

SPINOZA E NÓS

VOLUME 2: SPINOZA ATUAL / INATUAL

organizadores

Rafael Cataneo Becker
Emanuel Angelo da Rocha Fragoso
Francisco de Guimaraens
Ericka Marie Itokazu
Maurício Rocha

EDITORA
PUC
RIO



Reitor

Pe. Josafá Carlos de Siqueira SJ

Vice-Reitor

Pe. Francisco Ivern Simó SJ

Vice-Reitor para Assuntos Acadêmicos

Prof. José Ricardo Bergmann

Vice-Reitor para Assuntos Administrativos

Prof. Luiz Carlos Scavarda do Carmo

Vice-Reitor para Assuntos Comunitários

Prof. Augusto Luiz Duarte Lopes Sampaio

Vice-Reitor para Assuntos de Desenvolvimento

Prof. Sergio Bruni

Decanos

Prof. Júlio Cesar Valladão Diniz (CTCH)

Prof. Luiz Roberto A. Cunha (CCS)

Prof. Luiz Alencar Reis da Silva Mello (CTC)

Prof. Hilton Augusto Koch (CCBS)

SPINOZA E NÓS,

volume 2: Spinoza atual / inatual

organizadores

Rafael Cataneo Becker
Emanuel Angelo da Rocha Fragoso
Francisco de Guimaraens
Ericka Marie Itokazu
Maurício Rocha



Editora PUC-Rio

Rua Marquês de S. Vicente, 225, casa Editora PUC-Rio/Projeto Comunicar

22451-900 Rio de Janeiro, RJ

Tel.: (21)3527-1760/1838

edpucurio@puc-rio.br

www.puc-rio.br/editorapucurio

Conselho Gestor

Augusto Sampaio, Cesar Romero Jacob, Fernando Sá, José Ricardo Bergmann, Júlio Diniz, Luiz Alencar Reis da Silva Mello, Luiz Roberto Cunha, Miguel Pereira e Sergio Bruni.

Revisão: Ivone Teixeira

Editoração de miolo: Karina Yamane

Spinoza e nós, volume 2 [recurso eletrônico]: Spinoza atual/inatual / organizadores: Rafael Cataneo Becker ... [et al.]. – Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio, 2017.

1 recurso eletrônico (410 p.)

Inclui bibliografia

ISBN (e-book): 978-85- 8006-219- 9

1. Spinoza, Benedictus de, 1632-1677. 2. Filosofia moderna.
I. Becker, Rafael Cataneo.

CDD: 199.492

Apresentação	10
Victor Fiori Augusto / USP	14
Superstição e preconceitos comuns na filosofia de Espinosa	
Cátia Cristina Benevenuto de Almeida / USP	24
Experintia, experientia docet e o esquecimento.	
Maria Luísa Ribeiro Ferreira / Universidade de Lisboa	35
Natureza/naturezas - contributos espinosanos para uma mundividência pós-humana	
Daniel Santos da Silva / USP	49
Direito de guerra e multidão	
Luiz Renato Paquiela Givigi / UFF	62
Juventude, contemporaneidade e escolarização: considerações espinosanas	
Cecilia Abdo Ferez / UBA - CONICET	76
Derechos en guerra. Entrometer a Spinoza en la coyuntura latinoamericana	
João Maurício Martins de Abreu / PUC Rio	88
O problema político da propriedade privada (e da acumulação) a partir de Spinoza.	
Guillermo Sibilia / UBA	98
Spinoza y nosotros: el proyecto colectivo de la filosofía de Spinoza en el Tratado de la reforma del entendimiento	
Nastassja Pugliese / University of Georgia	114
Os três gêneros de conhecimento e a natureza de suas relações	

Luís César Guimarães Oliva / USP	128
Afetividade e Amor erga Deum na parte V da Ética	
Paulo-de-Tarso de Castro Peixoto M.N. / FUNEMAC	142
Psicopatologia da multidão. Paixões, Vida Política e Instituições em Maquiavel & Spinoza	
Rafael do Santos Monteiro / USP	152
Unidade da mente e do corpo e a realidade psicofísica dos afetos em Espinosa	
Marcelo Couto Feitosa / UNIRIO	164
Modos da substância: o conceito de indivíduo em Espinosa	
Henrique Lima da Silva / UECE	175
O poder da fortuna: o problema da servidão na EV de Spinoza	
Jéssica Nunes Chaves / UECE	185
A criação do conceito de ideia em Hume e Spinoza	
Donati Canna Caleri / UFF	192
O corpo: uma política contemporânea	
Baptiste Noël Auguste Grasset / UNIRIO	202
O que certos corpos podem. Discernimento do semelhante e socialização intracorpórea em Ética III.	
Bárbara Lucchesi Ramacciotti / USP - UMC	214
Espinosa e Nietzsche: O que pode um corpo?	
Luiz Carlos Montans Braga / PUC SP	226
Transições do desejo	

Raúl de Pablos Escalante / Universidad de Puerto Rico - Recinto de Río Piedras **234**

De la voluntad y los afectos: entre Spinoza y Nietzsche

Oscar Javier Pérez Lora1 / Universidad de La Salle **248**

Hobbes, Spinoza y la diferencia como fundamento de la paz y la democracia

Felipe Jardim e Viviane Magno / PUC Rio **257**

De Cive no Tratado Político: notas sobre o direito natural e a formação do cidadão em Hobbes e Espinosa

Cecilia Paccazochi / UNC, Argentina **277**

El tiempo como remedio de las pasiones

Joel Jair Contreras García / UNAM **288**

Spinoza y los Mayas-Tojolabales. La utopía de una posible filosofía política “nosótrica”.

Emanuel Angelo da Rocha Fragoso / UECE **300**

Condição política da mulher no Tratado político de Benedictus de Spinoza

Francisco de Guimaraens e Maurício de

Albuquerque Rocha1 / PUC Rio **312**

Contra o voluntarismo: Spinoza e a crítica a Schmitt e Agamben

Wim Klever / Erasmus University Rotterdam **334**

A teoria política radical de Van den Enden por trás da teoria política de Espinosa

Reyda Ergün / Kadir Has University **368**

Legal and political dimensions of Spinoza’s ontology in

the context of the contemporary concept of human rights

Francesco Toto / ENS - Lyon **379**

Il riconoscimento nell'opera di Spinoza

Laurent Bove / Université d'Amiens **394**

Sans l'égalité, la liberté commune tombe en ruine. Mesure commune, prudence, confiance et Liberté dans les États démocratisés du Traité Politique.

Apresentação

O Colóquio Internacional Spinoza vem sendo realizado anualmente na Universidade Nacional de Córdoba (UNC), Argentina, a partir do trabalho de um grupo de pesquisa coordenado por Diego Tatián (professor da UNC). O grupo nasceu do interesse em criar um espaço que estimulasse os estudos de Spinoza na Argentina e reunisse colegas da América Latina. Desde 2002, sempre no segundo semestre do ano, ocorre o colóquio de modo ininterrupto – reunindo pesquisadores, docentes, estudantes e leitores de Spinoza de variadas áreas do conhecimento, sempre com ênfase na problemática política, ética e jurídica que deriva da obra spinoziana.

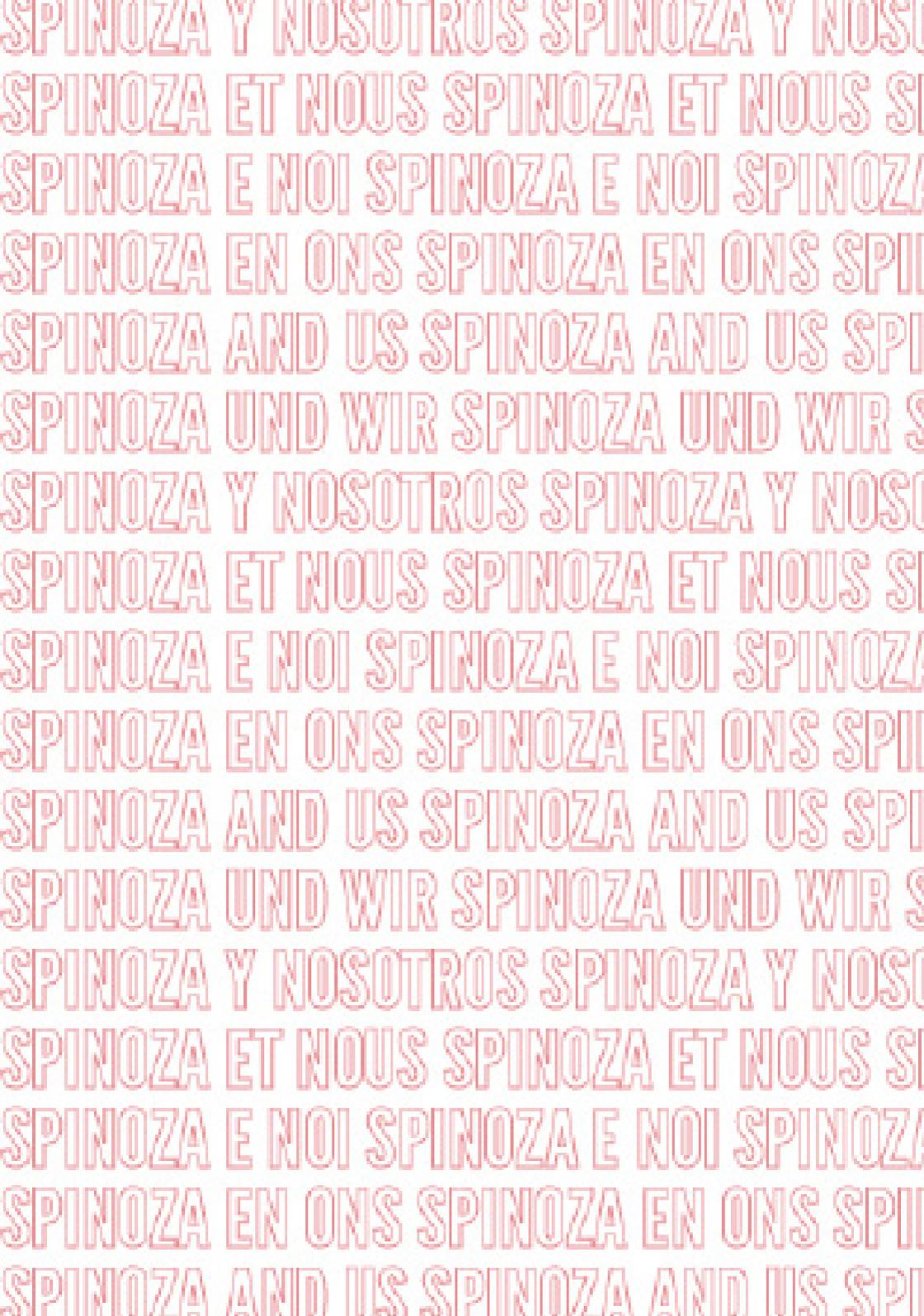
Ao longo desse processo, o principal e maior impulso ao Colóquio Internacional Spinoza foi dado pelo encontro e pelo trabalho conjunto com grupos brasileiros (de São Paulo, Rio de Janeiro e Fortaleza), e que se fortaleceu com a presença regular, a cada ano, de pesquisadores latino-americanos (Uruguai, Chile, México, Colômbia, Venezuela, Costa Rica) e europeus (França, Itália, Portugal, Holanda). A constituição dessa rede de pesquisadores repercutiu favoravelmente nos círculos spinozianos já existentes em vários países, como no Brasil.

Após uma década de edições do colóquio, os grupos envolvidos nesse projeto decidiram realizar, em 2013, o X Colóquio Internacional na cidade do Rio de Janeiro, para consagrar essa associação latino-americana, ibérica, franco-italiana etc. No encontro de 2013 reunimos pesquisadores e docentes de vários países, em torno do tema “Spinoza e as Américas”, com a intenção de propor uma reflexão sobre os processos sociais, políticos e institucionais em curso no continente à luz da filosofia spinoziana, com ênfase nos temas jurídicos, éticos e políticos.

O XI Colóquio Internacional Spinoza, que ocorreu mais uma

vez no Rio, em novembro de 2014, teve como tema “Spinoza e nós”, para que cada participante elaborasse um exame da atualidade e da inatualidade do pensamento spinoziano, a partir das várias abordagens que constituem subtemas do encontro, a saber: leituras infinitas (para um exame da fortuna crítica às publicações recentes); Spinoza, a guerra e a paz (para pensar a ética e a política); Spinoza e as “artes”; Spinoza, a filosofia, a história e a história da filosofia; e Spinoza atual/inatual.

O livro que o leitor tem em mãos reúne as comunicações apresentadas nesse que foi o maior Colóquio Spinoza (em número de participantes) realizado até hoje nas Américas.



