmica, por exemplo, para *o insipiente*. Não vamos determinar aqui se há ou não uma equivalência entre as “muitas argumentações” do *Monologion* e o “argumento único” do *Proslogion*. No entanto, assumir que sim ou que não exigiria uma explicitação e uma justificação: de que modo várias argumentações podem ser equivalentes a uma única?

O que nos interessa, no entanto, é o *deslize filosófico* que pode estar na base de assumir uma equivalência sem, previamente, explicitá-la e justificá-la. Poderíamos comentar a possibilidade desse deslize já no primeiro grande leitor do *Proslogion*: Gaunilo, monge de Marmoutier. Quando, no início do *Livro em favor de um insipiente*, Gaunilo substitui a indeterminação de *aliquid* pela determinação de *natura*⁸ no nome

7 «Quod sit quaedam natura, per quam est, quidquid est, et quae per se est, et est summum omnium quae sunt» (ANSELMUS, 1984, p. 15).

8 Assim escreve o bispo de Marmoutier no *Livro em favor de um insipiente*: “Para quem, por acaso, duvide ou negue que existe uma ‘natureza (*natura*) da qual não é possível pensar nada maior’, argumenta-se que...” (GAUNILLO, 1988, p. 123).

examinado por Anselmo, não estaria fazendo uma leitura do *Proslogion* na chave do *Monologion*? Não responderemos a essa questão. Deixaremos o suposto *deslize* de Gaunilo a título de hipótese. O que queremos mostrar é que esse aparente deslize se apresenta de maneira mais evidente na leitura de um autor do século XVII. Nos *Novos ensaios sobre o entendimento humano* (1701-1704), Leibniz faz uma referência ao argumento de Anselmo, equivalendo à noção de que “Deus é o maior”, como está no *Proslogion*, com ser “Deus o ser de uma grandeza e de uma perfeição suprema”, que atribui a Descartes e que muito se assemelha à formulação de um dos argumentos do *Monologion*. Vejamos a longa citação, que nos será útil para entender a maneira como Leibniz recebe o argumento de Anselmo e como o modifica:

Demonstrei amplamente alhures – nas atas de Leipzig, e nas *Memórias de Trévoux*– que a prova que o Sr. Descartes tirou de Anselmo, arcebispo de Cantuária, é muito bela e muito engenhosa. Este célebre arcebispo, que indiscutivelmente foi um dos homens mais capazes do seu tempo, afirma, não sem razão, haver encontrado um meio de provar a existência de Deus *a priori*, pela sua própria noção, sem recorrer aos efeitos. Aqui está, em resumo, a força do seu argumento: Deus é o maior, ou – como diz Descartes – o mais perfeito dos seres (êtres), ou então, é um ser (être) de uma grandeza e de uma perfeição suprema, que envolve todos os graus. Esta é a noção de Deus. Eis como a existência se conclui desta noção. Existir é algo mais do que não-existir, ou seja: a existência acrescenta um grau à grandeza ou à perfeição, e, como afirma o Sr. Descartes, a própria existência constitui uma perfeição. Logo, este grau de grandeza e de perfeição, que consiste na existência, está neste ser (être) supremo, todo grande, todo perfeito: pois de outra forma lhe faltaria algum grau, contrariamente à sua definição. Por conseguinte, este ser (être) supremo existe. Os Escolásticos, sem excetuar sequer o seu Doutor Angélico⁹, menosprezaram este ar-

9 Isto é, São Tomás de Aquino.

gumento, considerando-o um paralogismo. Nisto se equivocaram gravemente; e Descartes, que tinha estudado por muito tempo a filosofia escolástica no colégio dos jesuítas de La Flèche, teve muita razão em revalorizar este argumento. Não é um paralogismo, mas uma demonstração perfeita, que *supõe tacitamente* [itálico nosso] que esta ideia do ser (être) todo grande, ou todo perfeito, é possível e não implica nenhuma contradição [itálico nosso]. Já é alguma coisa que, por esta observação, se demonstra que, *supondo que Deus seja possível, ele existe*, o que constitui privilégio absoluto da divindade. Tem-se o direito de presumir a possibilidade de qualquer ser (être), e sobretudo a de Deus, até que alguém demonstre o contrário. Assim sendo, este argumento metafísico já fornece uma conclusão moral demonstrativa, segundo a qual, conforme o estado atual dos nossos conhecimentos, cumpre pensar que Deus existe, e agir de acordo (LEIBNIZ, 1996, p. 437-8)¹⁰.

Do ponto de vista leibniziano, são dois argumentos que se equivalem. Ambos “ontologizam” o texto de Anselmo, trocando a indeterminação de *aliquid* pela determinação de “ser”. O primeiro, mais próximo ao texto do *Proslogion*, pode ser assim formulado:

1. Deus é o maior dos seres.
2. A existência é uma grandeza.
3. Deus existe.

Argumento que, segundo Leibniz, equivale àquele atribuído a Descartes (e mais próximo à formulação do *Monologion*):

- 1'. Deus é o mais perfeito dos seres.
- 2'. A existência é uma perfeição.
- 3'. Deus existe.

Mas os argumentos de Descartes e de Anselmo têm, segundo

10 Cotejamos a tradução de Luiz João Baraúna (Coleção Os Pensadores) com a edição dos *Nouveaux essais* publicada sob os cuidados de Jacques Brunschwig, pela Editora Flammarion.

Leibniz, o defeito de não mostrarem que a ideia de Deus é possível. Na verdade, apenas supõem o conhecimento de sua possibilidade. A crítica mais dura recai, no entanto, sobre Descartes. Ambos partem de uma *noção de Deus* (as premissas (1) e (1') de cada argumento), mas Descartes parte da ideia de Deus que encontramos em nossa alma, uma ideia inata de Deus. O fato de encontrarmos essa ideia em nossa alma implicaria, para Descartes, segundo a interpretação de Leibniz, o conhecimento da possibilidade de Deus. Assim Leibniz comenta o argumento de Descartes: o argumento “supõe que existe em nós uma tal ideia, isto é, que Deus é possível” (LEIBNIZ, 1996, p. 438). Mas as razões pelas quais Descartes considera o conhecimento da possibilidade de Deus são, segundo Leibniz, enganosas, e aqui o filósofo retoma o argumento exposto no texto das *Meditações sobre o Conhecimento, a Verdade e as Ideias* (1684), a que Leibniz faz referência naquele trecho dos *Novos ensaios*. Citamos:

Pois o que alega o Sr. Descartes, isto é, que ao falar de Deus, sabemos o que dizemos e por conseguinte temos ideia dele, constitui um indício enganoso, visto que ao falar do movimento perpétuo mecânico, por exemplo, sabemos o que dizemos, e todavia este movimento constitui uma coisa impossível, da qual por conseguinte só podemos ter ideia na aparência (LEIBNIZ, 1996, p. 438).

Leibniz quer nos dizer que não é porque sabemos o que dizemos que aquilo que dizemos não encerra contradição. A inteligibilidade de uma proposição não é garantia do conhecimento de sua possibilidade. Argumento muito semelhante, a propósito, ao usado por Gaunilo, quando afirma o seguinte:

Se algo está na minha inteligência somente porque compreendo as palavras que o expressam, então não seria possível, também, afirmar o mesmo a respeito das coisas falsas ou absolutamente

inexistentes, isto é, que se encontram na minha inteligência, porque, ao ouvir alguém falar nelas, eu as compreenderia? O raciocínio parece-me válido, se, porém, já tenho a certeza de que “aquilo do qual não se pode pensar nada maior” existe no meu pensamento não da maneira com que é possível existir, também, as coisas falsas ou duvidosas (GAUNILLO, 1988, p. 124).

Note que ambos afirmam, aparentemente desconsiderando o procedimento que precede o segundo capítulo do *Proslogion* (e, nesse sentido, passando ao largo da particularidade do nome “algo do qual não se pode pensar nada maior”), que não é porque compreendemos uma frase que ela é verdadeira. Mas note também que, no comentário de Leibniz, mesmo que, como um chumbo espalhado, também acerte Anselmo, o alvo é, sobretudo, Descartes. Embora Leibniz aparentemente estabeleça uma relação de equivalência entre os argumentos de Anselmo (tanto do *Monologion* quanto do *Proslogion*), a crítica mais dura no que toca à insuficiência da mera inteligibilidade de uma definição recai sobre Descartes. Há, supostamente, uma agenda filosófica leibniziana que o leva a posicionar-se historicamente diante do tradicional argumento da prova da existência de Deus, mas que tem por alvo um *contemporâneo* seu. Isso é notório se nos pusermos a ler o texto a que Leibniz faz referência naquele excerto dos *Novos ensaios*. Nas *Meditações sobre o Conhecimento, a Verdade e as Ideias*, em que Leibniz expõe seus pressupostos filosóficos (de que se seguem conceitos típicos de debates filosóficos do século XVII [cf. BROWN, 1995]), não há nenhuma referência explícita a Anselmo, embora uma leitura do argumento do bispo de Cantuária seja apresentada. O alvo, no entanto, é Descartes, mencionado do início ao fim do texto. Se a formulação do argumento de Anselmo é “torcida”, é porque Leibniz parece entender que já fora modificada por Descartes. E é essa modificação que aparentemente lhe interessa. Vejamos.