OTROS

PINOZA ET NOUS

A E NOI

NOZA EN ONS

NOZA AND US

SPINOZA UND WIR

OTROS

PINOZA ET NOUS

A E NOI

NOZA EN ONS

NOZA AND US

SPINOZA UND WIR

OTROS

PINOZA ET NOUS

A E NOI

NOZA EN ONS

NOZA AND US

Victor Fiori Augusto / USP

Superstição e preconceitos comuns na filosofia de Spinoza

1. Introdução

A filosofia spinoziana, como é sabido, é uma filosofia da imanência. Para Spinoza, de acordo com o que se lê na *Ética I*, Deus é a substância constituída por infinitos atributos infinitos, que é causa de si e que é causa eficiente imanente de todas as coisas, sendo estas modos pelos quais os atributos divinos se exprimem de maneira certa e determinada. Toda a realidade, tudo o que acontece é expressão necessária da potência eterna e infinita de Deus ou da natureza, que para Spinoza são uma só e a mesma coisa. Para a tradição teológica e metafísica, que, grosso modo, concebia Deus como um ser transcendente que está fora do mundo, que criou o mundo a partir do nada por um ato contingente de sua vontade, o spinozismo não podia ser senão escandaloso, herético, infernal. Consciente da novidade que suas teses representavam, Spinoza sabia que era necessário abrir caminho à sua filosofia através de uma emenda dos preconceitos.

Na *Ética*, obra maior de Spinoza, pode-se encontrar um caso paradigmático da maneira pela qual o filósofo lida com os preconceitos. Trata-se do apêndice que se segue à sua primeira parte, intitulada “De Deus”. No início do apêndice em questão, vemos uma recapitulação daquilo que fora cuidadosamente demonstrado anteriormente segundo a ordem geométrica, a saber: o que é Deus e quais as suas propriedades¹. Em seguida, Spinoza afirma que, onde quer que

1 “Com isto, expliquei a natureza de Deus e suas propriedades, tais como: que existe necessariamente; que é único; que é e age pela só necessidade de sua natureza; que é causa livre de todas as coisas e como o é; que tudo é em Deus e depende dele de tal maneira que sem ele nada pode ser nem ser concebido; e, finalmente, que tudo foi predeterminado por Deus, não decerto pela liberdade da vontade, ou seja, por absoluto beneplácito, mas pela

houvesse ocasião ao longo do *De Deo*, ele procurou remover os preconceitos que poderiam impedir o leitor de compreender suas demonstrações. Porém, como ainda restavam, a essa altura do livro, não poucos preconceitos que poderiam impedir a compreensão de Deus, Spinoza decidiu convocá-los “ao exame da razão”. É claro que examinar cada uma das ideias inadequadas que impedem a compreensão de Deus seria uma tarefa hercúlea e talvez infundável. Mas isso não se faz necessário, pois todos os preconceitos restantes dependem de um só, que podemos chamar de “preconceito finalista” e que Spinoza descreve da seguinte maneira:

Os homens comumente supõem todas as coisas naturais agirem, como eles próprios, em vista de um fim; mais ainda, dão por assentado que o próprio Deus dirige todas as coisas para algum fim certo: dizem, com efeito, que Deus fez tudo em vista do homem, e [fez] o homem, por sua vez, para que o cultuasse.²

A análise desse preconceito único no apêndice se divide em três partes. Na primeira parte, investiga-se a causa que leva a maioria dos homens a abraçar o preconceito finalista, bem como a razão pela qual todos os homens são propensos a ele. Num segundo momento, denuncia-se a falsidade desse preconceito e, enfim, na terceira e última parte do apêndice, expõe-se como os preconceitos sobre bem e mal, beleza e feiura, ordem e confusão e outros do mesmo gênero se originam do finalismo.

2. EI, apêndice

Para atingir esses objetivos no apêndice, Spinoza não parte

natureza absoluta de Deus, ou seja, por sua potência infinita” (*EI*, apêndice). As citações da *Ética* são extraídas da tradução do Grupo de Estudos Espinosanos da USP, a ser publicada pela Edusp.

² *EI*, apêndice.

da natureza da mente humana (o que, aliás, só seria possível a partir da segunda parte da *Ética*, que trata, como indica seu título, “Da natureza e origem da mente”), mas de um fundamento “que deve ser admitido por todos”, a saber: “todos os homens nascem ignorantes das causas das coisas, e (...) todos têm o apetite de buscar o que lhes é útil, sendo disto conscientes”³. Ao partir dessa condição originária e comum a todos os homens, que é tão evidente a ponto de não poder ser recusada, Spinoza realiza suas deduções no apêndice tendo como base um fundamento que todos são coagidos a admitir. Se, ao contrário, Spinoza deduzisse o finalismo da essência de nossa mente, ele partiria de uma tese rechaçada pelos adversários – a concepção spinoziana de mente humana, segundo a qual a mente do homem é ideia do corpo humano⁴, uma modificação finita do atributo pensamento que não é dotada de uma livre vontade⁵, tal como queriam os pensadores da tradição.

A liberdade da vontade que os homens imaginam possuir é o primeiro preconceito deduzido no apêndice, e é importante compreender seu surgimento porque é justamente essa imagem da liberdade que será posteriormente atribuída a Deus. Por terem consciência de seus apetites e de suas volições, mas ignorarem as causas que os levam a apetecer e querer algo, os homens creem que são livres. Essa ignorância das causas faz com que os homens imaginem agir sempre livremente em vista de um fim, a saber, em vista do útil que apetecem, sem indagar sobre as verdadeiras causas eficientes de seus apetites e volições, como se a vontade humana fosse causa primeira e total. Sobre isso, vale a pena lembrar o que Spinoza nos diz no prefácio que abre a quarta parte da *Ética*:

3 Id.

4 Cf. *EII*, P13.

5 Cf. *EII*, P48.

[...] a causa que é dita final nada mais é que o próprio apetite humano, enquanto considerado como princípio ou causa primeira de uma coisa. Por exemplo, quando dizemos que a habitação foi a causa final desta ou daquela casa, certamente não inteligimos nada outro senão que um homem, por ter imaginado as comodidades da vida doméstica, teve o apetite de edificar uma casa. Por isso, a habitação, enquanto considerada como causa final, nada outro é que este apetite singular, que na realidade é a causa eficiente, considerada como primeira porque os homens comumente ignoram as causas de seus apetites. Pois são [...] certamente cômicos de suas ações e seus apetites, mas ignorantes das causas pelas quais são determinados a apeteer algo.⁶

Por agirem em vista do útil que apeteem, os homens anseiam conhecer as causas finais de tudo o que acontece, e sossegam assim que as ouvem. Contudo, sem ouvir essas causas de outrem, os homens têm de “voltar-se para si e refletir sobre os fins pelos quais costumam ser determinados em casos semelhantes”⁷, julgando assim necessariamente o engenho alheio pelo seu próprio. Trata-se de uma projeção da imaginação humana sobre a natureza, pois cremos que os outros seres agem de acordo com os mesmos fins pelos quais acreditamos agir. Por exemplo, se João vê Paulo correndo e não conhece a causa final dessa corrida por ouvir dizer, ele se vê forçado a pensar sobre os fins que costumam determiná-lo a correr. Se João costuma correr quando está atrasado, ele necessariamente julgará que Paulo corre porque está atrasado, isto é, João julgará que “estar atrasado” é a causa final da corrida de Paulo, ainda que Paulo esteja correndo na verdade porque está sendo perseguido pela polícia.

Além disso, por encontrarem em si e fora de si muitos meios que em muito contribuem para a consecução do que

6 *EIV*, prefácio (grifos nossos).

7 *EI*, apêndice.

lhes é útil (“olhos para ver, dentes para mastigar, ervas e animais para alimento, sol para iluminar, mar para nutrir peixes”⁸), os homens acabam por considerar as coisas da natureza como meios para aquilo que lhes é útil. Sabendo que esses meios foram achados e não providos por eles, foram levados a crer na existência de “algum outro ser” que teria providenciado as coisas naturais para o uso humano. Ora, quando proveem algum meio para si próprios, os homens, que pensam agir de acordo com a liberdade da vontade, julgam que poderiam perfeitamente não tê-lo provido. Essa livre vontade humana é projetada sobre esse outro ser em questão⁹, que também poderia muito bem não ter disposto meios para que a humanidade conseguisse o que lhe é útil. E esses meios estão aí, foram dispostos. Mas por quem? Em vista de quê?

Com efeito, depois que consideraram as coisas como meios, não puderam crer que se fizeram a si mesmas, mas a partir dos meios que costumam prover para si próprios tiveram de concluir que há algum ou alguns dirigentes da natureza, dotados de liberdade humana, que cuidaram de tudo para eles e tudo fizeram para seu uso. E visto que nada jamais ouviram sobre o engenho destes, tiveram também de julgá-lo pelo seu e, por conseguinte, sustentaram os Deuses dirigirem tudo para o uso dos homens a fim de que estes lhes ficassem rendidos e lhes tributassem suma honra.¹⁰

O preconceito finalista se consolida quando os homens, buscando explicar a causa final pela qual o Deus (ou os

8 Id.

9 Essa projeção da livre vontade que os homens imaginam possuir sobre a divindade também aparece no *Tratado teológico-político*, onde lemos: “De quanta presunção se arroga a insensatez (stultitia) do vulgo, que não tem de Deus nem da natureza um só conceito que seja correto (sanum), que confunde as volições (placita) de Deus com as dos homens e que, ainda por cima, imagina (fingit) a natureza de tal modo limitada que acredita ser o homem a sua parte principal!” Espinosa, B. de. *Tratado teológico-político*. Trad., introd. e notas de Diogo Pires Aurélio. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p. 96.

10 El, apêndice.

deuses) que forjaram dirige toda a natureza em vista deles, concluem que o fim da divindade é fazer com que os homens lhe prestem máxima reverência e lhe fiquem subjugados. Como Spinoza nos diz que os homens julgaram o engenho desses dirigentes da natureza pelo seu próprio, podemos entender que os homens, quando proviam algo de útil para outrem, o faziam para que a pessoa beneficiada lhes ficasse rendida e lhes tributasse suma honra. Tendo por certo que pode conseguir o útil que apetece se render honras à divindade, cada homem excogita, segundo seu próprio engenho, maneiras de cultuá-la, a fim de que toda a natureza seja dirigida em vista de seu cego desejo e de sua avareza insaciável. É dessa forma que o preconceito finalista vira superstição, uma estrutura ou armação (fabrica, em latim), que, como vimos, se segue de uma série de preconceitos. A superstição é um sistema que se pretende explicativo porque, uma vez que ela se enraíza nas mentes humanas, causa um efeito: os homens passam a se dedicar com máximo esforço a entender e explicar as causas finais de todos os acontecimentos, como se todos os eventos da natureza ocorressem em vista dos homens.

Longe de ser inabalável, a estrutura supersticiosa e finalista enfrenta cotidianamente o protesto da experiência, que mostra, por exemplo, que os piedosos, aqueles que prestariam bom culto a Deus, são muitas vezes atormentados por desgraças, ao passo que os ímpios, os que despertariam a ira divina, conseguem amiúde o útil que apetezem, o que não deveria minimamente acontecer se a natureza fosse realmente dirigida por Deus em vista dos humanos para que, em troca, estes o cultuassem. Mas nem mesmo esse protesto diário da experiência faz com que a maioria dos homens abandone o arraigado preconceito finalista, pois lhes é mais fácil colocar esses acontecimentos naturais vistos como extraordinários entre as coisas cuja finalidade e utilidade ignoram do que

destruir a estrutura finalista e excogitar uma nova, que efetivamente dê conta de explicar o real¹¹.

Donde darem por assentado que os juízos dos Deuses de longe ultrapassam a compreensão humana, o que, decerto, seria a causa única para que a verdade escapasse ao gênero humano para sempre, não fosse a Matemática, que não se volta para fins, mas somente para essências e propriedades de figuras, ter mostrado aos homens outra norma da verdade; e além da Matemática, também outras causas podem ser apontadas (que aqui é supérfluo enumerar), as quais puderam fazer que os homens abrissem os olhos para esses preconceitos comuns e se dirigissem ao verdadeiro conhecimento das coisas. (EI, apêndice)

Por acreditarem que a liberdade é algo que possuímos desde que nascemos e não uma árdua conquista (como nos mostra a Ética), os homens tendem a manter o seu estado inato de ignorância, perguntando sempre pelas causas finais das coisas e recorrendo, em última instância, à vontade de Deus, o refúgio ou asilo da ignorância que fornece uma pseudoexplicação para todos os misteriosos acontecimentos naturais.

3. Preconceitos comuns?

A questão que nos interessa aqui é compreender por que motivo Spinoza entende que os preconceitos que originam o finalismo e a superstição podem ser considerados comuns. Ora, todos os preconceitos que dão origem ao preconceito finalista e à superstição, como mostra a dedução realizada no apêndice, se seguem de uma condição comum a todos os homens, a saber: nascemos ignorantes das causas das coisas e somos cônscios

11 Sobre esse ponto, ver Santiago, Homero. O mais fácil e o mais difícil: a experiência e o início da filosofia. *Revista Conatus – Filosofia de Spinoza*, vol. 1, n. 2, dez. 2007, p. 37-41.

do nosso apetite de buscar o que nos é útil, e é justamente por isso que todos os homens propendem naturalmente a abraçar o finalismo. Essa “comunidade”, por assim dizer, envolvida pelos preconceitos comuns está longe de fazer com que os homens convenham necessariamente entre si porque, embora seja necessário afirmar que há muitas coisas que são comuns aos corpos humanos¹² – já que todos convêm em muitas coisas –, nossos corpos também discrepam em muitas outras. Colocando-se no centro do mundo, cada homem considera que as coisas são em si mesmas tal como elas aparecem para ele, e busca explicá-las através de ideias imaginativas que indicam tão somente a “constituição da imaginação”¹³ e não a natureza das coisas. Assim, ao julgar as coisas conforme seu corpo é afetado por elas, cada homem singular forma uma noção distinta de bem e mal, pecado e mérito, beleza e feiura etc., isto é, cada homem forja distintamente os preconceitos derivados do preconceito finalista, e por isso não é de estranhar, por exemplo, que o que é agradável para uma pessoa seja frequentemente desagradável para outra. Trata-se do “incomum” e da contrariedade que os preconceitos derivados dos preconceitos comuns envolvem.

Se, como nos diz Spinoza, citando o historiador romano Quinto Cúrcio no prefácio do Tratado teológico-político, “não há nada mais eficaz do que a superstição para governar as multidões”¹⁴, é evidente que aqueles que precisam da ignorância dos homens para dominá-los condenarão as obras que contribuem para que a humanidade abra os olhos e se desfaça de seus preconceitos comuns, bem como buscarão reforçar os preconceitos derivados que não explicam adequadamente as coisas e graças aos quais os homens são

12 Para a consideração spinoziana dos corpos em geral e do corpo humano em particular, ver a dita “pequena física” que se segue ao escólio da proposição 13 da *Ética II*.

13. *El*, apêndice.

14. Espinosa, op. cit.

frequentemente contrários uns aos outros. Nesse sentido, não apenas o apêndice da *Ética I*, mas todo o texto do *De Deo* pode ser considerado um texto político, pois ele mina os fundamentos sobre os quais o poder teológico-político tenta se apoiar. De acordo com Marilena Chaui,

[...] a Parte I da *Ética*, ou o *De Deo*, [...] destrói o fundamento último da teologia política ao despersonalizar Deus e concebê-lo como substância única absolutamente infinita e causa eficiente imanente do universo. [...] O *De Deo* não é, explicitamente, um texto político. Todavia, porque nele acompanhamos a mais incisiva demolição do imaginário teológico, nele encontramos a demolição dos alicerces do poder teológico-político e, por conseguinte, as condições para a determinação do campo político sem as balizas da teologia.¹⁵

A maneira pela qual Spinoza lida com os preconceitos no apêndice da *Ética I* parece estar plenamente de acordo com o procedimento enunciado no capítulo inicial do *Tratado político*, onde ele afirma que, para investigar com liberdade de ânimo aquilo que diz respeito à política, procurou “não rir, não chorar, nem detestar as ações humanas, mas entendê-las”¹⁶. Essa ideia spinoziana indica a grande importância e atualidade de Spinoza para aqueles que não se contentam com um falso sentimento de superioridade em relação às outras pessoas, mas que, ao contrário, procuram emendar seus próprios preconceitos e contribuir para que outros também os emendem, buscando assim constituir algo comum para além dos preconceitos que nos acompanham desde que nascemos

15 Chaui, Marilena. *Política em Espinosa*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003, p. 95.

16 Espinosa, op. cit., p. 8. Conforme aponta José Soares das Chagas, Spinoza assume grande importância na história da filosofia ao “tratar de fenômenos como a superstição (e suas paixões motoras: o medo e a esperança) sem ridicularizar os homens ou esperar que todos sejam racionais ou santos (pretensão da maior parte dos filósofos!)”. (Chagas, José Soares das. *Ética e interpretação em Spinoza: a emendatio do discurso supersticioso*. Fortaleza: EdUece, 2013, p. 36).

e sobre os quais se apoiam outros falsos saberes que são costumeiramente causa de discórdia e de contrariedade.

Cátia Cristina Benevenuto de Almeida / USP

Experientia, experientia docet¹ e o esquecimento

Este texto surgiu de um breve diálogo com a professora Marilena Chaui e o grupo de estudos spinozianos por ocasião dos seminários sobre a correspondência spinoziana.

As breves passagens que trouxemos para esta discussão e que tomarão alguns pontos do apêndice e alguns recortes das correspondências 10, 58 e 67 entre Spinoza e De Vries, Schuller e Burgh, respectivamente, atravessam os meandros da experiência, cada qual resguardado em suas questões, ora o que a experiência não ensina, ora o que a experiência pode determinar, ora o que a experiência pode alcançar, ora como o ânimo constituído está disposto a experimentar. Spinoza não traz esse termo para o diálogo em um único sentido, mas o lança em meio à retórica e a contrapontos, entre o não conhecer e o conhecer, isto é, o que se pode dar a apenas imaginar ou, de fato, nos ensinar. E quando dizemos sobre o aprender com aquilo que a experiência pode ensinar, também queremos acessar o que foi apreendido, fazer bom uso do que retemos, isto é, não esquecer. Então, por um momento refletimos: o fato de sermos suscetíveis ao esquecimento nos privaria de conhecer? E de sermos aptos a trilhar o caminho, que como diz Spinoza, é *difícil e raro, mas possível de ser encontrado*? Vejamos.

Primeiramente, o que faz com que a experiência realmente ensine? Essa mesma experiência, que por vezes nos leva a maiores confusões. O apêndice da *EI* é claro quanto a isso. Spinoza toma da experiência o preconceito finalista e o afirma não apenas como um grande responsável pelas maiores inverdades sobre a vida, sobre Deus e o conhecimento do mundo, bem como se constitui em verdadeiro obstáculo à

1 Experiência que ensina.

compreensão da ordem natural que rege toda a natureza. Todavia, o exame feito através de tal texto, sabemos, não apenas faz com que Spinoza demonstre a falsidade do imaginário finalista e conclua, apresentando alguns de seus efeitos mais nocivos, como também nos leva a questionar a causa da aquiescência humana a tal preconceito e a nossa *disposição* em acatá-lo. Acreditamos que a resposta pode ser clarificada na correspondência com Schuller, por referir-se às *disposições do ânimo*, uma vez que a carta 58 se lança sobre as causas que nos levam a agir de uma certa e determinada maneira.

[...] ainda, quanto às causas pelas quais seu ânimo tenha se aplicado a escrever, ou lhe impulsionado a escrever, no entanto isso não significa que tenha sido coagido, mas sim (que você quer examinar tal assunto com maior clareza), senão que *seu ânimo estava então constituído* de tal forma que as causas que, por assim dizer, quando sofre alguma paixão forte, isso não significa que tenha sido forçado, mas, que não o forçaram, nesse momento, a escrever contra sua vontade, *mas sentir necessariamente o desejo de escrever.*²

Spinoza fala em ânimo *constituído*, o termo *constitutio* diz-se das propriedades internas de um corpo, que também podem ser entendidas como sendo suas impressões, marcas essenciais, porque o *constituem* interiormente, assim é nossa leitura. Por isso a atenção para a *constituição* do ânimo do corpo, daquilo que o corpo se permite reter, marcar, fixar em si próprio através de suas relações com os outros. Em verdade, as referências ao ânimo e ao desejo se dão porque são fatores que estão ligados à intimidade dos corpos. Entretanto, em meio à reflexão tecida por Spinoza quando nos direcionamos para o apêndice – que trata das relações perante a experiência, que em princípio poderia ser dita tão somente errante –,

2 Spinoza, B. *Correspondência*. Carta 58.

vemos que essas relações desmembradas de outra forma pela carta 58 nos lança ao *desconhecimento*, ou seja, porque não sabemos quais as reais causas que *dispõem* nosso desejo a certa ação, ou seja, além do fato de desejar, não se sabe por que se está *disposto* a desejar. Não obstante, Spinoza não tarda em clarificar tal dedução e para isso se utiliza de um princípio que a explique: “Toda gente nasce ignorante das causas das coisas e deseja alcançar o que lhe é útil, e disso todos estão cômnicos.”³ Inicialmente, trata-se de um princípio de desconhecimento – “os humanos julgam-se livres sem que nem por sonhos lhes passe pela cabeça a ideia das causas que os *dispõem* a apetecer e querer, pois as ignoram”⁴. De fato, não temos como saber realmente como um corpo é *constituído* e, devido a isso, *disposto* a certa relação com outros corpos.

Assim, desconhecer as causas que levam o ânimo a aplicar-se mais ou menos a determinada maneira de agir não impede que ressaltemos, em outras palavras, que a *constituição* de um corpo é também imediatamente uma certa *disposição*. O *sentir necessariamente*, de que fala a carta 58, se diz de uma constituição natural disposta a desejar algo. E, novamente retomando o apêndice, percebemos que acatar um dogma, uma crença ou ainda uma regra sobretudo indica que o ânimo exprime uma constituição afetiva propícia a tal ação; a maneira de ser constituído de um corpo determina o quão mais facilmente ele se dispõe a envolver-se ou acatar certas máximas orientadas e partilhadas pela força do hábito e do costume, como o preconceito finalista, pois como diz Spinoza:

Tudo isso mostra suficientemente que cada um julga as coisas de acordo com a *disposição de seu cérebro*, ou melhor, toma as afecções de sua imaginação pelas próprias coisas. Com efeito, embora os corpos humanos estejam em concordância

3 Spinoza, B. *Ethica I*. Apêndice.

4 *Ibid.*

sob muitos aspectos, diferem, entretanto, sob muitos mais. Por isso, o que a um parece bom, a outro parece mau; o que a um parece ordenado, a outro parece confuso; o que a um é agradável, a outro é desagradável, e assim quanto às outras noções, [...]. Pois, ditados como os seguintes estão na boca de todo mundo. *Cada cabeça, uma sentença. A cada qual seu parecer lhe basta. Há tantos juízos quantos são os gostos.* Esses ditados mostram suficientemente que os homens julgam as coisas de acordo com o *estado de seu cérebro* e que, mais do que compreender, eles as imaginam.⁵

No mais, a imaginação faz com que cada um imagine segundo as *disposições de seu cérebro* ou, ainda, tome as afecções de sua imaginação como se fossem as próprias coisas. Ou seja, grande parte da experiência repousa sobre a imaginação. Nesse caso, a experiência para a maioria dos homens deixa de ser um caminho em busca da verdade para ser ela mesma a própria verdade incontestável. Mas a experiência não poderia jamais se resumir ao vago. Ora, toda experiência seria errante? Certamente que não, embora o vago e o parcial lhe sejam parte. No entanto, há uma outra face da experiência que pode nos levar a conhecer. Tomemos então a correspondência entre Spinoza e Albert Burgh⁶.

A carta com Burgh (carta 67) parece apenas introduzir uma discussão que, de início, estaria arraigada em mais preconceitos, só que agora entre a religião defendida por Burgh como verdadeira e a verdadeira ordem do filosofar defendida por Spinoza. A carta de Spinoza inicia ressaltando que há homens cultos e de vida incensurável em todas as igrejas cristãs e que não tentará convencer Burgh de seu erro utilizando-se dos erros costumeiros dos inimigos da Igreja de Roma, ou seja, atacar os vícios de padres e de pontífices. A

5 Ibid.

6 Spinoza, B. *Correspondência*. Cartas 67 e 76.

carta traz momentos tensos entre ambos, sobretudo quando Spinoza, após tratar com ironia a crença no inferno e a insensatez da ingestão do corpo de Deus pela hóstia, coloca:

Queres, entretanto, raciocinar e me perguntas como sei que minha filosofia é a melhor entre todas as que já foram, são e serão ensinadas no mundo. Tenho eu mais razão para perguntar-te de onde o concluíste. Não pretendo haver encontrado a melhor filosofia, mas sei que conheço a verdadeira. A ti de me perguntar como o sei. E a mim de te responder: da mesma maneira como sabes que os três ângulos de um triângulo são iguais a dois retos. E que ninguém diga que isto não basta desde que eu tenha um cérebro sadio e não sonhe com espíritos imundos que nos inspirariam ideias falsas semelhantes às verdadeiras, pois o verdadeiro é índice de si mesmo e também do falso.⁷

Spinoza tenta demonstrar a Burgh que ele não tem como afirmar ter encontrado a melhor religião se não pode dar uma justificativa racional de sua fé. E afirma que todos os que não pertencem à Igreja romana dizem o mesmo de suas religiões e com igual direito. Afinal, pergunta a Burgh: “Que critério empregas para afirmar que tua religião é a melhor? Não seria o mesmo empregado pelos fariseus para a religião judaica?” Pois católicos romanos e fariseus invocam, com a mesma obstinação, miríades de testemunhos e *relatam como fatos da experiência o que ouviram dizer*. Spinoza prossegue dizendo que não nega as vantagens políticas e os benefícios materiais que a Igreja de Roma tira da disciplina, feita para *iludir o povo inculto e dominar suas mentes*, e seria insuplantável se não houvesse a religião muçulmana, “superstição que desde sua origem jamais conheceu um cisma”⁸. Contudo, o sustentáculo da carta de Spinoza não está no

7 .Idem.