III. A CRÍTICA AO ARGUMENTO DE ANSELMO E DE DESCARTES NAS *MEDITAÇÕES SOBRE O CONHECIMENTO, A VERDADE E AS IDEIAS* DE LEIBNIZ

No primeiro parágrafo das *Meditações sobre o Conhecimento, a Verdade e as Ideias*, Leibniz introduz o *problema* sobre o qual o texto se debruçará, isto é, as diferenças e os critérios das ideias e dos conhecimentos, de modo a distinguir as ideias verdadeiras das falsas. O filósofo destaca que esse é um assunto em torno do qual houve importantes controvérsias e do qual nem Descartes tratou de modo satisfatório. Leibniz propõe, assim, já de saída, uma classificação dos tipos de conhecimento. Um conhecimento poderá ser ou *claro* ou *obscuro*; se *claro*, poderá ser ou *distinto* ou *confuso*; se *distinto*, ou *inadequado* ou *adequado* ou também *simbólico* ou *intuitivo*. Se for tanto *intuitivo* quanto *adequado*, poderá ser qualificado como um conhecimento “absolutamente perfeito”. O §2 do texto vai caracterizar cada um desses modos de conhecimento. É importante destacar, previamente, como Leibniz parece indicar uma relação intercambiante entre *conhecimento* e *noção*. Já no início do §2, para caracterizar o conhecimento *obscuro*, o filósofo começa, não à toa, caracterizando uma *noção obscura*. Por outro lado, se recorrermos aos *Novos ensaios sobre o entendimento humano*, veremos que Leibniz, ao comentar esse texto, se referirá não aos conhecimentos ou noções, mas às *ideias*. Assim nos diz, no §2 do capítulo XXIX do livro II, intitulado “As ideias claras e obscuras, distintas e confusas”: “Em um pequeno discurso sobre as ideias, verdadeiras ou falsas, claras ou obscuras, distintas ou confusas, discurso inserido nas atas de Leipzig em 1684, dei uma definição das *ideias claras (...)*” (LEIBNIZ, 1996, p. 235).

Leibniz fez a mesma classificação no §24 do *Discurso de metafísica* (1686). Lá, no entanto, ele destaca, no início do parágrafo, que há diferença entre conhecimentos e ideias, na medida em que a compreensão

da natureza destas depende da variedade daqueles¹¹, tese que é praticamente demonstrada no método de exposição das *Meditações*.

No §2, Leibniz afirma que, se a noção de uma coisa não for suficiente para que essa coisa seja reconhecida, a noção será obscura. Um exemplo é quando uma lembrança não é suficiente para reconhecermos algo que nos é apresentado e distingui-lo de um similar. Leibniz exemplifica com a lembrança de uma flor ou de um animal anteriormente visto e que não reconhecemos quando nos são apresentados. Vale dizer, no entanto, que não temos noções obscuras apenas de lembranças. Podemos ter uma noção obscura de um termo qualquer pouco explicado, como um termo “da Escola”, Leibniz escreve, a exemplo da “Enteléquia de Aristóteles, ou a causa”, enquanto relacionada à matéria, à forma, à causa eficiente e à finalidade. Se não possuímos nenhuma definição certa desses termos, temos deles apenas uma noção obscura. Disso se segue que qualquer proposição que seja constituída por uma noção obscura, também será obscura. Na sequência do texto, Leibniz já não falará de *noção*, mas de *conhecimento*, reforçando a relação intercambiante entre esses termos. Assim, se uma noção obscura é aquela que não basta para que a coisa representada seja reconhecida, um *conhecimento* será *claro* quando, pelo contrário, for suficiente para reconhecer a coisa representada.

Um conhecimento *claro*, por sua vez, pode ser de dois tipos: ou *confuso* ou *distinto*. O critério de diferenciação desses conhecimentos está na possibilidade de enumerar isoladamente o que Leibniz chama de *marcas* da coisa (cf. *Discurso de metafísica*, §24), de modo que é confuso quando não podemos enumerar isoladamente essas marcas. Mas que se-

11 “É preciso dizer algo acerca da variedade dos conhecimentos, a fim de melhor compreender a natureza das ideias” (LEIBNIZ, 2004, p. 15).

riam as marcas da coisa? É aquilo que permite *distinguir* a coisa de outras, esclarecer sua noção ou, como Leibniz escreve, “os requisitos nos quais sua noção pode ser resolvida” (LEIBNIZ, 2005, p. 19), isto é, aqueles pelos quais se pode chegar às partes simples que constituem a noção. (Na sequência, vamos entender melhor o que vem a ser essa “resolução da noção”, sobre a qual Leibniz escreve constantemente.) Exemplos de marcas são “cores, odores, sabores, e outros objetos próprios dos sentidos” (LEIBNIZ, 2005, p. 19) que podemos reconhecer de modo suficientemente claro e discernir uns dos outros. Mas aqui Leibniz faz uma distinção entre marcas que só podem ser reconhecidas pelo testemunho dos sentidos, não sendo enunciáveis, daquelas que são enunciáveis. Não podemos, por exemplo, explicar a um cego o que é o vermelho. E há coisas que não podemos explicar a outros a não ser conduzindo-os à presença da coisa, para que possam vê-la, cheirá-la, saboreá-la ou, ao menos, fazendo com que se lembrem de alguma percepção passada semelhante. E para isso é preciso que as noções dessas qualidades compostas possam ser *resolvidas*, isto é, *levadas às suas causas*. Se não podemos dar a razão do juízo sobre uma coisa, não temos uma *noção distinta* dela. Leibniz exemplifica citando os pintores e outros artistas que, embora conheçam bem o que é corretamente feito e o que é feito de modo defeituoso, não podem dar a razão de seu juízo; quando indagados, dizem sentir falta na coisa que desagrada de um “não-sei-o-quê”.

Uma *noção distinta* – Leibniz nos diz – será como aquela que os peritos têm do ouro, na medida em que podem distinguir esse metal de outros corpos semelhantes a partir das marcas e de “exames suficientes” (LEIBNIZ, 2005, p. 19). Temos noções distintas em geral sobre noções comuns a muitos sentidos, como de número, de grandeza, de figura, e também sobre afecções do ânimo, como a esperança, o medo.

Em suma, Leibniz destaca, temos noções distintas de tudo aquilo de que temos uma *definição nominal*, que é “a enumeração das marcas suficientes” (LEIBNIZ, 2005, p. 19). Mas há também um conhecimento distinto de uma noção indefinível. Nesse caso, a noção será primitiva ou marca de si mesma, isto é, será irresolúvel, entendida senão por si mesma, sem requisitos ou marcas componentes.

Não nos esqueçamos, todavia, de que uma noção distinta pode ser *adequada* ou *inadequada*. E isso nos leva de volta às noções compostas. Embora conheçamos de modo claro cada uma das marcas componentes, nas noções compostas, como o ouro, conhecemos de maneira confusa o peso, a cor, e outros marcas que o integram, tendo dele uma noção *inadequada*. Aqui, aparentemente caímos num problema. Leibniz nos disse, há pouco, que um perito possui do ouro uma noção distinta por enumerar as marcas suficientes que permitem distingui-lo de outros corpos semelhantes. Agora nos diz, todavia, que há no ouro certas marcas que resultam termos dele uma noção confusa e, portanto, inadequada. O problema é, então, que se pode ter um conhecimento distinto do ouro, enquanto perito, na medida em que certas marcas são suficientes para distingui-lo de outros corpos. Mas ainda existem no ouro certas marcas que só podemos conhecer confusamente (como peso e cor). Embora a noção do ouro seja uma noção que podemos distinguir de outras, ela é composta por noções que não são distintamente conhecidas. É nesse sentido que Leibniz nos diz que “(...) quando aquilo que entra em um conhecimento distinto é, a seu turno, distintamente conhecido, ou seja, quando a análise é conduzida até que se chegue ao fim, o conhecimento é *adequado*” (LEIBNIZ, 2005, p. 20).

Desse modo, no que toca a noções compostas, não basta que elas sejam distintas para serem um conhecimento adequado, mas é necessá-

rio também que as noções que as compõem sejam também conhecidas distintamente, e não de maneira confusa. Quais conhecimentos se enquadrariam na classe dos conhecimentos adequados? Leibniz não sabe se os homens poderiam dar um exemplo perfeito dessa classe de conhecimentos. Embora o conhecimento dos números se aproxime muito desses conhecimentos, em uma análise longa – e aqui acreditamos que Leibniz use o termo análise no mesmo sentido usado por Descartes¹² – não intuímos simultaneamente a natureza da coisa de uma só vez. Na verdade, em uma análise longa, no lugar das coisas, usamos sinais que acabamos por não explicar para abreviar o pensamento. Isso ocorre, por exemplo, quando pensamos em um quiliógono, ou seja, em um polígono de mil lados. Quando enunciamos esse sinal nem sempre consideramos todas as partes da noção, como a natureza do lado, da igualdade e do milhar. Em vez disso, apenas fazemos uso dessas palavras (“cujo sentido”, Leibniz nos diz, “aparece ao menos obscura e imperfeitamente ao espírito”) no lugar das ideias que deles temos, na medida em que nos lembramos de que temos a significação dessas palavras e julgamos que sua explicação não é necessária. Esse tipo de pensamento, em que uma palavra substitui uma ideia sem ser esclarecida, é um conhecimento *cego* ou *simbólico*, e é usado sobremaneira na Álgebra e na Aritmética. Nesse sentido, é um conhecimento comum às noções compostas, das quais não podemos *distinguir simultaneamente* todas as noções que as compõem. Se pudéssemos, por outro lado, distinguir simultaneamente as noções que compõem uma noção composta, poderíamos chamar o conhecimento

12 “A análise mostra o verdadeiro caminho pelo qual uma coisa foi metodicamente descoberta e revela como os efeitos dependem das causas; de sorte que, se o leitor quiser segui-la e lançar cuidadosamente os olhos sobre tudo o que contém, não entenderá menos perfeitamente a coisa assim demonstrada e não a tornará menos sua do que se ele próprio houvesse descoberto” (DESCARTES, 1996, p. 370).

de *intuitivo*. Das noções distintas primitivas não há outro conhecimento, aliás, senão o *intuitivo*.