8 Embora o *cisma* constitua uma dissidência de cunho religioso ocorrida violentamente

contraponto entre a verdadeira religião e a verdadeira filosofia nem entre melhor religião e melhor filosofia, como pretende afirmar Burgh, e sim entre melhor religião e “verdadeira” filosofia, ou seja, entre o que se avalia e *insere através dos dados da experiência*: opinião e critério extrínseco, e o que se avalia e insere através dos critérios intrínsecos para que se obtenha um conhecimento real e verdadeiro. Uma vez que a certeza religiosa difundida por Burgh está na religião revelada, ancorada em signos que lhe servem de garantia e lhe dão uma vaga sustentação, são apenas pressupostos fundados na imaginação, que não envolve por si mesma a certeza. Ou seja, pressupostos pautados pela *experiência que não ensina*. Não é à toa que Spinoza afirmará no *Tratado da reforma da inteligência* que o campo da experiência errante “não é determinado pelo intelecto, mas pelo uso fortuito dos sentidos”⁹. Entendemos que ele o faz porque: primeiro, por ser uma sensação, um ouvir dizer, uma leitura, ligada a um costume; segundo, porque pode expressar-se de diversas maneiras individualizadas; terceiro, porque *dependerá da constituição do corpo, ou seja, das impressões ou marcas que esse corpo recebeu ao longo de sua existência*; quarto, porque se dá segundo as operações da memória, por uma associação de imagens que leva do pensamento de uma coisa ao de outra sem relação necessária com ela.

Com efeito, já sinalizamos que a experiência errante não pode ser toda a *experiência*, mas uma de suas maneiras de atuar; a experiência pode nos dar a pensar, e isso é o que nos revela mais uma correspondência, a carta 10 a Simon de Vries:

dentro do cristianismo em meados dos séculos XIV e XV, Spinoza não escapou de *seu* cisma. Quando na carta com Burgh, ao falar da Igreja de Roma e da religião muçulmana refere-se ao cisma, o faz porque bem sabe quais os motivos e quais as consequências de um cisma. Afinal, mesmo sendo judeu, esteve separado de suas raízes por pregar um pensamento libertário e justamente contrário a quaisquer tipos de dominação religiosa.

9 .TRE. Op. cit., § 84.

Respondo que nunca precisamos da *experiência* senão para aquilo que não pode ser concluído da definição de uma coisa, como, por exemplo, a existência dos Modos, pois ela não pode ser concluída da definição da coisa. Porém, não precisamos da *experiência* para conhecer aquilo cuja existência não se distingue da essência e, por conseguinte, se conclui da definição. Mais do que isto. *Experiência* alguma nos pode dar esse conhecimento porque a *experiência* não nos ensina sobre as essências das coisas; *o máximo que ela pode fazer é determinar nossa mente para que pense somente em certas essências das coisas.*¹⁰ __

De fato, *o máximo que ela pode fazer é determinar nossa mente para que se pense.* Mas esse máximo pode bem nos levar a muitas questões primordiais para que se possa conhecer, afinal leva a nossa mente a *refletir*. Afinal, não é ao acaso que Spinoza fala em *disposição do corpo, disposição do seu cérebro e estado de seu cérebro*. Nosso corpo é *internamente disposto a e externamente determinado a*. Nesse caso, *se não cabe à experiência dispor, cabe a ela determinar nosso corpo às condições que proporcionem o conhecimento, mesmo* não sendo possível apreender a ordem total do *sucedendo das coisas*. Contudo, a descrição da experiência errante entre o *Tratado da reforma* e a carta 10 tem uma peculiaridade que parece divergir: no *Tratado da reforma*, a experiência é dita *errante* porque *não é determinada pelo intelecto*, porém, na carta 10, a experiência pode *determinar nossa mente para que pense somente em certas essências das coisas*. A que isso nos remete? Unicamente ao fato de existir, para Spinoza, uma diferença epistemológica entre o conhecimento das existências singulares das coisas finitas e o das essências singulares das coisas infinitas e finitas, bem como as

10 Spinoza, B. *Correspondência*. Carta 10.

inumeráveis causas e circunstâncias que determinam as existências singulares, o que não constitui um obstáculo ao seu conhecimento, desde que se leve em conta que há leis que ordenam as essências das coisas e determinam como as coisas singulares devem operar. Em resumo, a experiência nos oferece dados que devem ser investigados e, a partir dessa investigação, com vistas à compreensão de leis que regem a natureza como um todo é que passamos a conhecer. A experiência não é um fundamento do saber verdadeiro, mas, como vimos, a experiência pode nos dar informações para uma investigação, isto é, a partir de “um experimento que servirá de instrumento para que possamos interpretá-la, permitindo nosso conhecimento da existência de leis naturais universais e necessárias que agem em todas as coisas existentes na natureza”¹¹. Em verdade, talvez a intenção de Spinoza estivesse em ressaltar que tentemos ao máximo fazer de nossos experimentos uma *experientia docet*. É exatamente isso que permite a Spinoza assegurar a Burgh que não *encontrou* a melhor filosofia, mas *conhece* a verdadeira filosofia.

Experiência errante à parte, e se esquecermos o que a experiência ensinou? Como poderemos conhecer a *verdadeira filosofia* de que fala Spinoza? Assim, esse conhecer estaria então assegurado pelo não esquecimento ou pela garantia de uma memória sempre em operação? A garantia da experiência que ensina estaria na preservação daquilo que retemos? Pois, se esquecermos, todo o processo instrumentalizado pela experiência foi perdido? Antes de respondermos, há dois pontos a serem ressaltados que nos colocam perante duas perspectivas: sob a perspectiva das disposições, isto é, das impressões ou marcas: diremos que o esquecimento não poderá ser dito como uma perda de memória, uma vez que esta jamais será perdida pelo corpo, ela sempre estará

11 Chauí, Marilena. *A nervura do real*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999, p. 619.

lá, porque em nosso entendimento ela é acima de tudo uma impressão corporal, ela é do corpo. Agora, se avaliarmos sob a perspectiva das determinações, isto é, do que nos afeta externamente sem que tenhamos qualquer controle, como que acometidos por uma doença, podemos dizer, porém apenas de maneira vulgar, que “perdemos” a nossa memória. Em verdade, ficamos inaptos quanto à sua operacionalização e, devido a isso, pensamos ter perdido todas as coisas que outrora retemos e com isso a nossa experiência. Isso vulgarmente falando, pois, em verdade, perdemos a capacidade às conexões, “esquecemos”, por assim dizer, como fazê-las ou, ainda, tornamo-nos inaptos à dinâmica das operações que ligam todo ou parte do nosso percurso vivido, experienciado, às outras coisas, uma vez que não dispomos mais ou naquele momento da capacidade de conexão e engendramento do que o fez surgir. As impressões estão lá, pois entendemos que o corpo jamais se despoja de suas impressões, de suas marcas; o “esquecimento” está pautado pela inaptidão em acessá-las, ou seja, fazer as operações de conexão e engendramento.

Em suma, sabemos que o percurso rumo ao saber não é embasado pela linearidade das operações, mas por uma rede variável, de conexões diversas, que é fundamentada pelas relações de movimento e repouso dos corpos exposta na segunda parte da *Ética*, relações que também envolvem o processo de memorização. Todavia, não podemos afirmar que as operações da memória são *de* “tudo” indispensáveis por nos conduzir a uma *experiência que ensina*, mas não temos dúvida de que ao menos muitíssimo favorável elas são. Estarmos **aptos** para acessar essas operações que participam do saber, isto é, o acesso favorável aos registros que nos proporcionam seguir para um conhecimento verdadeiro acerca das coisas certamente tornará o caminho menos obscuro rumo ao *raro e difícil, mas possível de ser encontrado*, uma vez que não

estaremos impedidos de rememorar sempre que o desejarmos.

Sobre a regeneração dos corpos, exposta na pequena física, Spinoza afirma que todos os corpos são constantemente regenerados, também entendido como *reformados*, *emendados*, *remendados*, *corrigidos*, *reformados*, *reorganizados*, *reforçados*, *recompostos*. Dessa forma, entendo que a regeneração dos corpos ou das marcas não significaria que elas fossem completamente apagadas, mas atualizadas, reformadas ou até mesmo reforçadas a partir daquelas que já existem, ou seja, a justaposição das marcas ou impressões não significa que uma apagaria a outra, mas diminuiria a intensidade daquela já existente, e assim sucessivamente. E se porventura questiona-se a duração *ad eterno* das marcas, não sabemos ao certo, pode ser que umas se tornem minimamente insignificantes, bem sutis e outras não. Acredito que a regulação das marcas esteja na própria *disposição do corpo* ou *na aptidão do corpo* a certas relações que favoreceriam que essas impressões fossem constantemente atualizadas, regeneradas e, por isso, rememoradas. Temos o caso específico do poeta espanhol que, no momento em que retomou a memória, teria se tornado um novo indivíduo. Não estou certa disso. Tal fato, penso, acarretaria uma mudança de essência e não há mudança *de* essência, mas *na* essência, pois o poeta espanhol não perdeu completamente as suas marcas; em meu entendimento, elas estão lá, estarão sempre lá. O que houve com o poeta foi uma perda de conexão com elas, uma inaptidão em acessá-las naquela ocasião, fazendo com que outras marcas de maior intensidade operem num dado momento. Penso ainda que a qualquer instante o poeta poderia recobrar sua memória, ou

seja, as suas marcas, como também pode ser que isso não aconteça, porém não significa que elas não estejam mais lá. O corpo é novo se considerado a outras disposições, e o mesmo se considerada a aptidão de retomar e regenerar o que já está lá – minha pesquisa segue nessa direção. O apelo ao corpo, que pode parecer dar-lhe uma condição de primazia, só está presente por acreditar que as marcas são a nossa própria essência atual. Em suma, não estou tão sozinha quanto à permanência da memória porque, se recorrermos a Bergson, ele também concebe que as memórias jamais são perdidas, porém o que o distancia de Spinoza é que a memória para ele é algo no tempo e no espaço. Justamente sigo em via oposta – a memória não se fundamenta pelo tempo, mas pelo corpo e através das relações corporais ela é constantemente acessada, afetada, reorganizada, e por aí vai. Penso que sempre haverá um resíduo de memória e, por isso, não acredito que a memória seja apagada completamente, ela é regulada por maior ou menor intensidade e por “estarmos mais ou menos aptos” a acessar essas memórias que ora também estão mais vivas, ora menos. E tudo isso é parte de uma longa e complexa discussão.

Maria Luísa Ribeiro Ferreira / Universidade de Lisboa
Natureza/naturezas – contributos spinozianos para uma
mundividência pós-humana

1. O homem vitruviano como paradigma da antropologia moderna

Em contraste com o pensamento contemporâneo, a modernidade valorizou o sujeito fundador. Os seus filósofos preocuparam-se majoritariamente com a construção de grandes sínteses e com o traçar de sistemas coerentes. A razão moderna elegeu o sujeito como tema central e nele destacou a capacidade de conhecer. A radicalidade do *cogito* cartesiano não é excepcional. O desejo de compreender a mente humana e a crença no caráter especular e representacional da mesma habituou as múltiplas *emendationes mentis* produzidas naquela época.

A importância do sujeito fundador levou à necessidade de perceber o modo como ele conhece. O sujeito é um espelho que reflete a natureza e, tal como Bacon pretendeu, há que polir o espelho, libertando-o das suas impurezas. É verdade que alguns houve, como Pascal, que se interrogaram sobre a situação do homem num mundo que se tornou infinito: “O silêncio eterno desses espaços infinitos apavora-me.”¹ Mas, mau grado essa perda de lugar, acentuou-se a importância do homem como referência primordial. Para uns, porque a dominante antropocêntrica faz dele o destinatário privilegiado da criação: “*Finis enim et mundi et omnis creationis homo est*”, afirmou Kepler no *Mysterium cosmographicum*. Para outros, porque o sujeito humano é o fundamento de todo o conhecimento possível, como sustentou Descartes. O protagonismo que Descartes atribuiu ao tema do conhecimento

1 Pascal. Le silence éternel de ces espaces infinis m’effraie. *Pensées*. Frag. 201 (206). Paris : Seuil, ed. Louis Lafuma, 1962, p. 110.

e das capacidades cognitivas deslocou a filosofia para a epistemologia, relevando a ordem do conhecer sobre a ordem do ser. O sujeito tornou-se o ponto de partida, e é em função dele que o ser se determina. Como dirá Kant, o sujeito tem uma função constitutiva e reguladora dos objetos da experiência possível. A razão torna-se predominantemente uma *ratio cognoscendi*. Urge conhecer o modo como ela funciona. Nesse universo antropocêntrico, Spinoza é uma exceção.

2. A Natureza como tema fundador

Do mesmo modo que o *Cogito ergo sum* nos lembra Descartes, *Deus seu Natura* aparece-nos como a imagem de marca de Spinoza, colocando-nos no cerne da sua filosofia imanentista. Na verdade, a grande preocupação do filósofo judeu foi não só perceber a maneira como todas as coisas se integram no Todo, mas também descobrir o lugar que o homem nele ocupa.

A identificação de Deus e da Natureza, expressa através da conjunção “ou” (*seu*), é típica de um estilo no qual é comum a equivalência de conceitos para melhor explicá-los. No entanto, na obra magistral que é a *Ética*, a expressão Deus ou Natureza surge pela primeira vez no prefácio do livro IV da *Ética*, onde por duas vezes o filósofo a menciona duplamente: “[...] aquele ente eterno ou infinito a que chamamos Deus ou Natureza” e “[...] portanto a razão ou a causa pela qual Deus ou Natureza age...”²

O filosofema “Deus” é amplamente trabalhado em *Et. I*. Nesse livro ficamos cientes da originalidade do conceito tal como o filósofo o entende. É uma maneira de pensar a divindade que contraria a tradição teológica judaico-cristã. Trata-se de uma entidade imanente, absolutamente necessária, identificável com a totalidade das coisas existentes, sejam elas

2 “[...] *aeternum namque illud et infinitum Ens, quod Deum seu Naturam appellamus...*” “*Ratio, igitur, seu causa, cur Deus seu Natura agit...*” (*Et. IV, Praef.*, G.II, p. 206).

materiais, sejam imateriais. O Deus de Spinoza é impessoal e extenso. A Natureza não se identifica com o mundo nem com o universo, pois esgota todo o real, mental e físico. Por isso são abusivas as interpretações materialistas de Spinoza quando pretendem fisicalizar o seu conceito de um Deus Natureza, esquecendo que ele não é só matéria, mas também pensamento.

Um dos passos mais esclarecedores do livro I (e talvez de toda a *Ética*) é o escólio da prop. XXIX, onde o filósofo distingue *Natura naturans* e *Natura naturata*³. Com ele percebemos que, embora as coisas (modos) tenham o seu ser em Deus, elas não são divinas, pois Deus não faz parte da sua natureza ou essência. Há uma fronteira nítida entre a natureza naturante – Deus enquanto potência que necessariamente se manifesta – e a natureza naturada – Deus como manifestação ou concretização nos modos existentes. Os modos, sejam finitos, sejam infinitos, são natureza naturada. Todo o modo é um *Deus quatenus*, é a natureza expressa de uma maneira concreta e circunscrita. A natureza naturante é causa de si mesma (*causa sui*) e, como tal, é livre. A natureza naturada é resultado da necessidade divina, tendo nesta o seu fundamento dinâmico e criativo. Os modos são parcelas da potência divina que se manifesta concretamente em cada ser. Como que a assinalar a diferença ontológica entre Deus e os modos, o filósofo reserva o termo *potentia* para o primeiro, enquanto os segundos são definidos como *conatus*.

O apêndice do livro I da *Ética* é um texto que nos ajuda a perceber o conceito spinoziano de Deus/Natureza. Nele o filósofo denuncia dois erros maiores no que concerne à concepção da divindade: o antropomorfismo e o finalismo. Pelo primeiro, os homens imaginam um Deus no qual projetam qualidades humanas, pensando-o como uma pessoa, dotada de vontade e de sentimentos. Pelo segundo, continuam no registro

3 *Et. I*, prop. XXIX, schol, G. II, p. 71.

projetivo e falsamente postulam a existência de um plano divino para o mundo e para as coisas, recorrendo à ação de Deus para explicar todas as ocorrências. Ora, no dizer do filósofo, a vontade divina nada mais é que “um asilo de ignorância”⁴.

O termo “natureza”, em minúscula, é usado com o sentido de essência. Todos os existentes partilham de uma essência comum – aquilo que os faz perseverar no ser, mantendo-os íntegros e capazes de resistir à destruição. Essa natureza afirma-se como um princípio de vida, algo que implica que tudo quanto existe, por mais ínfimo que seja, tende a conservar a existência, orientando todas as suas forças para aumentá-la: “Cada coisa, tanto quanto dela depende, esforça-se para perseverar no seu ser.”⁵ Só à entidade dadora de ser é reservado o N maiúsculo – *Deus seu Natura*.

3. Natureza/naturezas

3.1 A natureza humana

A natureza humana, perpassada pela força dos afetos, é expressão/manifestação de uma Natureza maior que a comanda. A tese essencial defendida no prefácio de *Et. III* é a de que o homem se deve estudar como um elemento do Todo, destituído de qualquer superioridade ou poder particular. De fato, ele não é um “império num império”, pois segue a ordem da Natureza: “Com efeito acreditam que o homem perturba a ordem da Natureza mais do que a segue e que tem sobre os seus atos um poder absoluto e não é determinado por mais nada do que por si mesmo.”⁶

O prefácio desenvolve essa tese, censurando não só aqueles

4 “*Ignorantiae asyllum*” (*Et. I*, Praef., G. II, p. 81).

5 “*Unaquaeque res, quantum in se est, in suo esse perseverare conatur*” (*Et. III*, prop. VI, G. II, p. 146).

6 “*Nam hominem Naturae ordinem magis perturbare quam sequi, ipsumque in suas actiones absolutam habere potentiam, nec aliunde quam a se ipso determinari credunt*” (*Et.*, Praef., GII, p. 137).

que defendem as pretensões humanas a uma posição de superioridade, como os que têm do homem uma visão negativista por entenderem que a sua natureza é viciosa e má. Descartes não fica imune a críticas ao sustentar o poder absoluto que detemos sobre as paixões, tese aliás que o autor da *Ética* considera pouco alcançada, por nada ter conseguido explicar. Mas é sobretudo contra os moralistas que o filósofo desenvolve a sua ação iconoclasta, demonstrando que a Natureza é imune aos valores de bem e de mal, não podendo, conseqüentemente, ser considerada viciosa: “Nada acontece na Natureza que possa ser atribuído a um vício desta; a Natureza com efeito é sempre a mesma.”⁷

A essência do homem, tal como a de todas as coisas, é o *conatus*: “O esforço pelo qual cada coisa se esforça por perseverar no seu ser nada mais é do que a essência atual da própria coisa.”⁸ Só o homem pode tornar-se consciente do seu *conatus*. A autoconsciência que temos do esforço que somos constitui a nossa essência. No escólio da proposição IX do mesmo livro, Spinoza chama-lhe desejo (*cupiditas*) e não tem grande preocupação em distingui-lo do apetite (*appetitus*): “[...] Portanto não há nenhuma diferença entre o Apetite e o Desejo, a não ser que o Desejo se refere geralmente aos homens, enquanto têm consciência dos seus apetites e, portanto, pode definir-se assim: o Desejo é o Apetite com consciência de si mesmo.”⁹

A essência humana é dada a conhecer em dois registos: o do corpo e o da mente – só conseguimos captar o real a partir dessas duas instâncias. Por isso, no escólio acima citado, ela

7 “*Nihil in Natura fit, quod ipsius vitio possit tribui; est namque Natura semper eadem...*” (ibid., p. 138).

8 “*Conatus, quo unaquaeque res in suo esse perseverare conatur, nihil est praeter ipsius rei actualementiam*” (Et. III, prop. VII, G. II, p. 46).

9 “[...] *Deinde inter Appetitum et Cupiditatem nulla est differentia, nisi quod cupiditas ad homines plerumque referatur, quatenus sui appetitus sunt conscii et propterea sic definitur potest, nempe Cupiditas est Appetitus cum ejusdem conscientia*” (Et. III, prop. IX, schol., G. II, p. 148).

é definida quer como apetite, quer como desejo. No primeiro caso, assinalando a nossa semelhança com todos os modos. No segundo, relevando aquilo que nos distingue dos outros modos, ou seja, a capacidade de consciência e de autoconsciência. Mas, no capítulo relativo às definições dos afetos, inserido no final do livro III, Spinoza dá um especial relevo ao desejo, dele afirmando: “O Desejo é a própria essência do homem...”¹⁰ Os nossos juízos de valor e, conseqüentemente, a nossa ética decorrem do desejo porque, como lembra o filósofo: “[...] não nos esforçamos, não queremos, não apetecemos nem desejamos aquilo que julgamos bom; mas, pelo contrário, julgamos que uma coisa é boa porque nos esforçamos para ela, a queremos, apetecemos ou desejamos.”¹¹

O livro IV consolida essa tese, considerando que a virtude e a suprema felicidade necessariamente assentam no desejo de ser, de agir e de viver, não podendo conceber-se nenhuma virtude anterior ao esforço de autoconservação¹². A razão corresponde à vivência plena do *conatus*. Ela é um estado que nos permite conhecer as coisas integradas no Todo, e simultaneamente nos impõe determinada maneira de agir. O sábio é necessariamente virtuoso, pois o conhecimento o impele à prática da virtude, trazendo-lhe felicidade. O homem como ser desejante é dinâmico. Levado a agir para conservar o ser próprio, vai paulatinamente compreendendo que aquilo que lhe é útil contribui para a sua realização e, como tal, é bom. Ora, o que mais convém ao homem, pelo poder que lhe confere, é o conhecimento.

Ao conhecer-se, o homem vai também conhecendo o Todo no qual está inserido. O *conatus* coloca-se como uma

10 “*Cupiditas est ipsa hominis essentia...*” (*Et. III*, Affectuum definitiones, I, G. II, p. 190).

11 “[...] *nihil nos conari, velle, appetere, neque cupere, quia id bonum esse judicamus; sed contra, nos propterea aliquid bonum esse judicare, quia id conamur, vulumus, appetimus, atque cupimus*” (*Et. III*, prop. IX, schol., G. II, p. 148).

12 *Et. IV*, props. XXI e XXII.

mediação para Deus, pois é a plataforma de que partimos para conhecer e agir. Enquanto dotados de *conatus* comungamos com todos os modos existentes, podendo dizer-se que somos meros modos entre modos. Estes distinguem-se pela diferente proporção de movimento e de repouso que os constitui, bem como pelas ideias correspondentes a essa entidade dinâmica. Se podemos aproximar uma pedra, um pássaro e um homem, pois a todos convém o mesmo estatuto modal, há diferenças que derivam da complexidade das relações constitutivas de cada *conatus*. O *conatus* humano aspira, como todos os outros, à realização plena e encontra-a no grau supremo de conhecimento, a ciência intuitiva. Nesse gênero cognitivo pelo qual acedemos à beatitude, identificamo-nos com *Deus sive Natura*, sendo-nos possível pensar como Deus pensa. Não *extensive*, abarcando tudo o que Ele abarca, mas *intensive*, pois relativamente a alguns aspectos do real podemos dizer que o conhecemos como Deus conhece, visto que Deus se pensa através das nossas ideias. A união ao Todo coloca-se como o culminar do nosso desejo. A realização do homem como ser desejante consiste em compreender-se a si mesmo, aos modos e a Deus, como integrados num todo comum¹³. Desse modo realizará plenamente a sua natureza.

3.2 A natureza feminina

Embora de passagem, Spinoza debruçou-se sobre a natureza feminina. O texto mais significativo é o parágrafo IV do capítulo XI do *Tratado político*, onde nos alerta para o perigo de se integrarem as mulheres num governo democrático¹⁴.

O texto começa com uma interrogação: “Mas talvez que alguns perguntem se as mulheres estão por natureza, ou por

13 *Et. V*, prop. XLII, schol.

14 Para além desse passo há referências soltas às mulheres, reveladoras da mentalidade coeva.

instituição, sob a autoridade dos homens.”¹⁵ Trata-se de uma figura de estilo, pois o filósofo tem ideias bem definidas a esse respeito. A posição que defende baseia-se essencialmente nas informações recebidas e na experiência. Spinoza pretende fundamentar a exclusividade de um governo masculino. Para ele, a convenção é um argumento fraco porque, como diz, “se é por instituição, nenhuma razão nos obriga a excluir as mulheres do governo”¹⁶. As razões aduzidas no *Tratado político* prendem-se com uma justificação de peso – a *imbecilitas* feminina.

Os argumentos de Spinoza estão longe de ser convincentes; podemos mesmo dizer que contrariam outras teses e outros objetivos do filósofo. Primeiro, porque valorizam o *status quo*, revestindo-o de autoridade e permitindo que a partir dele se deduzam consequências. Ora, ninguém como Spinoza se insurgiu contra os preconceitos (*praejudicia*). Depois, porque nunca o filósofo tomou o hábito como uma justificação válida. Ora, neste passo escreve: “Em nenhuma parte da terra homens e mulheres reinaram conjuntamente, mas em toda parte, onde se encontram homens e mulheres, vemos que os homens reinam e que as mulheres são governadas, e que, desta maneira, os dois sexos vivem em boa harmonia.”¹⁷

Segue-se o exemplo das amazonas, que eliminavam os homens para governar sozinhas. É um argumento irrelevante por se basear numa informação pouco crível que o filósofo certamente classificaria de mítica.