E a partir daqui, do §3, Leibniz passa a tratar da relação entre esses conhecimentos e as ideias, seguindo o percurso estabelecido no *Discurso de metafísica*, o de que a compreensão da natureza das ideias depende da variedade de conhecimentos. O filósofo dirá que, “mesmo daquilo que nós conhecemos distintamente, não percebemos as ideias a não ser até onde usamos um conhecimento intuitivo” (LEIBNIZ, 2005, p. 21). Nesse sentido, as ideias parecem ser noções distintas primitivas das quais não se pode ter outro conhecimento senão o intuitivo. Desse modo, o problema ocorre quando, por meio de um conhecimento meramente cego ou simbólico, acreditamos ter percebido a ideia, isto é, nas palavras de Leibniz, “quando supomos falsamente que alguns termos que usamos já teriam sido por nós explicados” (LEIBNIZ, 2005, p. 21). E aqui Leibniz destaca o que antecipamos na parte II de nosso artigo: que não é equivalente o fato de entendermos aquilo de que falamos e termos uma ideia disso de que estamos falando. Mesmo que entendamos cada uma das palavras ou nos lembremos de tê-las entendido anteriormente, se não resolvermos as noções que constituem aquilo de que estamos falando, bem pode acontecer de não notarmos as contradições envolvidas nas noções compostas das quais estamos falando. Para isso, teríamos que resolver essas noções compostas, isto é, chegar às noções que as compõem, ter uma intuição dessas noções.

O argumento que levou Leibniz a “considerar isso mais distintamente”, como ele diz, foi o clássico argumento da prova da existência de Deus. Assim o filósofo expõe o argumento nas *Meditações*:

A existência segue-se da ideia de DEUS (ou do Ser absolutamente perfeito (*Entis perfectissimi*), ou do qual não se pode pensar nada maior). (Pois o Ser absolutamente perfeito envolve todas as perfeições, em cujo número também está a existência). Portanto, a existência pode ser predicada de DEUS (LEIBNIZ, 2005, p. 21).

O importante é a maneira como Leibniz lê esse argumento. Note que, aí, o filósofo novamente toma como equivalentes duas formulações aparentemente distintas do argumento da existência de Deus: o ‘Ser absolutamente perfeito’, mais próxima à formulação do *Monologion* e àquela atribuída a Descartes, e ‘o ser do qual não se pode pensar nada maior’, como no *Proslogion*, distanciando-se, ainda, nesse caso, de sua enunciação original, em que Anselmo não parte do “ser”, mas da indeterminação de “*aliquid*”. Mas Leibniz também não se preocupa em mostrar, no argumento de Anselmo, e a partir dos princípios e pressupostos da exposição do bispo de Cantuária, a insuficiência do argumento. Por outro lado, Leibniz lança mão de conceitos próprios a sua filosofia. Do ponto de vista leibniziano, o problema estará justamente em se predicar existência a partir de uma definição nominal, isto é, aquela que contém, como dito, apenas as marcas pelas quais uma coisa se distingue de outra. No argumento, antes de concluir que a existência é um predicado de Deus, deve-se concluir apenas que, se Deus é possível, segue-se que existe. Aqui já se prefigura a distinção, que Leibniz fará explicitamente no §4, entre definições nominais e definições reais, pelas quais o filósofo lê o clássico argumento da prova da existência de Deus. É que as conclusões não podem ser tiradas de definições antes de sabermos se elas são reais e, nesse sentido, se elas não envolvem nenhuma contradição. Isso porque, se a definição não for real, ela pode envolver contradições e, portanto, dela opostos podem ser concluídos simultaneamente. Para esclarecê-lo, Leibniz se mune do exemplo do “movimento mais rápido

possível”: podemos supor que certa roda gira com o máximo movimento possível; mas se o raio da roda for alongado, sua extremidade terá um movimento mais veloz que o de um prego na circunferência da roda. Portanto, o movimento dela não é o mais veloz possível, contrariando a hipótese. Mesmo assim – Leibniz destaca –, à primeira vista poderia parecer que temos uma ideia do movimento mais veloz, na medida em que entendemos o que dizemos e certamente não temos nenhuma ideia de coisas impossíveis. Mas aí está o problema: não é porque entendemos aquilo que dizemos que temos uma ideia disso ou um *conhecimento intuitivo*. Vemos, portanto, que o clássico argumento é submetido a uma definição de conhecimento particular à filosofia de Leibniz.

E disso se segue, então, a reinterpretação do argumento: não é suficiente pensarmos no Ser absolutamente perfeito para que possamos dizer que temos dele uma ideia; o conhecimento da possibilidade do Ser absolutamente perfeito deve ser ou mostrado ou suposto para que concluamos corretamente. Do ponto de vista leibniziano, o argumento não é, portanto, conclusivo.

Essa reinterpretação dá ocasião para Leibniz apresentar a diferença entre *definições nominais* e *definições reais* e a diferença entre *ideias verdadeiras* e *ideias falsas*. Enquanto as definições nominais contêm apenas as marcas pelas quais as coisas são distinguidas, as definições reais asseguram que uma coisa é possível. E aqui Leibniz faz, de novo, uma referência ao debate em voga no século XVII, em especial às teses de Hobbes. Assim nos diz:

E por esta razão se satisfaz Hobbes, que queria que as verdades fossem arbitrárias, porque dependeriam de definições nominais, não considerando que a realidade de uma definição não repousa no arbítrio e que não se pode unir quaisquer noções entre si. E

definições nominais tampouco são suficientes para uma ciência perfeita, *a não ser quando se assegura em outro lugar que a coisa definida é possível* [itálico nosso] (LEIBNIZ, 2005, p. 22).

Quanto à crítica de Leibniz a Hobbes no que toca à concepção de verdade, Viviane de Castilho Moreira escreveu o artigo “*Linguagem e verdade em Leibniz e Hobbes*”, e lá afirma que “os comentários de Leibniz às convicções de Hobbes sobre verdade se leem em manuscritos diversos, datados das mais variadas épocas” (MOREIRA, 2006, p. 48), e se revelam mais ou menos invariáveis: “aos olhos de Leibniz, Hobbes teria inferido, a partir de sua convicção quanto à natureza arbitrária das definições, que a verdade que se atribui a proposições” (MOREIRA, 2006, p. 48), uma vez demonstrada a partir dessas definições arbitrárias, também seria arbitrária, e nesse ponto reside a crítica de Leibniz, uma vez que, como ele define no §4 das *Meditações*, a ideia é “verdadeira quando a noção é possível”, isto é, quando ele é definida realmente, não dependendo, portanto do arbítrio de definições nominais, como quer Hobbes. Por outro lado, a ideia é falsa quando envolve contradição.

Mas como conhecemos a possibilidade de uma coisa? Há, segundo Leibniz, dois modos: ou *a priori* ou *a posteriori*. Se resolvermos a noção em seus requisitos ou em outras noções cuja possibilidade é conhecida e que nada têm de incompatível, teremos conhecido a possibilidade da coisa *a priori*: assim entenderemos a maneira pela qual a coisa é produzida. E disso resulta a utilidade do que Leibniz chama de *definições causais*, as quais estão envolvidas no conhecimento *a priori* da possibilidade de uma coisa. Mas quando conhecemos a possibilidade da coisa não pelo modo como ela foi produzida ou por definições causais, mas pelo simples fato de ela existir ou ter existido em ato, dizemos então que conhecemos a possibilidade *a posteriori* da coisa.

No caso do conhecimento da possibilidade *a priori*, Leibniz afirma que sempre se tem um conhecimento adequado, isto é, aquele em que a análise é conduzida até o fim e nenhuma contradição aparece, mostrando que a noção é certamente possível. Isso fica patente se levarmos em conta que, como dito, o conhecimento da possibilidade *a priori* envolve o conhecimento da maneira pela qual a coisa foi produzida e, desse modo, implica uma análise até o fim da cadeia causal que a produziu. Se envolve uma análise até o fim, não pode ser outro conhecimento senão o adequado. Mas aqui Leibniz se mostra cauteloso quanto à possibilidade de conduzirmos uma análise até aos primeiros possíveis ou às noções irresolúveis. Assim nos diz:

(...) se algum dia uma perfeita análise de noções poderia ser efetuada pelos homens, se poderiam reduzir seus pensamentos seja aos *primeiros possíveis* e às noções irresolúveis, seja (o que redundaria no mesmo) aos próprios Atributos de DEUS, a saber, às causas primeiras e à razão última das coisas, eis o que eu seguramente não ousaria determinar já (LEIBNIZ, 2005, p. 23).

É que na maior das vezes, nós nos contentamos com o conhecimento da possibilidade *a posteriori* das coisas, isto é, nos contentamos com termos aprendido a realidade de certas coisas pela experiência e, a partir dessa noção, compomos outras noções.