O texto continua a escarpelar a natureza feminina, considerando-a destituída de qualidades como a força de alma (*fortitudo*) e o engenho (*ingenium*). As mulheres são

15 “*Sed forsán rogabit aliquis, num foeminae ex naturâ, an ex instituto sub potestate virorum sint*” (TP, IV, XI, § 4, G. III, p. 359).

16 “*Nam, si ex solo instituto id factum est, nulla ergo ratio nos coegit foeminas a regimine secludere*” (TP, IV, XI, § 4, G. III, p. 360).

17 “*Nam nullibi factum est, ut viri, & foeminae simul regnarent, sed ubicunque terrarum viri, & foeminae reperiuntur, ibi viros regnare, & foeminas regi videmus, & hâc ratione utrumque sexum concorditer vivere*” (ibid.).

inferiores, pois não conseguem atingir a plenitude da potência inerente à natureza humana. E, como para o filósofo o direito é poder, elas não têm nem devem ter os mesmos poderes que os homens: “Se as mulheres fossem por natureza iguais aos homens, se tivessem no mesmo grau a força de alma e o engenho em que consiste maximamente a potência humana, e, conseqüentemente, o direito...”¹⁸

Daqui se conclui que, para obviar o intolerável de um governo paritário e a absurdo *antinatura* de um governo de mulheres, estas deverão ser afastadas dos órgãos de soberania. O texto termina com uma espécie de consolação. O caráter disruptivo e perturbador da presença feminina no governo não se deve só às mulheres, mas também aos homens. Estes são sobretudo afetados por dois tipos de afetos – os libidinosos, que os levam a ignorar todas as capacidades femininas que não estejam ligadas à beleza, e os egoístas, que os tornam donos e senhores das mulheres amadas, não admitindo que elas possam ter outras inclinações. A presença de mulheres num governo democrático teria efeitos altamente desestabilizadores. E isso basta ao filósofo para afastá-las do domínio público e para lhes vedar o acesso à política.

No século XVII, a condição feminina faz parte de um conjunto de verdades adquiridas – desde Aristóteles, a mulher é naturalmente encarada na sua inferioridade relativamente ao homem, do qual é uma imperfeita imitação. Spinoza, que em muitos pontos questiona e ultrapassa a mentalidade do seu tempo, não foi sensível aos direitos das mulheres, aceitando como natural que à metade da humanidade fosse proibido o acesso à política.

18 “*Quòd si ex naturâ feminae viris aequales essent, & animi fortitudine & ingenio in quo maximè humana potentia, & consequenter jus consistit...*” (ibid.).

3.3 A natureza animal

A visão de um mundo centrado no homem aproxima Spinoza de algumas correntes atuais. Referimo-nos ao prefácio do livro III da *Ética*, em que ele recusa a relação do homem com a Natureza como a de “um império num império”. A mesma ideia de interdependência cósmica surge na proposição II do livro IV, onde somos apresentados como partes de um Todo, sujeitos portanto às suas paixões: “Padecemos enquanto somos partes da Natureza, que não pode conceber-se por si sem as outras partes.”¹⁹

A proposição IV e a sua respectiva demonstração reiteram a tese da dependência, considerando que a mesma potência que habita Deus mantém no ser todos os modos. Tal potência é mesmo considerada no capítulo XVI do *Tratado teológico político* como fonte de direito. Este fica destituído de qualquer fundamento transcendente. Spinoza admite que os peixes grandes comam os pequenos, pois o direito de natureza estende-se até onde se estende a sua potência. Por isso advoga a necessidade de criar um Estado que consiga gerir da melhor maneira essa conflitualidade virtual²⁰. Porque a Natureza excede os homens, ela não se pode confinar à razão humana nem ser pensada em função dela. Como acima frisamos, o homem apenas é uma pequena parte e não deve projetar-se para explicar o Todo.

O filósofo contesta a ausência de qualquer finalidade, sublinhando a completude, perfeição e autossuficiência da Natureza, o que é grato aos ambientalistas dos nossos dias. Contudo, o seu conceito de Natureza é muito mais amplo que o que estes defendem, pois diz respeito a tudo quanto existe e não só ao mundo ou ao universo. É sobretudo no que concerne

19 “*Nos eatenus patimur, quatenus Naturae sumus pars, quae per se absque aliis non potest concipi*” (*Et. IV*, prop. II, G. II, p. 212).

20 *Tratado teológico político*, cap. XVII.

à instrumentalização dos modos físicos, particularmente dos animais, que a diferença é maior. De fato, nunca o filósofo judeu defendeu uma igualização entre humanos e não humanos; pelo contrário, afirma que podemos usar estes conforme nos for mais útil, em função do poder que sobre eles detemos. Ao falar da regra da utilidade, o filósofo legitima a utilização dos animais em prol das necessidades dos homens, relegando para o domínio da superstição e do preconceito quem contrariar tal regra: “Podemos ver que a lei de não matar os animais funda-se mais sobre uma vã superstição e sobre uma misericórdia de mulher do que sobre uma sã razão.”²¹

Spinoza considera que nos devemos unir aos homens sustentando que nessa união reside a nossa força, mas proíbe a mesma atitude quanto aos animais, “cuja natureza é diferente da humana”²². Para ele, os homens encontram gratificação uns com os outros e só com os seus semelhantes devem estabelecer relações sociais ou de amizade. A regra da utilidade que devemos seguir (*utilitatis ratio*) permite que usemos, adaptemos e mesmo destruamos os modos não humanos, quando se trata do bem-estar dos homens:

[...] o que portanto existe na Natureza para além dos homens, a razão da utilidade não postula que o conservemos, mas podemos, segundo ela, conservá-lo para diversos usos, destruí-lo ou adaptá-lo por todos os meios ao nosso uso.²³

Há uma única comunidade que Spinoza valoriza – a dos

21 “[...] *ex quibus apparet, legem illam de non mactandis brutis magis vana superstitione et muliebri misericordia, quam sana Ratione fundatam esse*” (Et. IV, 37, schol. I, G. II, pp. 236-7).

22 “*Docet quidam ratio nostrum utile quaerendi, necessitudinem cum hominibus jungere, sed non cum brutis, aut rebus, quarum natura a natura humana et diversa*” (ibid., p. 237).

23 “[...] *adeoque quicquid in rerum Natura extra homines datur, id nostrae utilitatis ratio conservare non postulat; sed pro ejus vario usu conservare destruere, vel quocunque modo ad nostrum usum adaptare nos docet*” (Et. IV, Appendix, cap. XXVI, G. II, p. 273).

humanos. Fora dela não há contemplanções. Segundo o autor da *Ética*, os não humanos podem e devem ser legitimamente usados em prol da nossa subsistência, uma tese que grande parte dos ambientalistas contemporâneos põe em causa.

4. Spinoza e nós – contributos para uma mundividência pós-humana

Dos filósofos se diz que anteciparam novos tempos, colocando-se como precursores de mundividências futuras. De fato, eles lutaram contra os preconceitos, anunciando teorias libertadoras. Colocando-se à frente da época em que viveram, a sua presença fez-se sentir nas grandes revoluções da humanidade. Pela implosão que provocaram na ordem estabelecida anteciparam as teses do futuro.

Spinoza coloca-se de pleno direito nessa linha emancipadora. Daí a revisitação permanente a que o seu pensamento tem sido sujeito. O título do presente colóquio – “Spinoza e nós” – obriga-nos a pensar o que dele recebemos e até que ponto o universo intelectual que habitamos lhe é devedor. Relativamente aos temas da Natureza e da natureza humana verificamos que o seu pensamento foi estimulante e inovador, demarcando-se dos pensadores coevos.

É abusivo interpretar dogmaticamente a modernidade, como se todos os filósofos dos séculos XVII e XVIII funcionassem em uníssonos relativamente ao conceito de natureza, mas a verdade é que, de modo geral, separaram o sujeito do objeto e consideraram o real físico como uma instância extrínseca, que o homem deveria dominar pelo conhecimento e pela ação. A posição de Spinoza é desviante dessa mundividência, aproximando-se do que hoje é comum nas filosofias ecológicas, ou seja, a naturalização do homem e a reintegração deste no Todo, enquanto sua parte. Vivemos

num paradigma que valoriza a integração mais do que a cisão. Para o caracterizar recorro à filósofa Rosi Braidotti e às críticas por ela empreendidas às pretensões universalistas de uma cultura antropocêntrica. Nos seus escritos *The Posthuman* e “Posthuman humanities”²⁴, ela avança com o conceito de um mundo pós-humano ou pós-humanista, alertando-nos para a viragem geocêntrica (*the geo-centred turn*) que levou à implosão do sujeito humano, integrando-o na matéria inteligente e organizada, da qual é parte.

A partir desse pressuposto, analisa as consequências do mesmo no que diz respeito às humanidades. Consciente da sua atual secundarização, propõe para elas uma nova abordagem, que contemple a profunda mutação operada na mundividência hodierna quanto ao lugar que os seres humanos ocupam no mundo. Partindo de uma inevitável descentração que originou aquilo a que chama sociedade pós-humana, propõe-nos uma nova forma de entender as humanidades. Não exalta nem lamenta a situação destas, antes a constata e procura remediar. Por isso defende a adaptação das humanidades a um mundo antropologicamente descentrado, com todas as transformações no corpo e nos objetivos das mesmas.

Aquilo a que Braidotti chama de “humanismo pós-humano” coloca a relação e a complexidade no centro da ética e propõe uma visão alternativa à subjetividade e à consciência racional, tal como foram tradicionalmente encaradas no Ocidente.

Para Braidotti, as humanidades manterão a sua importância neste universo pós-antropocêntrico se conseguirem adaptar-se a um estatuto pós-humanista, tomando como parceiras de diálogo as novas ciências emergentes (neurociências, biogenética, robótica, climatologia, ecologia, estudos coloniais,

24 Braidotti, Rosi. *The Posthuman*. Cambridge, Polity Press, 2013. Posthuman humanities, *European Education Research Journal*, 12, November 2013. Disponível em: <www.words.eu/EERJ>.

estudos de gênero etc.), bem como a tecnologia, as artes e, de modo geral, as novas mundividências. Há que levar a sério a viragem geocêntrica que nos permitiu uma nova perspectivação da condição humana.

As teses de Braidotti aproximam os seres humanos das outras espécies e contestam um modelo masculinizante do saber. Nisso são contrastes com as do autor da *Ética*. Se, como acima dissemos, o bom filósofo antecipa o seu tempo, ele não deixa de ser filho dele. No que respeita ao estatuto das mulheres e dos animais, Spinoza esteve em sintonia com os seus contemporâneos. Seria anacrônico exigir-lhe que pensasse de outro modo. Mas foi profundamente inovador ao recusar uma concepção de natureza feita para o homem e em função dele. Os seres humanos são partes de um todo e é impensável compreendê-los sem as outras partes. Para Braidotti, isso conduz a uma revolução epistemológica em que as humanidades serão obrigadas a uma miscigenação com as ciências duras. O futuro é pós-humano e aposta no cruzamento dos saberes. Não podemos destruir as oportunidades que se nos abrem. É um privilégio habitarmos nas fronteiras de uma nova época.

O conceito de natureza e de natureza humana que Spinoza defende preparou-nos para esta revolução. O filósofo judeu foi mais longe que uma mera revolução epistemológica, propondo-nos uma nova maneira de viver. A descoberta da nossa integração na natureza é um primeiro e definitivo passo no caminho para a beatitude, admitindo que, embora difícil, é alcançável.

Alimentemos essa esperança que o filósofo nos oferece.

Daniel Santos da Silva / USP

Direito de guerra e multidão

O solo no qual a filosofia civil spinoziana se move – preparado pelos instrumentos fornecidos pela Ética – é marcado por uma política de *tensão*, tão delicadas são as configurações complexas que fundam e desenvolvem a sociabilidade. Quer o compreendamos como momento constitutivo dessa sociabilidade, quer como ameaça a ela, o conflito é o motor das reflexões políticas do filósofo holandês, as quais não escapam de expressar em alguma medida as fortes convulsões sociopolíticas que se desenrolavam à sua frente, principalmente na Holanda.

Ainda por essa tensão, a resistência pode ser compreendida tanto como termo de luta pela perseverança de certo estado de coisas, principalmente em momentos de grande corrupção das instituições mais fundamentais da cidade, como a expressão de certa urgência, urgência de mudança. Tais momentos críticos, que incluem os problemas concernentes às sedições, não se dão da mesma forma em qualquer que seja a cidade. Porém, aqueles que são expressos pela *indignatio* nos permitem indagar sobre a resistência como uma potência natural que necessariamente renova o corpo político, mesmo que isso demande uma reforma radical de suas instituições.

Maquiavel e Spinoza reformulam com suas teses o tratamento dispensado à multidão por uma gama de autores tradicionais (Cícero, Tácito, Tito Lívio, Sêneca, Justus Lipsius são alguns dos mais relevantes nomes). Essa polêmica não se apega somente à qualificação – geralmente moral em seus termos – da multidão, contudo simultaneamente ela exige a abordagem do múltiplo como fator apreciativo da política, já que por definição toda multidão é expressão de uma multiplicidade. Se, pela instabilidade inata à multidão, ocorre de ela ser considerada

extremada em suas atitudes, temível se não teme, serva humilde ou governante sobranceira (Tito Lívio), Maquiavel e Spinoza buscam demonstrar não somente a fraqueza teórica e política dessa formulação, mas principalmente por meio de quais mecanismos tal concepção expressa uma configuração com efeitos bem concretos, seja na formulação de uma gênese do político, seja na avaliação das melhores instituições que estejam conformes ao fim da política (igualmente deslocado quando se pensa na multidão em termos livianos), a liberdade, a paz e a segurança. Esses efeitos podem ter um caráter simulador tão potente e eficaz que, de acordo com a distância que se crê existir entre governantes e governados, pode-se chegar a compreender a política como um meio de dominar e conter os homens pelo medo, submetendo-os a um direito que não expressa em medida alguma, ou muito parcamente, os direitos individuais de cada membro da cidade¹.

Assim sendo, sem poder nunca delimitar o alcance último do conflito como constituinte político em Spinoza, essa questão se infiltra na possibilidade de toda argumentação do autor em relação a todos os regimes analisados no *TP*. Se a configuração dos dois regimes estudados na obra (monarquia e aristocracia) avaliam a possibilidade de instituições produtoras de poros democráticos em ambas as formas de governo, permitindo assim um avanço político no que concerne à compreensão da indissociabilidade entre o direito supremo da cidade e o direito da multidão, isso não se faz sem a posição do conflito, em diversas facetas, como fonte de liberdade. Aqui, sem dúvida, é o ponto onde Maquiavel é mais determinante na

1 Cf. *TTP*, XX. Sobre qual é o fim da república, Spinoza deixa claro não ser nem “dominar nem conter os homens pelo medo e submetê-los a um direito alheio; é, pelo contrário, libertar o indivíduo do medo, a fim de que ele preserve o melhor possível, sem prejuízo para si ou para os outros, o seu direito natural a existir e agir. [...] O verdadeiro fim da República é, de fato, a liberdade”. Preservar o direito natural implica a permanência, nem que latente, de um direito de guerra, como veremos adiante; nessa medida, vemos como na imanência da política spinoziana a constituição do corpo político implica sempre o direito à resistência.

compreensão política do filósofo holandês: basta conferirmos como nos *Discorsi* o florentino resgata ao tribunato da plebe, na república romana, a dignidade relativa à potência do povo como potência produtora de liberdade. É aqui também que as oposições a Hobbes são mais profundas e explicam de que maneira suas diferenças de fundamento revelam e desenvolvem diferenças na concepção própria de cada um sobre o que é a política.

Sempre que vamos ao *De cive* de Hobbes, testemunhamos o estabelecimento de uma distinção que muito diz a respeito da sua concepção de política e de direito. Lá, o filósofo inglês distingue multidão e povo. Mais interessante é notar que tal distinção serve a Hobbes para explicar a natureza do poder soberano como “popular”, ou melhor, como sempre emanando do povo². Contudo, é preciso compreender em que medida a distinção acima recobre uma crítica negativa à multiplicidade constituinte da multidão, já que desse ponto de vista é inconciliável a unidade requerida pela instância decisória da cidade (o poder soberano) e a multiplicidade presente na formação multitudinária.

No *Leviatã* encontra-se de modo mais direto o que significa para o filósofo a tal unidade requerida pelo poder soberano ou, antes, como ela surge no processo de pactuação entre todos os cidadãos da cidade. O caráter artificial dessa unidade é aí exposto pela figura da *persona* que *representa* o povo: cada decisão política soberana apenas pode ser pensada *através* dessa mediação artificial que passa pela representação, dando

2 Cf. *De cive*, XII, 8. “Constitui um grande perigo para o governo civil, em especial o monárquico, que não se faça suficiente distinção entre o que é um povo e o que é uma multidão. O povo é uno, tendo uma só vontade, e a ele pode atribuir-se uma ação; mas nada disso se pode dizer de uma multidão. Em qualquer governo, é o povo quem governa. Pois até nas monarquias é o povo quem manda (porque nesse caso o povo diz a sua vontade *através* da vontade de um só homem, ao passo que a multidão é o mesmo que os cidadãos, isto é, os súditos). Numa democracia e numa aristocracia, os cidadãos são a multidão, mas o povo é a assembleia governante. E, numa monarquia, os súditos são a multidão e (embora pareça um paradoxo) o rei é o povo.” Grifo nosso.

voz única ao corpo político – nessa medida é que o povo surge como detentor do real poder soberano, desde que seja povo, não multidão, desde que seja unidade *representada* pela voz do governante (qualquer que seja o regime), não multiplicidade válida apenas enquanto obediência (nesse sentido, enquanto cidadã e súdita, a multidão não deixa de ser homogeneizada na obediência cega que apenas encontra brechas no caso de um silêncio das leis e da tentativa de escapar à morte pelas mãos da cidade).

O confronto entre essas duas concepções assinala uma divergência bem mais ampla: se historicamente sabemos que a forma Estado tem ali suas primeiras teorizações modernas, podemos deduzir que tal confronto marca a separação de duas visões de mundo e de vida política fortemente antagônicas: a amplitude das divergências expostas acima entre Hobbes e Spinoza nos leva a sempre reafirmar a potência do corpo político como necessariamente múltipla; a pretensão de esvaziar os conflitos inerentes à política por trás de uma artificial unidade representativa poderia significar, se desenvolvidos nas circunstâncias viáveis, preconceitos nocivos relativos à segurança pública e à liberdade dos súditos.

O *Tratado político*, mais do que o *TTP*, é nesse contexto a obra mais propícia ao debate, pois é nela que o conceito de multidão ganha sua relevância jurídica e política em Spinoza. Nela, os elementos de recusa desse esvaziamento do conflito – aqui a transferência de direito que funda o contrato hobbesiano já foi demonstrada impossível – surgem no correr da obra, determinados tanto pelos fundamentos postos nos seus cinco primeiros capítulos como pelas características exclusivas e fundamentais a cada regime. Para quem ainda poderia confundir as duas teorias políticas, assumir a perspectiva do conflito pode ser providencial; veja-se, como exemplo, as análises restritas à monarquia, no *TP*, que instalam no

seio da unidade monárquica instituições aparentemente contraditórias a essa unidade, pois expressões do múltiplo. Se não fosse a multidão em sua afirmação constituinte a soberana real, mesmo na monarquia, como explicar que as instituições lá “inseridas” por Spinoza conviessem com a prática e com a definição de direito natural como potência, seu fim explícito (*TP*, I, 4)? E como explicar que essa prática apontasse sempre para a produção concursiva e multitudinária das demandas que definem a vida política do *imperium*? Como explicar, então, que o povo armado, numa monarquia, deva ser guarda de sua própria liberdade?

Se acredito que o conflito é uma perspectiva privilegiada na compreensão do abismo político entre Hobbes e Spinoza, é igualmente porque a crítica do filósofo holandês à representatividade contratualista busca por essa via constantemente repor as determinações do estado de natureza (do direito natural) em solo civil. Não de qualquer maneira, claro, mas, como ele mesmo afirma, encontrando as origens da vida civil nos afetos comuns dos homens. Mas como responder a quem, com certa razão, aponta uma aparente contrariedade entre os dois tratados políticos de Spinoza, não apenas a respeito do fim da república (liberdade ou segurança), mas principalmente a respeito dessa liberdade natural, já que, conforme *TP II*, 15, vemos o filósofo demonstrar quanto de opinião tem a concepção de um direito natural estritamente “determinado pela potência de cada um” e que ele é nulo se não há alguma garantia de mantê-lo?

Tenho por dito que o direito natural é causa necessária de efeitos (como todo modo da realidade o é) enquanto expressa a potência natural de cada ser. Além disso, também dou por compreendido que, se o direito natural é causa de um direito civil (na forma de um concurso entre potências individuais naturais), o é imanentemente, enquanto permanece no civil.

Partindo disso, as duas aparentes contradições acima podem ser desafiadas sem que se caia na abstração que separa a liberdade política da segurança pública ou, ainda, a que desconsidera a íntima proximidade entre liberdade e paz.

A Ética, para dizer talvez de uma maneira não muito adequada, tem justamente como objeto as determinações fundamentais para que se conheça e se alcance a liberdade (que não é o livre-arbítrio), ou seja, demonstra geometricamente quão sinuoso e difícil é o caminho que conduz a ela. A política então nos mostra que não se percorre esse caminho sozinho, senão com a união de potências, conforme estabelece em termos de proporção o *TP II*, 13 (quanto mais dois homens estreitam sua união, mais poder têm os dois juntos sobre a natureza), e ainda a instituição de um direito comum que determine essa potência conjunta como direito civil e lei – do que se deduz, ainda que em parte, a fundação de um direito civil e da lei como expressão dessa potência, determinada sempre a perseverar na existência e, na medida do possível, ampliar a liberdade dos cidadãos.

Ser a liberdade uma virtude privada não invalida, pois, sua inserção no mundo civil – como fariam acreditar alguns preconceitos refutados por Spinoza nos cinco primeiros capítulos do *Tratado político* – antes, ela é determinada como não o fora ainda na Ética ou no *TTP*. E avançando nesse sentido, pode-se igualmente articular a relação conceitual – aparentemente contraditória – entre a liberdade natural dos homens e o caráter abstrato do direito natural no estado de natureza. Sem que o fim da república deixe de ser a liberdade, pois os homens sempre agem movidos por seus próprios interesses “tanto no estado natural como no civil”³, *a existência necessária da vida política humana prova sem meios termos que os homens não podem esperar*

3 Cf. *TP III*, 3.

a liberdade como uma dívida da cidade, por mais contraditório que pareça – se é nesse campo, o civil, em que ela pode ser concretizada, do ponto de vista da constituição do direito soberano ela não diz tanto respeito ao direito da cidade⁴, que não pode modificar a natureza de ninguém, sem criar condições para que tais naturezas *operem* sob o manto da necessidade comum, sem que um prejudique outro.

Assim, a liberdade natural não significa liberdade originária da condição humana (ao contrário, quanto menos conhece, menos o homem é livre) e, de fato, é impensável quando se tem presente sempre o temor a todos ou a muitos, como no estado de natureza. Porém, não se sai nunca do estado de natureza, e se pode compreender em que medida é, nesse terreno, o da natureza (logo, do direito natural, que não pode ser transferido); igualmente, que se concretiza a liberdade natural dos homens, os quais dificilmente teriam uma vida humana sem ser por vias políticas (de união e configuração de forças). Permito-me a citação seguinte como uma espécie de refutação das pretensas contradições entre os fins da cidade no *TP* e no *TTP*, e ainda entre a liberdade natural dos homens (aventada no contexto da democracia no *TTP*) e a quase nulidade do direito natural em estado de natureza, apontada pelo *TP*:

Como, porém, a razão não ensina nada contra a natureza, a sã razão não pode ditar que cada um permaneça sob jurisdição de si próprio quando os homens estão submetidos aos afetos, isto é, a razão nega que tal possa acontecer. Além disso, a razão ensina absolutamente a procurar a paz, a qual não pode obter-se a não ser que os direitos comuns

4 Cf. *TP III*, 8: “[...] tudo aquilo que ninguém pode ser induzido, por recompensas ou ameaças, a fazer não pertence aos direitos da cidade”. Acompanhando o raciocínio de Spinoza até dois parágrafos depois, no décimo ele escreve: “Com efeito, a mente, na medida em que usa da razão, não está sob jurisdição dos poderes soberanos, mas de si própria (pelo art. 11 do cap. ant.)”

da cidade permaneçam inviolados, e por isso quanto mais o homem se conduzir pela razão, ou seja, quanto mais livre for, mais constantemente observará os costumes da cidade e cumprirá as ordens do poder soberano, do qual é súdito. *A isto acresce que o estado civil é naturalmente instituído para eliminar o medo comum e afastar as comuns misérias, visando portanto maximamente àquilo por que, no estado natural, ainda que em vão, se esforçaria cada um dos que se conduzem pela razão.*⁵

A liberdade não foge, pois, às determinações políticas que são impulsionadas pela multiplicidade constituinte do corpo político. Pela construção da filosofia política spinoziana, se vou um pouco além terei sempre de envolver a liberdade na compreensão dos conflitos políticos. A princípio, somente o concurso de potências singulares pode dar vida à coletividade humana ou, parafraseando o filósofo, só na política se vive uma vida verdadeiramente humana. Em última instância, o aparato conceitual da quarta parte da *Ética* já demonstrara como a experiência da conveniência – e do útil comum – fundamenta a gênese do corpo político a partir de afetos comuns aos homens, negando ao livre contrato racional esse papel. Como antes indiquei, a multiplicidade nunca é submetida a uma unificação artificial no caso da passagem ao civil; em chave ética, a multiplicidade já fora convocada pela liberdade humana na forma da capacidade ao múltiplo simultâneo, e o mesmo ocorre em chave política. O direito de guerra (*juri belli*) é intrínseco ao direito natural de cada um – tanto para a cidade como para um indivíduo, pelo menos a disposição à hostilidade não reclama a concordância com o outro, tal como a paz o faz. Em outras palavras, quando Spinoza afirma que os homens são por natureza inimigos (*TP II*, 14, e *III*, 13), o faz no mesmo sentido que Maquiavel já expusera quando

5 . *TP III*, 6. Grifos nossos.

assume a vaidade como grande motor da atividade e do desejo humanos: submetidos a seus afetos, sem nenhuma ordenação que anime os homens em um mesmo objetivo, persiste o medo de todos em direção a todos, cada um tendo direito a antecipar-se ao outro na posse de um objeto ou na dominação de outra pessoa, afetiva ou fisicamente. Essa é mais uma ocasião em que o medo determina a proporção constitutiva do direito natural, já que, quanto mais se teme alguém, mais este se apresenta como inimigo; quanto mais razões se tem para se precaver de alguém, mais este lhe é hostil⁶.