No §5, a partir do estabelecido, Leibniz volta a fazer uma crítica, agora implícita, a Descartes, notadamente ao método de apelar às ideias para concatenar o conhecimento, o que reforça a indicação de que a equivalência entre as formulações do argumento tem em vista, sobretudo, a filosofia de Descartes, cuja prova da existência de Deus parte de uma ideia inata. O problema desse método está, como Leibniz diz, no fato de que “não temos de imediato a ideia da coisa na qual somos cons-

cientes de estarmos pensando” (LEIBNIZ, 2005, p. 23), como no exemplo da velocidade máxima. Mesmo que partamos do princípio cartesiano de que “*tudo o que percebo clara e distintamente de uma certa coisa é verdade, ou dela enunciável*”, é comum que se julgue irrefletidamente e aquilo que parece claro e distinto seja, na verdade, obscuro e confuso. Deve-se levar em conta os critérios estabelecidos por Leibniz de clareza e distinção e também que se assegure a verdade das ideias, mostrando, como vimos, sua possibilidade. Além disso, Leibniz ressalta a importância da *forma do raciocínio*, isto é, para além dos critérios de diferenciação dos conhecimentos e do critério de verdade de uma ideia, é também preciso levar em consideração os critérios de verdade estabelecidos pela *Lógica comum*, como o critério de não admitir como certo nada que não tenha sido provado por uma experiência cuidadosa ou por uma demonstração sólida. E assim também é preciso levar em consideração os critérios de uma demonstração sólida, seja um silogismo ou qualquer argumento que seja concluído pela correção de sua forma. Nesse sentido, qualquer cálculo legítimo pode dar forma à argumentação. E assim não se deve descartar uma premissa necessária, e todas as premissas devem já ter sido anteriormente ou demonstradas ou ao menos assumidas a título de hipóteses, como Leibniz destacou quando discutiu o clássico argumento da existência de Deus: a premissa segundo a qual ‘Deus é um ser absolutamente perfeito e do qual não se pode pensar nada maior’ deve ou ser demonstrada ou assumida como uma hipótese, caso em que a conclusão também seria hipotética. Se todos esses critérios forem observados, evitaremos ideias enganadoras. Esses critérios que dizem respeito à forma do raciocínio são, segundo Leibniz, devidos ao Geômetra, e Pascal bem os definiu em seu livro o *Espírito Geométrico*. Destacamos o comentário de Leibniz ao texto de Pascal: “definir todos os termos, *por menos obscuros que sejam*, e comprovar todas as verdades, *por menos duvidosas que sejam*”

(LEIBNIZ, 2005, p. 24). É conforme a essa exigência que o raciocínio deve ser desenvolvido.

No §6, há uma última controvérsia da qual Leibniz tratará e cuja solução vai revelar, brevemente, sua concepção inatista das ideias, longamente discutida nos *Novos ensaios sobre o entendimento humano*, para citar uma obra. Essa controvérsia é sobre se vemos tudo em Deus ou se temos ideias próprias. O raciocínio de Leibniz é o seguinte: mesmo que vissemos tudo em Deus, seria necessário que também tivéssemos ideias próprias, isto é, “modificações de nosso espírito”, que corresponderiam àquilo que percebemos em Deus. A premissa maior é a de que qualquer pensamento que nos ocorra envolve uma mudança em nosso espírito. Nesse sentido, as ideias das coisas não pensadas não estão em ato em nosso espírito, mas estão em potência. Para descrever isso, o filósofo usa a imagem da figura de Hércules no mármore bruto, como se essas ideias, ainda que não “esculpidas”, já estivessem no mármore do espírito. Já em Deus é necessário que as ideias estejam em ato, e não apenas uma ideia geral, como a de extensão absoluta e infinita, mas também todas as modificações que seguem dessa ideia, como qualquer figura. Já nosso espírito, diante de determinadas percepções, não é competente para considerar cada uma das modificações distintamente, como quando percebemos cores e odores e não temos outra percepção senão de figuras e movimentos e não notamos que essa percepção é composta de outras percepções minúsculas de figuras e movimentos. Aqui Leibniz estabelece então uma diferença entre o intelecto humano e o que se pode chamar de intelecto divino no que toca à presença das ideias.

O que buscamos mostrar é que Leibniz, um autor do século xvii, lê o clássico argumento da existência de Deus, primeiramente atribuído a Anselmo de Cantuária, como um filósofo moderno. As modificações pelas quais passa o argumento dependeram, assim, de agendas filosóficas da modernidade. Por exemplo, fora dos pressupostos de Anselmo, partiu-se de uma *ideia* de Deus para mostrar sua necessidade, à maneira de Descartes, de que resultou uma leitura ontologizante do clássico argumento da existência de Deus. Podemos supor, dessa maneira, que os filósofos, diferente dos historiadores, na medida em que perseguem uma leitura filosófica do mundo, ou também – supomos – na medida em que têm um compromisso com aquilo que entendem por *verdade*, leem as teses do passado, amiúde, em vista de suas próprias concepções. Isso não quer dizer que o historiador de filosofia busque, em contrapartida, a *não verdade* – o que o tornaria uma espécie de Mefisto, um *gênio* que sempre nega. Se há uma verdade para o historiador de filosofia, essa verdade parece alinhada àquela verdade perseguida pelo filósofo lido. Seria essa atitude diante do texto filosófico aquela “neutralização indispensável que o historiador da filosofia exerce sobre seu objeto de estudos” (LEBRUN, 1993, p. 12), como Lebrun apontou no prefácio a *Kant e o fim da metafísica*. Dessa maneira, o grau menor de exigência, próprio ao filósofo, a que De Libera se referia, condiciona-se, dessa maneira, a suas intenções particulares. O *filósofo-leitor*, diferente do historiador, parece estar mais preso a seu tempo, tendo mais dificuldade de ler outro filósofo no tempo que é do outro. Seria o caso então de, diferente do historiador – cujo crime maior é o anacronismo –, afirmar que os filósofos supõem, tacitamente, que a filosofia é sobretudo *continuidade*, porque nela vive a

busca ininterrupta por algo que se costuma chamar *a* verdade? Talvez essa hipótese valha para muitos filósofos. E, no entanto, todos, filósofos e historiadores, ainda têm que se ver com seu tempo – como lembrava Kurt Flasch.

LEIBNIZ READING ANSELM:
AN EXEMPLARY CASE OF *PHILOSOPHICAL SLIP*

ABSTRACT: This article attempts to present the modifications made by Leibniz, in the texts *Nouveaux essais sur l'entendement humain* and *Meditationes de Cognitione, Veritate et Ideis*, on the classic argument for the existence of God. It is argued that there is already in Leibniz an “ontologizing” reading of Anselm, whose reason may be the Cartesian appropriation of the argument. The background of this discussion is the way philosophers, when reading others, insofar as they have their own philosophical agendas, commit, intentionally or unintentionally, what is called, in this article, “philosophical slip”.

KEY-WORDS: Anselm, Leibniz, Descartes, classic argument for the existence of God, approaches in history of philosophy.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

ANSELMUS. (1984). *Monologion; Proslogion*. In: _____. *Opera omnia*. Ed. F. S. Schmitt. Seckau, 1938-. Edimburgo, Thomas Nelson. 2 vols. Stuttgart, Frommann.

ANSELMO. (1988a). *Monólogo*. Tradução Angelo Ricci, Ruy Afonso da Costa Nunes. 4 ed. São Paulo: Nova Cultural. (Coleção Os Pensadores)

_____. (1988b). *Proslógio*. Tradução Angelo Ricci, Ruy Afonso da Costa Nunes. 4 ed. São Paulo: Nova Cultural. (Coleção Os Pensadores)

_____. (2008). *Proslogion seu Alloquium de Dei existentia*. Tradução de José Rosa. Lusofonia Press.

ARISTÓTELES. (2002). *Metafísica*. Tradução de Giovanni Reale. São Paulo: Edições Loyola.

BARTH, K. (2000) [1935]. *Fé em busca de Compreensão*. São Paulo: Novo Século.

BROWN, S. (1995). “The seventeenth-century intellectual background”. In: JOLLEY, N. (org.). *The Cambridge Companion to Leibniz*. Cambridge,

UK: Cambridge University Press, p. 43-66.

ESTÊVÃO, J. C. (2011). “Afinal, para que serve a Filosofia Medieval?”. In: *Cadernos de Filosofia Alemã*, São Paulo, xvii, p. 13-30, jan.-jun.

FLASCH, K. (1994). «Comment conviendrait-il d’écrire l’histoire de la philosophie au Moyen Âge? À propos du débat entre Claude Panaccio et Alain de Libera concernant la valeur de la recherche dans ce domaine». In: *Medioevo*, 1994, xx, pp. 1-29.

GAUNILLO. (1988). *Livro em favor de um insipiente*. In: ANSELMO. *Monólogo; Proslógio; A verdade; O gramático*. Tradução Angelo Ricci, Ruy Afonso da Costa Nunes. 4 ed. São Paulo: Nova Cultural. (Coleção Os Pensadores)

ESTÊVÃO KANT, I. (2015). *Crítica da Razão Pura*. Tradução Fernando Costa Mattos. 4 ed. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco. (Coleção Pensamento Humano)

LEBRUN, G. (1993), *Kant e o fim da metafísica*. Tradução de Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo: Martins Fontes. – (Coleção Tópicos)

LEIBNIZ, G. W. (1996). *Novos ensaios sobre o entendimento humano*. Tradução Luiz João Baraúna. São Paulo: Nova Cultural. (Coleção Os Pensadores)

_____. (2004). *Discurso de metafísica e outros textos*. Apresentação Tessa Moura Lacerda; tradução Marilena Chaui e Alexandre da Cruz Bonilha. São Paulo: Martins Fontes. – (Coleção clássicos)

_____. (2005). “Meditações sobre o Conhecimento, a Verdade e as Ideias”. Edição bilíngue. Tradução Viviane de Castilho Moreira. *Dois Pontos*, Curitiba, São Carlos, vol. 2, n. 1, p. 13-25, outubro.

LEWIS, D. (1970). “Anselm and Actuality”. In: *Noûs*, vol. 4, n. 2 (May), pp. 175-188.

LIBERA, A. de. (1992). «Retour de la philosophie médiévale?». In: *Le débat*, n. 72, nov.-dec. N° thématique: *La philosophie qui vient*. Paris: Gallimard.

_____. (1999). *Pensar na Idade Média*. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Ed. 34. – (Coleção TRANS)

_____. (2004). *A Filosofia Medieval*. Tradução de Nicolás Nyimi Campanário e Yvone Maria de Campos Teixeira da Silva. 2 ed. São Paulo: Edições Loyola.

MOREIRA, V. de C. (2006), “Linguagem e verdade em Leibniz e Hobbes”. In: *Analytica*, vol. 10, n. 2.

OLIVEIRA, E. F. (2017). “Uma reflexão sobre a história da filosofia a partir da historiografia da filosofia medieval: entre a reconstituição histórico-

filosófica e a reconstrução teórica”. In: *Primeiros Escritos*, São Paulo, n. 8, pp. 8-36.

PAIVA, G. B. V. de. (2012). “Reflexões iniciais sobre as diversas narrativas de uma história da filosofia”. In: *Cadernos de Filosofia Alemã*, XIX, pp. 37-59, jan.-jun.

DIÁRIO DE LOCKE, 1º DE AGOSTO DE 1680

Tradução de Leandro Alves da Silva,
Mestrando, Universidade Federal do Paraná, Paraná, Brasil
leandroalvessilva@ufpr.br

Tradução elaborada a partir do texto disponível em KING, P. (1829).
The life of John Locke: With extracts from his correspondence, journals and common-place books. Londres: H. Colburn, pp. 122-123.

Whatsoever carries any excellency with it, and includes not imperfection, must needs make a part of the idea we have of God. So that with being, and the continuation of it, or perpetual duration, power and wisdom and goodness must be ingredients of the perfect or super-excellent Being which we call God, and that in the utmost or infinite degree. But yet that unlimited power cannot be an excellency without it be regulated by wisdom and goodness; for since God is eternal and perfect in his own being, he cannot make use of that power to change his own being into a better or another state; and therefore all the exercise of that power must be in and upon his creatures, which cannot but be employed for their good and benefit, as much as the order and perfection of the whole can allow each individual in its particular rank and station: and therefore looking on God as a being infinite in goodness as well as power, we cannot imagine he hath made any thing with a design that it should be miserable, but that he hath afforded it all the means of being happy that its nature and estate is capable of: and though justice be also a perfection which we must necessarily ascribe to the Supreme Being, yet we cannot suppose the exercise of it should extend farther than his goodness has need of it for the preservation of his creatures in the order and beauty of the state that he has placed each of them in; for since our actions cannot reach unto him, or bring him any profit or damage, the punishments he inflict

Tudo o que traz alguma excelência consigo, e não inclui imperfeição, deve fazer parte da ideia que temos de Deus. Assim, junto com o ser – e a sua continuação ou duração perpétua –, o poder, a sabedoria e a bondade devem ser ingredientes do Ser perfeito ou superexcelente que denominamos *Deus*, e isso no grau máximo ou infinito.² Porém, esse poder ilimitado não pode ser uma excelência sem ser regulado pela sabedoria e bondade.³ Com efeito, na medida em que Deus é eterno e perfeito em seu próprio ser, ele não pode fazer uso desse poder de modo a alterar seu próprio ser para um estado melhor ou diverso; e, portanto, todo o exercício desse poder deve acontecer em suas criaturas e sobre elas, o qual não pode ser empregado senão para o bem e benefício delas, tanto quanto a ordem e a perfeição do todo podem permitir a cada indivíduo, em sua graduação e posição particulares; e, portanto, olhando para Deus como um ser infinito tanto em bondade quanto em poder, nós não podemos imaginar que ele tenha feito alguma coisa com um desígnio⁴ de que ela fosse miserável, mas sim que lhe proporcionou todos os meios de ser feliz de que são capazes sua natureza e estado⁵; e, embora a justiça seja também uma perfeição que devemos necessariamente atribuir ao Ser Supremo, todavia não podemos supor que o seu exercício deva estender-se além do que a sua bondade tem necessidade para a preservação de suas criaturas na ordem e na beleza do estado em que ele colocou cada uma delas. Com efeito, como nossas ações não podem atingi-lo, ou trazer-lhe proveito ou dano, os castigos que ele in-

on any of his creatures, i. e., the misery or destruction he brings upon them, can be nothing else but to preserve the greater or more considerable part, and so being only for preservation, his justice is nothing but a branch of his goodness, which is fain by severity to restrain the irregular and destructive parts from doing harm; for to imagine God under a necessity of punishing for any other reason but this, is to make his justice a great imperfection, and to suppose a power over him that necessitates him to operate contrary to the rules of his wisdom and goodness, which cannot be supposed to make any thing so idly as that it should be purposely destined or be put in a worse state than destruction (misery being as much a worse state than annihilation, as pain is than insensibility, or the torments of a rack less eligible than quiet sound sleeping:) the justice then of God can be supposed to extend no farther than infinite goodness shall find it necessary for the preservation of his works.

flige a qualquer uma de suas criaturas, i. e., o sofrimento ou destruição que ele lhes causa, não podem ser outra coisa senão a preservação da parte maior ou mais importante; e sendo desta maneira apenas para a preservação, sua justiça é nada mais do que um ramo de sua bondade⁶, a qual é inclinada, pela severidade, a impedir que as partes irregulares e destrutivas produzam danos; pois imaginar Deus submetido a uma necessidade de punir por qualquer outra razão que não essa é fazer de sua justiça uma grande imperfeição, e supor um poder sobre ele que o obrigue a operar contrariamente às regras de sua sabedoria e bondade, o qual não se pode supor que faça algo de maneira tão vã a ponto de que isso seja intencionalmente destruído ou colocado em um estado pior do que a destruição (o sofrimento sendo um estado muito pior do que a aniquilação, assim como a dor em relação à insensibilidade ou os tormentos de um cavalete de tortura menos aceitáveis do que o silencioso e profundo sono)⁷. Portanto, não se pode supor que a justiça de Deus estenda-se para além do que a infinita bondade considera necessário para a preservação de suas obras.

NOTAS

1 Tradução elaborada a partir do texto disponível em KING, 1829, pp. 122-123.

2 Locke utiliza o conceito cartesiano de Ente Perfeitíssimo para refletir acerca de Deus e de Seus atributos. Assim, na medida em que o Ente Perfeitíssimo é aquilo cuja essência inclui todas as perfeições, é necessário compreender como cada perfeição se harmoniza com os demais atributos divinos.

3 Apesar de Locke jamais ter abordado explicitamente o denominado problema do mal, isto é, a possibilidade de conciliar a imperfeição do mundo com a bondade divina, ele procura, nesse manuscrito, defender a ideia de que o exercício da justiça é a própria concretização da bondade, na medida em que regula o poder ilimitado e protege o Mundo dos elementos destrutivos ou prejudiciais. Assim, a ideia complexa de “um Ser supremo, infinito no poder, na bondade e na sabedoria” (*Ensaio*, 4.3.18) não é contraditória ou incoerente.

4 O fato de Locke usar aqui a palavra *design* não é por acaso: nos *Ensaios sobre a Lei da Natureza*, ele utiliza um argumento do *design* (ou teleológico) em favor da existência de Deus (TULLY, 2006).

5 Segundo Locke, a vontade libérrima de Deus não criou entes com o máximo bem possível, mas sim escolheu opções livremente, de modo que Sua bondade concedeu-lhes os atributos necessários para atingir seus fins. Apesar de possuir imperfeições, as criaturas estão longe de ser algo horrível ou miserável, recebendo do Criador os meios necessários para ser feliz, de acordo com os limites estabelecidos em suas respectivas naturezas e estados.

6 Aqui é necessário lembrar que, no *Ensaio* (2.28.5), há um parágrafo que relaciona a recompensa e a punição com bens e males morais. Sendo eles a conformidade ou não de nossas ações com a lei divina, a recompensa ou punição são o prazer e a dor que, pelo decreto do Legislador, acompanham a observância ou violação da lei. Desse modo, a lei divina, como medida do dever e do pecado, é um instrumento de ordenação de Sua justiça

7 Nesse ponto, pode-se perceber um interessante *insight* no sentido de que o não-ser é um estado menos imperfeito do que o sofrimento ou a punição. Assim, Mary Lascano (2016) interpreta essa passagem afirmando que, segundo Locke, Deus em Sua bondade não criou entes para destiná-los à danação eterna, mas sim lhes deu a oportunidade de salvação. A rejeição dessa oferta tem, como consequência, a eliminação permanente do elemento dissonante, sem a necessidade de qualquer punição adicional para garantir a preservação da Criação.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

KING, P. (1829). *The life of John Locke: with extracts from his correspondence, journals and common-place books*. Londres: H. Colburn.

LASCANO, M. P. (2016). Locke's philosophy of religion. In: STUART, M (ed.). *A companion to Locke*. Chichester: Blackwell Publishing.

LOCKE, J. (2014). *Ensaio sobre o entendimento humano*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

TULLY, J. (2006). *A discourse on property: John Locke and his adversaries*. Cambridge: Cambridge University Press.

ANTONIO NEGRI REVISITA SEU LIVRO
A ANOMALIA SELVAGEM

entrevista a Homero Santiago e Mario Marino

RESUMO: Entrevista concedida por Antonio Negri a Homero Santiago e Mario Marino por ocasião do lançamento da segunda edição da tradução brasileira de *A anomalia selvagem: poder e potência em Espinosa*.

PALAVRAS CHAVE: Negri, Espinosa, modernidade filosófica, multidão.

APRESENTAÇÃO

Antonio (ou Toni, como prefere) Negri, então professor de Filosofia Política na Universidade de Pádua, foi preso em 7 de abril de 1979 no bojo de uma enorme operação do governo italiano que, sob o pretexto de combater a luta armada empreendida sobretudo pelas Brigadas Vermelhas, encarcerou centenas de militantes políticos, das mais variadas facções, que ao longo dos anos 1970 se haviam empenhado na elaboração aprofundada de todas as possibilidades teóricas e práticas abertas pelas radicais contestações da ordem social, política e cultural dos anos 68-69. Encarcerado e processado por insurreição armada contra os poderes do Estado, formação e participação em grupo armado, promoção de associação subversiva, violação das normas sobre armas, tentativa de evasão, sequestro, lesões pessoais, violência contra agentes oficiais, vandalismo e saque, furto *et caetera*, Negri passa por várias prisões, inclusive de segurança máxima, até 1983, quando é eleito parlamentar e, após a cassação de seu mandato, exila-se na França. Foi no imediato encarceramento que ele se debruçou com afinco sobre Espinosa e redigiu *L'anomalia selvaggia. Saggio su potere e potenza in Baruch Spinoza*, publicado em 1981. A obra se tornou um dos mais importantes títulos da bibliografia espinosana do século xx, além de marcar uma forte inflexão nos rumos mesmos dos trabalhos teórico e prático desenvolvidos por Toni Negri. O trabalho em seguida ganhou traduções em várias línguas e, no Brasil, a Editora 34 lançou em 1993 uma versão vernácula assinada por Raquel Ramallete.

Estando essa edição de há muito esgotada, em 2018 as editoras 34 e Politeia decidiram lançar uma segunda edição inteiramente revista por Homero Santiago e Mario Marino que ganhou o precioso acréscimo de um posfácio que retoma a resenha que Marilena Chaui

fez do livro quando de seu primeiro lançamento brasileiro. Além da natural emenda das gralhas da ótima tradução de Raquel Ramalhete, a intenção maior dessa revisão foi fazer jus ao forte desenvolvimento da pesquisa brasileira em Espinosa desde então, em especial ao surgimento de novas traduções lusófonas de sua obra. Na ocasião do relançamento do livro, o autor concedeu esta entrevista, na qual narra algumas das circunstâncias da redação do livro e, principalmente, o avalia à luz de seus trabalhos posteriores, reafirmando uma tese forte de sua obra mais madura, mas cujos lampejos surgiram exatamente no momento em que se debruçou sobre a filosofia moderna do século XVII e particularmente a filosofia espinosana: “a partir da ruptura seiscentista abre-se na história da filosofia um caminho duplo que cabe a nós decifrar. De um lado, aqueles que constroem o Estado moderno (e capitalista) em suas variantes transcendentais (Hobbes e Hegel após Descartes). De outro, aqueles que pensam a democracia como espaço autêntico para a realização da liberdade na igualdade (Espinosa entre Maquiavel e Marx).”

A entrevista realizou-se por e-mail em 22 de novembro 2018. A tradução do original italiano foi feita pelos entrevistadores, os quais também acrescentaram uma bibliografia com as referências das obras citadas ao longo do texto. Uma primeira versão apareceu na página da Editora Politeia: <http://editorapoliteia.com.br/entrevista-anomalia-selvagem/>

ENTREVISTA

HOMERO SANTIAGO: Se há uma problemática espinosana que merece um lugar menor n’*A anomalia selvagem* é a da superstição, ao menos na medida em que ela põe um problema que poderíamos denominar o problema da “servidão voluntária”; embora a fórmula não seja espinosana, está lá na questão de entender por que “os homens lutam por sua servidão como se lutassem por sua liberdade”. Sabe-se que Deleuze e Guattari chegaram, n’*O anti-Édipo*, a pôr esse problema como o problema fundamental da filosofia política. Hoje, para nós no Brasil, o tema parece mais atual do que nunca, pois assistimos a um processo em que, de modo geral, pessoas se mobilizaram pela supressão de direitos e votaram em massa num candidato que (sem logro ou engano) disse abertamente que suprimiria direitos. É claro que um livro do começo da década de 80 não precisa prestar contas ao presente brasileiro, mas como situar o tema da superstição em sua interpretação do espinosismo? É relevante? Quanto ele pode ser atual para voltarmos a pensar certas questões que, até há pouco, pareciam superadas?

ANTONIO NEGRI: É verdade que a análise da superstição, assim como de suas causas – o medo e a insegurança –, não é central n’*A anomalia selvagem*. Por um bom motivo: quando escrevi esse livro [entre 1979 e 1980], eu pensava na ordem da potência, mais do que na da impotência. Nesse período eu estava preso por motivos políticos, mas não tinha medo. Meu problema não era “a condição de prisioneiro”, mas reencontrar os pressupostos ontológicos (isto é, a potência) do processo revolucionário que era a causa e explicava meu aprisionamento. Vocês me perguntam sobre a superstição em uma situação diferente: estão livres, mas se sentem impotentes diante de um fascismo crescente; são cidadãos de uma república que seus concidadãos querem tornar fascista. É um problema real, é

“o problema fundamental da filosofia política, que Espinosa foi capaz de propor (e Reich reabriu)”, dizem, a propósito, Deleuze e Guattari n’*O anti-Édipo*. Como se pode, eles perguntarão novamente dez anos depois em *Mil platôs*, pôr em movimento uma “máquina abstrata” de desejo, um motor poderoso da vida, capaz de derrubar aquela situação (fascista) na qual o desejo procura sua própria aniquilação? “Desejar riqueza, desejar o exército, a polícia e o Estado; mesmo o fascismo é desejo”. Como destruir essa corrupção do desejo? Espinosa responde conjugando desejo e amor, e encontrando na vida democrática a atualização dessa conjugação. A indignação e a revolta podem ser os dispositivos da reconquista da democracia. Mas, que fique claro, o elemento central não é o fato da reversão ser *atualmente* possível, mas a afirmação ontológica de que a virtualidade da democracia, sua presença e resistência, estão sempre presentes, poderosas. Não ter medo, nem mesmo do fascismo, significa saber que nas vicissitudes do desejo coletivo há sempre um possível Masaniello, uma insurreição próxima.

Quanto à superstição, vamos voltar e ver exatamente como Espinosa atribui sua causa ao medo. E imediatamente acrescentemos que a superstição, como consequência do medo, faz com que o Estado termine em pura dominação, escravização e terror da população, enquanto o fim do Estado deve ser a liberdade do cidadão. Contra a superstição, contra aquela corrupção do Estado que é o fascismo, abre-se então a potência da razão. Como? Eu acredito que é quando mulheres e homens descobrem que o desejo pode certamente transformar-se em medo e se degradar em superstição – mas, ao mesmo tempo, que o medo os reduzirá à *solidão*. E a solidão é inatural e insuportável, é precisamente medo e miséria. Portanto, como os homens são naturalmente sociais, eles se rebelam e buscam tornar-se *multidão* – eles se libertarão do medo, mes-

mo da morte e, em comum, recuperarão a democracia. Caso contrário, não poderiam viver nessa inconstante tristeza que é o medo, dominados por presságios e superstições, por imaginários miraculosos ou terroristas. Na multidão como encontro e força de liberdade e igualdade, eles renovarão seu desejo. Portanto, não devemos ter medo de publicar essas verdades diante do poder. Ignorância e superstição devem ser destruídas, elas são o inimigo. Como mencionado acima, os homens sempre podem derrotar o fascismo confiando na razão e no amor.

MARIO MARINO: De *A anomalia selvagem* até a trilogia *Império, Multidão, Bem-estar comum*, e agora *Assembly*, quais foram as mudanças (ou a evolução) no seu pensamento? Eu penso neste percurso filosófico como uma grande e potente crítica da razão política ocidental. Você concorda? Mesmo se tenho uma enorme admiração por você e por seu trabalho, eu não concordo completamente, tendo a ver você sobretudo como um filósofo europeu “clássico”, mesmo se na trilogia e em *Assembly* você e Michael Hardt procuram dialogia com outras “razões políticas”, como a pós-colonial ou a andina.

AN: Meu percurso de *A anomalia selvagem* à tetralogia imperial não foi linear, mas tem sido coerente. Eu tentei pôr minhas mãos na ontologia do presente, seguir seu contínuo transformar-se, para definir modelos de ação e de organização política para o Comum adequados a essas transformações. Dito de outra maneira, tentei analisar a mutação dos modos de viver e de trabalhar, os modos de exploração e as lutas em busca da liberdade para construir (com os trabalhadores e os movimentos políticos de emancipação) formas organizacionais, programas e – quando possível – lutas vitoriosas. Se se quiser, o método era espinosano, amadurecido n’*A anomalia selvagem*, aplicado a uma realidade sempre nova, a uma figura sempre nova da ontologia histórica: ouvir, analisar, construir

a rebelião, ou seja, o desejo de ser livre, razoável e amoroso que está por detrás e dentro de cada experiência do viver cotidiano de quem é alienado ou explorado.

Não tenho dificuldade em me reconhecer como filósofo “europeu”. De todo modo, agradeço por me qualificar “clássico”: para mim, “clássicos” são, à maneira de Brecht, os pensadores revolucionários que dão vida e continuidade às lutas. Ademais, não considero o fato de ser “europeu” mérito ou defeito. Eu sempre preferi lutar no meu país, que é europeu, e foram lutas que podem ensinar muito aos “não-europeus”. Em todo caso, meu conceito de “sujeito revolucionário” nunca foi “europeu” (nos termos em que este adjetivo é caricaturado), ao contrário, desde o começo, foi integrando novas figuras de luta e diferentes formas de vida. Tenho orgulho de ter sido um dos primeiros a romper com uma concepção dogmática da “fábrica” e ter introduzido um conceito de classe trabalhadora em que coexistiam “socialmente” gênero e raça.

MM: Você poderia nos explicar a sua proposta de *multidão*? Não seria um conceito transhistórico, que atravessa épocas, no sentido de que se apresenta tanto para a época capitalista quanto para a formação histórica precedente. Você poderia explicar este conceito no contexto atual, o do Império? Em segundo lugar, como poderíamos relacionar a *multidão* com este fenômeno tremendo e potente de crescimento da extrema direita? Na passagem do ontológico ao político, a multidão pode tornar-se reacionária?

AN: Creio que o conceito de multidão fica claro na resposta à pergunta anterior. Eu dizia que o conceito da classe trabalhadora foi aberto por nós, indo além de seus limites tradicionais, “fabricistas” (a classe trabalhadora na FIAT, em Putilov, Detroit, no ABC paulista etc.) –, aber-

to ao trabalho das mulheres e aos racialmente explorados. Acrescento que, dadas as novas características “sociais” da exploração (que consiste essencialmente na “extração” do valor da cooperação social), a sociedade trabalhadora – ou seja, o conjunto daqueles que trabalham (não dos parasitas) – está incluída na classe dos explorados como multidão. Ora, Michael Hardt e eu – já faz uns 30 anos – definimos a multidão como um *conjunto de singularidades*. O significado de “conjunto” é claro: historicamente definiu-se um novo sujeito múltiplo que, como tal, está sujeito às dinâmicas da exploração e, nelas, reconfigura-se nas dinâmicas de luta. Juntar-se, recompor, cooperar é, portanto, essencial para constituir *multidão* e para reconstruir *classe*.

Ao termo “conjunto” vem somar-se nossa definição de “singularidade”. Trata-se de sublinhar que os sujeitos de classe, gênero, raça, possivelmente unificados na multidão por meio das lutas, definem-se como singularidades. Singular significa não idêntico; significa estar em um conjunto no qual você não se perde e segue reconhecido como unicidade. A multidão é múltipla. Daí a riqueza do conceito de multidão diante do conceito viscoso da classe operária, que desconhecia as singularidades e que muitas vezes se reduzia à *massa compacta* e indiferenciada. A redução da multidão à massa disforme e manobrável não é simplesmente uma lembrança do passado – é um deslizamento em uma encosta na qual o inimigo de classe sempre tende a empurrar a multidão. Falávamos do desejo de tornar-se escravo. A multidão tem a escolha: fazer a si *classe de singularidades* livres, potência de liberação – e, portanto, de felicidade – ou, inversamente, tornar-se *massa disforme* que aceita exploração e na superstição exalta seu próprio devir-escavidão. A luta da multidão para se tornar classe, para construir o Comum, libera operários, mulheres e raças em suas singularidades. Para sair de toda condição de dominação,

deve-se começar construindo a si mesmo como singularidade em revolta, a fim de reconstruir, unindo-se, uma multidão como classe.

HS: Em 1970 você publicou *Descartes politico o della ragionevole ideologia*. É um livro muito menos conhecido do que *A anomalia selvagem*, mas de grande interesse. A começar por sua circunstância. O livro, extremamente erudito, que discute com toda a literatura cartesiana do momento, mostra que você vinha trabalhando o assunto já havia algum tempo. Ora, esse tempo era o momento chave do operáismo, o 68 francês, o Outono Quente italiano, a publicação de *Crisi dello stato-piano* etc. Então, eu pediria que você falasse um pouco das circunstâncias desse trabalho e como ele se conciliava com suas outras obras e sua militância. Em segundo lugar, e aí se explica o porquê desse interesse numa entrevista sobre *A anomalia selvagem*, penso que em *Descartes politico* pela primeira vez despontam as grandes linhas de uma análise abrangente da modernidade filosófica e política que encontraremos em obras posteriores, como a própria *Anomalia selvagem* e também em *Império*. É isso mesmo? Sumariamente, te pediria para apresentar os elos entre *Descartes politico* e *A anomalia selvagem*.

AN: Um novo volume de ensaios meus será lançado pela Polity Press de Cambridge, reunindo (entre outros) uma série de materiais ligando *Descartes político* à *Anomalia selvagem*, mostrando a rede de conceitos que une os dois livros, um feixe em torno de uma hipótese historiográfica surgida na década de 60 no seio dos *Quaderni Rossi* [revista italiana que circulou entre 1961-1966 e constituiu o marco do operarismo italiano]. Ela propõe considerar a burguesia não como classe social, mas simplesmente como um agregado flutuante de sujeitos sociais que se move entre as duas únicas classes, a capitalista dominante e a proletária explorada. No entanto, na Renascença europeia, entre os séculos XIV e XVI, a

burguesia pensou ser portadora de uma instância de liberação, o Humanismo. E, de fato, ela viveu uma estação hegemônica e revolucionária. O Humanismo, o seu sonho de liberdade, exaure-se no fim do século XVI, correspondendo à consolidação dos novos impérios americanos das grandes potências do Atlântico e ao fim das experiências de liberdades civis, políticas e religiosas na Europa, cujo símbolo é a Guerra dos Trinta Anos. Descartes é testemunha desta tragédia e, com seu dualismo metafísico, representa um razoável dobrar-se do Humanismo burguês ao Estado absolutista (imperialista, na acumulação primitiva) que se firma nesse período nos grandes países europeus.

Ora, Espinosa vive nos Países Baixos, onde, na primeira metade do século XVII e após as grandes lutas do século anterior contra a dominação espanhola, afirma-se de maneira totalmente anômala um regime popular democrático— um republicanismo oposto ao Estado absolutista. Espinosa expressa a natureza resistente (minoritária e selvagem) dessa resistência democrática, dessa “democracia absoluta”. A partir da ruptura seiscentista abre-se na história da filosofia um caminho duplo que cabe a nós decifrar. De um lado, aqueles que constroem o Estado moderno (e capitalista) em suas variantes transcendentais (Hobbes e Hegel após Descartes). De outro, aqueles que pensam a democracia como espaço autêntico para a realização da liberdade na igualdade (Espinosa entre Maquiavel e Marx). É verdade, portanto, que *Descartes político* produz, ou melhor, performa, uma perspectiva de análise da modernidade filosófica e política que se aperfeiçoará em minhas obras posteriores, com a grande contribuição de Michael Hardt. Mas é verdade que o momento fundador desta perspectiva histórica e teórica está plantado no 68, quando a multidão chega a uma primeira maturidade ofensiva contra o capitalismo, absorvendo em seus movimentos a classe operária e abrin-

do-se à potência dos movimentos feministas e de cor. Este encontro não foi uma aliança, mas uma nova composição. Nesta última está a chave resolutiva da crise política do capitalismo que estamos vivendo, a crise econômica, ideal e política que se esconde por trás do renascer dos regimes fascistas. Por outro lado, essa nova composição política de classe deve tornar-se a espada que corta o nó sujo que hoje une a economia liberal e as formas autoritárias do Estado.

ANTONIO NEGRI REVISITS HIS BOOK
THE WILD ANOMALY

ABSTRACT: Interview by Antonio Negri to Homero Santiago and Mario Marino about the launch of Brazilian translation of *The savage anomaly: the power of Spinoza's metaphysics and politics*, second edition.

KEYWORDS: Antonio Negri, Spinoza, philosophical modernity, multitude.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- NEGRI, A. (2018). *A anomalia selvagem: poder e potência em Espinosa*. Trad. Raquel Ramallete. São Paulo: Politeia&Editora 34.
- _____. (2011). *Descartes politico o della ragionevole ideologia*. Roma: Manifestolibri.
- _____. (1979). *Crisi dello stato-piano*. Milão: Feltrinelli.
- DELEUZE, G. ; GUATTARI, F. (1995). *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia*. 5 vols. Trad. Ana L. de Oliveira, Aurélio G. Neto e Célia P. Costa. São Paulo: Editora 34.
- _____. (2010) *O anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia*. Trad. Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Editora 34.
- HARDT, M.; NEGRI, A. (2018). *Assembly: a organização multitudinária do comum*. Trad. Lucas Carpinelli e Jefferson Viel. São Paulo: Politeia.
- _____. (2016). *Bem-estar comum*. Trad. Clóvis Marques. Rio de Janeiro: Record.
- _____. (2004). *Império*. Trad. Berilo Vargas. Rio de Janeiro: Record.
- _____. (2004.) *Multidão: guerra e democracia na era do Império*. Trad. Clóvis Marques. Rio de Janeiro: Record.

DEFESAS DE MESTRADO

A CORRESPONDÊNCIA ENTRE ESPINOSA E HENRY OLDENBURG

Samuel Thimounier Ferreira

Orientador: Prof. Dr. Homero Silveira Santiago

16/06/2019

RESUMO: Esta dissertação compõe uma história da correspondência, produzida de 1661 a 1676, entre o filósofo holandês Bento de Espinosa (1632-1677) e o alemão Henry Oldenburg (ca. 1619-1677), Secretário fundador da Royal Society e das Philosophical transactions, primeira revista do mundo dedicada exclusivamente à filosofia natural. O presente estudo visa a apresentar e analisar os principais temas tratados nas vinte e oito cartas supérstites, evidenciando a relevante contribuição dessa correspondência ao entendimento de certos aspectos da filosofia de Espinosa. Dividida em três períodos cronológicos, a análise resultante expõe, sumariamente, questionamentos sobre a metafísica espinosana, oposições sobre o cristianismo, além de um intercâmbio de informações políticas e científicas. Por fim, na conclusão, fornece-se uma síntese interpretativa de toda a problemática discutida, a fim de identificar um fio condutor entre os três períodos. Subsidiariamente, este trabalho também compreende o original latino, a tradução e a anotação de todas as cartas pertencentes à correspondência estudada. Complementa esse conjunto textual três cartas obtidas e anotadas por Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716), cuja tradução, acompanhada do original latino, também se apresenta.

DAS DOBRAS ONTOLÓGICAS EM ESPINOSA:

CONCEPÇÕES DO POLÍTICO E DO DIREITO SOB A IMANÊNCIA

Tatiana Aparecida Picosque

Orientador: Dr. Homero Silveira Santiago

31/10/19

RESUMO: A ontologia espinosana se articula sob o prisma da imanência, o que consiste em pensar a causa – a substância única, eterna e infinita nomeada Deus ou natureza – não separada dos seus respectivos efeitos. Deste modo, propõe-se que o tratamento dos temas concernentes ao político e ao direito seja desenvolvido a partir do exame da ontologia. Sendo assim, analisa-se o conceito espinosano de *conatus* – o esforço de cada coisa para perseverar em seu ser –, o qual constitui o elemento de passagem da ontologia para a política e o direito na obra de Espinosa. Do *conatus*, chega-se ao seu espelho na política: a noção de direito natural, compreendida enquanto potência individual ou coletiva. Em sua dimensão coletiva, o direito natural apresenta como sujeito político a *multitudo* (multidão), cuja potência cria o direito comum (ou da cidade) e, segundo Espinosa, respalda o mais natural dos regimes: o *imperium* democrático. Todo esse percurso deriva da ontologia, já que a política se conduz mais pelos afetos – responsáveis pelo aumento ou pela diminuição do *conatus* – do que pela razão humana. Logo, a política depende do campo dos afetos, os quais participam da condição humana. Continuando o percurso, cria-se o direito comum que, por seu turno, possibilita a concretização do direito natural de cada um. Tendo por parâmetro a ontologia espinosana, pensada sob a perspectiva da imanência, encontram-se os elementos para dimensionar a política e o direito na contemporaneidade. Conclui-se que, para a construção de ambos sob o crivo da imanência, a potência coletiva da *multitudo* precisa ser constantemente revigorada a fim que a cidade sempre se incline mais para o polo da liberdade e dos afetos alegres.

DEFESAS DE DOUTORADO

A SOCIEDADE EM BLAISE PASCAL

Ricardo Vinícius Ibañez Mantovani

Orientador: Prof. Dr. Luís César Guimarães Oliva

10/10/2019

RESUMO: Em que pese Blaise Pascal não ter se preocupado em elaborar uma filosofia política, seus escritos estão repletos de considerações que, quando reunidas, formam um valoroso instrumental teórico a partir do qual se pode compreender os mais diversos aspectos da vida em sociedade. Assim, no intuito de clarificar as teses pascalianas que versam sobre esse tema, o trabalho dedica-se, primeiramente, a expor alguns pontos do pensamento de Hugo Grotius e Thomas Hobbes que, por serem dois dos maiores filósofos políticos da época de Pascal, tecem o pano de fundo sobre o qual suas ideias são desenvolvidas – e do qual geralmente destoam. Num segundo momento, analisa-se a posição pascaliana concernente ao surgimento dos Estados, indicando-se que se sua origem se deve à violência, sua durabilidade depende da *imaginação* dos homens. Trata-se, ainda, de evidenciar que o desconhecimento da Justiça por parte dos indivíduos não exime os governantes de exercer seu poder dentro de certos limites que não podem ser impunemente ultrapassados. Por fim, aproximando-o das teses elaboradas por Agostinho em *A cidade de Deus*, o autor sustenta que Pascal vê no amor – ou, mais especificamente, no amor-próprio – o verdadeiro fundamento da vida social.

Ravena Olinda Teixeira

Orientador: Prof. Dr. Milton Meira do Nascimento

30/08/2019

RESUMO: Na quinta e última parte da *Ética*, Espinosa deixa claro que existe um caminho que conduz o homem à liberdade e à felicidade. No desenrolar das proposições percebemos que o caminho é a *potentia intellectus*, ou seja, o conhecimento verdadeiro. A partir da proposição 21 nosso filósofo afirma que tratará sobre a duração da mente considerada sem relação com o corpo. No escólio da proposição 38, Espinosa afirma que a felicidade se origina do terceiro gênero de conhecimento e, que por essa maneira de conhecer a mente humana pode ser de uma natureza tal, que as coisas que perecem com o corpo não tenham nenhum peso com relação àquilo que dela permanece. Essas duas passagens da quinta parte da *Ética*, além de dar espaço aos supersticiosos por sugerir que o corpo e a mente humana tenham durações distintas, revelam a doutrina da eternidade da mente e constituem o cerne do problema que impulsiona nossa tese: a doutrina da eternidade da mente parece implicar que a salvação ou a felicidade que Espinosa propõe pelo terceiro gênero do conhecimento não envolve relação com o corpo. No entanto, conceber a mente humana sem relação com o corpo não é possível sem abrir mão de uma das mais polêmicas e inovadoras teses de Espinosa: de ser a mente apenas a ideia do corpo. Além disso, por ser uma negação do corpo, essa doutrina é por consequência uma negação da memória, já que a memória é constituída por ideias que surgem a partir das imagens do corpo. Com efeito, a partir da proposição 21 Espinosa escreverá sobre uma mente sem memória. Mas isso é mesmo possível? Concordamos que a filosofia de Espinosa quer eliminar a interpretação substancialista do *ego* e a falsa ideia de que existe

um eu que permanece idêntico a si mesmo ao longo do tempo. É uma crítica clara e precisa ao sujeito pensado à maneira do *cogito* cartesiano. Porém, será que essa crítica implica dizer, pela forma como foi apresentada, que a identidade pessoal a partir dos dados da memória é imaginária? Será que dissolver essa ideia por meio do segundo e principalmente do terceiro gênero de conhecimento é um passo imprescindível para conquistar a felicidade? Em outras palavras, o que nós queremos investigar é se para alcançar a felicidade, Espinosa propõe que o eu seja aniquilado de nossa mente por não passar de uma ilusão que acarreta mais sofrimento do que alegria. E como isso seria possível sem implicar contradição no seio de uma filosofia imanente que pretende abolir o dualismo entre mente e corpo. Portanto, nosso trabalho versa sobre o papel da memória na construção da identidade, e como ambas podem garantir ao corpo seu lugar de igualdade em relação à mente na conquista da liberdade e da felicidade humanas. Ou melhor, como o eu pode ser feliz na alma (mente) e de corpo inteiro.

LANÇAMENTO

A “Revista de Filosofia Moderna e Contemporânea”, do Departamento de Filosofia da UNB, publicou em seu último número, de novembro de 2019, o “Dossiê Espinosa”. Os trabalhos reunidos no Dossiê, que conta com a contribuição de pesquisadores nacionais e internacionais, são fruto da *1 Jornada Espinosana na UNB*, realizada no segundo semestre de 2018. Como esclarece a professora Ericka Marie Itokazu, organizadora do Dossiê, os artigos ali reunidos versam sobre temas diversos e estão dispostos segundo um “percurso temático-cronológico”, assim, “os temas tratam de entrecruzamentos, notadamente no diálogo entre filosofia e ciência, metafísica e história, filosofia e as artes, ontologia e ética, ética e política, filosofia e ciências políticas e sociais; a cronologia segue principiando por artigos que tratam especificamente do século XVII, seguindo para a recepção do espinosismo nos séculos posteriores, para, finalmente, propor o exercício da reflexão política dos tempos atuais numa perspectiva espinosana”. Aos interessados pela filosofia de Espinosa, o Dossiê se encontra disponível no seguinte endereço: <https://periodicos.unb.br/index.php/fmc/issue/view/1741>.

EVENTOS

MESA-REDONDA: ESPINOSA E A DEMOCRACIA NA AMÉRICA LATINA

Mariana de Gainza (UBA/Conicet - Argentina)

Braulio Rojas (Universidad de Playa Ancha- Chile)

Jean Tible (USP)

É do nosso conhecimento que a escrita do *Tratado político* foi interrompida em um momento chave, a saber, no momento em que Espinosa se propunha a descrever a democracia. Mas também é do nosso conhecimento que essa interrupção não relegou à democracia um lugar de somenos importância no pensamento político do autor. No ТТР, por exemplo, Espinosa é contundente: a democracia é o mais natural de todos os regimes políticos. Dessa maneira, o estado (*imperium*) democrático é aquele que exprime e garante a efetivação do direito natural de todos e de cada um dos cidadãos. É na democracia, por conseguinte, que se dá o advento da *multitudo* como sujeito político ativo. Considerando essa herança, bem como o atual momento político vivido pela América latina, pesquisadores da Argentina, do Chile e do Brasil se reuniram, no dia 29 de novembro de 2019, na Universidade de São Paulo, para discutirem a respeito de como a compreensão espinosana da noção de democracia nos auxilia a pensar e repensar as democracias latino-americanas.

ABSTRACT

ARTICLES

THE MARKS OF TIME AND THE MACHIAVELLIAN POLITICS Daniel Santos	15
SCHOPENHAUER AND THE SPINOZISM FROM GERMAN IDEALISM Helio Lopes da Silva	37
THE LENS AND THE PINCE-NEZ: MACHADO DE ASSIS, SPINOZA AND THE POLITICAL CULTURE IN BRAZIL Luiz Carlos Montans Braga	75
THE FAUSTIAN INFINITY - SPINOZA AND GOETHE IN THE CONSCIOUSNESS OF MODERNITY V́ctor Manuel Pineda Santoyo	101
DELEUZE AND THE PROBLEM OF EXPRESSION Julián Ferreyra	137
WORK AND HISTORY - SPINOZA AND THE ORIGIN OF COMMON RIGHT Antônio David	173
MODERNITY AND ALIENATION FROM THE WORLD IN HANNAH ARENDT Thiago Dias	217
LUCRETIUS AND SPINOZA OR CLINAMEN AND CONATUS Pedro Mauricio Garcia Dotto	241

- 279 OLDENBURG: SPINOZA'S
MOST PROLIFIC CORRESPONDENT
Samuel Thimounier Ferreira
- 297 NECESSITY AND THE NECESSARY
BEING IN *ETHICS* I
Matheus Romero de Morais
- 321 THE SIMPLE NATURES AND CARTESIAN METAPHYSICS:
A CRITIQUE OF JEAN-LUC MARION
William de Jesus Teixeira
- 339 LEIBNIZ READING ANSELM:
AN EXEMPLARY CASE OF PHILOSOPHICAL SLIP
Eliakim Ferreira Oliveira
- 371 TRANSLATION
LOCKE'S JOURNAL, 1680 AUGUST 1
Leandro Alves da Silva
- 379 INTERVIEW
ANTONIO NEGRI REVISITS HIS BOOK
THE SAVAGE ANOMALY
to Homero Santiago and Mario Marino
- 391 NEWS

Cadernos Espinosanos



ESTUDOS SOBRE O SÉCULO XVII

n. 41 jul-dez 2019 ISSN 1413-6651