Se fosse o medo, porém, a única causa determinante da sociabilidade, a cidade seria solidão, e muito do múltiplo de que a natureza humana é capaz seria perdido no mesmo movimento que, em tese, deveria fortalecer os homens, o da sua união. Pelo contrário, para Spinoza, a complexidade afetiva dos homens, entendida no caso político como uma proporção determinante da potência da cidade, exige para a liberdade que a força atuante em maior grau seja a esperança de vida, não o medo da morte – a concordância, mesmo no campo das paixões, é produzida a partir de afetos alegres, ontologicamente fortes, ao passo que as paixões fracas mais segregam os homens do que os unem. *Se* o homem e uma cidade são completamente livres quando guiados exclusivamente pela razão (situação limite, em que a própria política acabaria perdendo seu sentido), essa liberdade é conquistada; assim, a concórdia, mesmo passional, é um *exercício* de produção de direitos comuns, prática tanto mais frágil e ameaçada quando ditada pela dinâmica das paixões tristes. Os poros democráticos abertos por Spinoza, mesmo na monarquia, refletem a necessidade de que essas instituições habituem os homens na busca constante da paz: a paz é uma virtude, não simplesmente a ausência de guerra (*TP V*, 4).

6 . *TP II*, 14.

Além disso, como na maior parte das vezes são os afetos não racionais que conduzem cotidianamente os homens, a concórdia convive, na prática, com um direito de guerra que expressa a continuidade do direito natural. Admitindo que a prática política raramente ou nunca se dá sem conflitos, em que medida isso significa assinalar um limite do direito da cidade em relação ao direito natural de cada um (entendido como inalienável)? Nessa prática, o que significa afirmar a permanência de um direito de guerra como resistência natural à fratura entre poder soberano (quem o detém) e multidão? Sem dúvida, como assinalei no início, estamos no campo da política entendida como tensão, e a especificidade dos temas que envolvem o conflito e a resistência em Spinoza exige isso.

Quando se está focado nas semelhanças de fundamento entre as filosofias políticas de Maquiavel e de Spinoza, não apenas se passa a enxergar no conflito e na resistência algo que *constitui* a prática política (caso contrário nada mais distante da prática que a política), mas compreende-se melhor a força com que, de algumas maneiras, certos conflitos expressam os limites do direito da cidade (da *summa potestas*) e de como isso pode incluir práticas de resistência conaturais ao direito de guerra como direito natural que permanece de modo imanente na constituição civil.

Pensando nisso, posso centrar no quarto e no quinto capítulos do *Tratado político*, que visam trazer à tona uma necessidade não facilmente configurável, já que se trata de uma necessidade diretamente aplicada sobre as determinações do poder soberano, o qual aparentemente – e Hobbes vai por esse caminho – não tem como ser limitado (ou ao qual não se tem como resistir). “Costuma perguntar-se, escreve Espinosa, no entanto, se o poder soberano (*summa potestas*) está adstrito às leis e conseqüentemente pode pecar.”⁷ Num

7 . TP IV, 4.

primeiro sentido, o filósofo oferece sua resposta pondo-se no patamar distinto e distante da tradição teológica e moralista que permanece forte até os humanistas cívicos italianos, localizando essa primeira resposta no campo da política real e inteligível, objeto da obra: sim, a cidade pode pecar (contrariar as leis)⁸, desde que os parâmetros para essa avaliação sejam similares aos do filósofo ou do médico, que, compreendendo a complexidade constituinte do corpo (político), seus atuais e possíveis conflitos internos (e com o exterior), vê esse pecar como sinônimo de causar a própria ruína. A política spinoziana se move em um terreno de tensão, mesmo que o fim da cidade seja a paz ou até mesmo por isso, pois a paz há de ser conquistada apesar dos e pelos conflitos. Retirar, como Spinoza o faz, do direito civil a responsabilidade pelo medo e pela reverência que a cidade conserva para si, recolocando-a no direito de guerra, é uma das mais expressivas demonstrações da continuidade do direito natural na instituição do político, e do fato de que é impensável a transferência completa da potência de cada um para o poder soberano – sem tal transferência, sem dúvida, a noção de representatividade divorcia-se da unidade artificial hobbesiana, e se ela pode ser aplicada a Spinoza o deve ser a partir de outros parâmetros, os quais estão presentes, a nosso ver, nos poros democráticos abertos por Spinoza quando pensa as instituições do poder nos regimes monárquico e aristocrático.

Já que a potência de cada um, entendida como sua natureza, não se altera, e já que assim o direito comum da multidão define o próprio direito civil, “[...] se segue que tudo aquilo que ninguém pode ser induzido, por recompensas e ameaças, a fazer não pertence aos direitos da cidade” (*TP III*, 8).

8 Ibid. Além disso, “[...] *as regras e as causas do medo e da reverência, que a cidade tem de observar por causa de si, não contemplam os direitos civis mas o direito natural, porquanto não podem ser defendidas pelo direito civil mas pelo direito de guerra.*” Grifos nossos.

Se o direito de guerra permanece no direito civil, uma das expressões mais fortes dessa permanência, pois que se trata de um momento crítico na vida política, é a conversão do afeto do medo em afeto de indignação. Uma das facetas mais significativas que se pode explorar da resistência política surge dentro desse campo conflitual.

Uma resistência, nesse caso, contra o direito da cidade, *na medida em que a cidade peca contra si*, ou seja, contra parte significativa de seu próprio corpo. E me vem à mente a afirmação spinoziana de que o único império de fato absoluto é a democracia, enquanto a assembleia de todos os cidadãos nada teme e nada precisa consultar fora de si mesma. É de fundamental relevância ter presente esse sentido de absoluto, e não um que denote a ausência de limites determinados aos poderes soberanos, já que o que Spinoza defende – que as leis e regras que determinam o temor e o respeito dos cidadãos não são defendidas pelo direito civil – é que sempre tais limites existirão, porquanto são as leis e regras da própria natureza que assim os impõem. Na monarquia, vemos no *TP* o povo armado e treinado para se defender, não apenas dos impérios hostis, mas do rei mesmo (“toda lei é vontade do rei, mas nem toda vontade do rei é lei”); na aristocracia, vemos o temor da assembleia dos patrícios, mesmo com todas as estratégias apontadas por Spinoza, em direção ao povo, à multidão, o que, mesmo que em silêncio, constitui uma barreira maior ou menor aos anseios dos assim chamados “melhores”. O conflito permeia tais constituições, e é impossível, conseqüentemente, afirmar a ausência da resistência (nesse caso determinada como resistência popular ou, pelo menos, da maioria⁹) como *constituente* da cidade, que é o corpo inteiro do *Imperium*.

Os ataques do poder à natureza de seus súditos, definidos como violência¹⁰ à real natureza humana em suas relações

9 *TP IV*, 6.

10 . Cf. *TTP*, XX.

políticas e éticas, são, no *TP IV*, 4, referentes tanto ao comportamento de quem detém a *summa potestas* como à integridade dos súditos. Genericamente, os termos de tal violência recobrem os ataques à integridade do direito civil, enquanto direito comum do *Imperium*; nesse sentido, querer, da parte do poder soberano, que alguém ceda naquilo que não pode ceder ou seja aquilo que não é pode ter como efeito a passagem do medo comum à indignação da maioria. A ideia da indignação da maioria dos cidadãos, maioria cuja potência escapa às diretrizes do poder civil no caso de que essa revolta tome corpo, tem a forma da resistência, que é quase inescapável, levando em conta a permanência do direito natural no civil.

Luiz Renato Paquiela Givigi / UFF

Juventude, contemporaneidade e escolarização: considerações spinozianas

Como psicólogos inseridos no campo da educação escolarizada, nos interessamos sobretudo por um uso prático da filosofia de Spinoza, sem no entanto desconsiderar sua leitura mais conceitual, como é o caso desta que tentaremos expor na forma de uma investigação inicial. Lá em sua “filosofia prática”, num texto cujo nome coincide com o deste colóquio – “Spinoza e nós” –, Deleuze (2002) pergunta: quem é spinozista? E ele mesmo responde: “Às vezes, certamente, aquele que trabalha sobre Spinoza, sobre os conceitos de Spinoza. Mas também aquele que, não filósofo, recebe de Spinoza um afeto, um conjunto de afetos, [...] e faz assim de Spinoza um encontro e um amor.”¹ É esse amor, ou essa composição com o pensamento de Spinoza, que nos encoraja aqui.

Falar de Spinoza e nós, além de nós no meio de Spinoza, é também falar de Spinoza e nosso tempo. O presente, ou a pós-modernidade, como alguns preferem chamar, figura entre nós como um tempo de crise inexorável. A julgar pela proliferação das tecnologias “psi”, pela extensão das categorizações diagnósticas no universo daquilo que outrora pertencia ao campo do normal, pelo uso indiscriminado de psicofármacos e de outros paliativos morais, podemos pensar que tal crise tem se apresentado como um campo aberto à introdução de fundamentalismos renovados, tanto no âmbito político como no campo das relações privadas.

Em paralelo à tentativa de reinscrição de um moralismo revigorado que se introduz na esteira desse processo crítico, paira entre nós uma espécie de descrença nas relações sociais,

1 Deleuze, G. *Espinoza: filosofia prática*. São Paulo: Escuta, 2002.

uma vez que estas, esvaziadas das supostas garantias de outrora, se insinuam no pensamento como algo que não carrega consigo uma configuração dita ideal ou, em outros termos, não possui um regime claro e seguro de autoridade e respeito mútuo. Diferentemente da posição anterior, em que a sensação de desordem favorece autoritarismos de ocasião, a descrença revelada aqui costuma dar ensejo a posturas relativistas e sem ênfase, ou seja, que não afirmam caminhos possíveis. Assim, essa obscuridade de valores, ou esse vale-tudo, levamos também a um “nada vale a pena”.

Especialistas apressados costumam analisar esse estado de coisas como uma crise geral de autoridade, espécie de liberação que força o indivíduo a ter de fazer escolhas competentes num curto espaço de tempo e sem referências seguras, escolhas essas entendidas em si mesmas como problemáticas e angustiantes.

Inserida nesse processo, a caracterização da juventude escolar, objeto de nosso interesse, apresentará aspectos semelhantes ao diagnóstico que se costuma fazer de nosso presente. Assim, ela será associada a noções como as de desinteresse, de dispersão, de desordem e de falta de objetivos. Na melhor das hipóteses, poderá ser classificada como desrespeitosa, inquieta, porém raramente como dotada de valores afirmativos e de ideias próprias.

Sem objetivos reais ou, por outro lado, agressivos e violentos. “Vândalos”, como foram interpretados os jovens que foram às ruas em junho de 2013. Desinteressados e, ao mesmo tempo, agitados e agressivos, diagnóstico análogo àquele que é feito cotidianamente em nossas instituições educacionais.

Todavia, o descrédito dos valores universais e a descrença nas relações sociais parecem não conviver bem com os objetivos gerais de nossas instituições educativas, tradicionalmente encarregadas de oferecer contornos estáveis às subjetividades

em direção àquilo que se considera um bem comum. Inseridos nessas instituições, temos observado que, frente a esse dilema, o discurso hegemônico tem sido aquele que vê na complexificação do campo social uma ausência de ordem cuja consequência é o aumento de sua responsabilidade social e, ao mesmo tempo, sua impotência diante de tamanha tarefa.

A família, que segundo essa tradição, deveria exercer a tarefa de transmissão de valores, segundo educadores e especialistas no assunto já não toma para si tal valor, já não possui a mesma estrutura de outrora. Há, ainda de acordo com algumas análises nesse âmbito, uma espécie de crise de transmissão geracional, uma vez que é a própria sociedade dos adultos que se angustia frente à tarefa de ter de dizer sim ou não a um jovem, uma vez que são os próprios contornos do homem adulto que estão fragmentados, adultos sem mundo, portanto jovens e perdidos.

Mas, se é assim, como educar um jovem para um mundo descrito como indefinido, ou seja, sem verdades absolutas, sem que caiamos nas duas posturas relatadas anteriormente, quais sejam: a de esquiva (nada vale porque vale tudo) ou uma outra ainda mais reativa que aponta para o retorno de uma moral hierarquizada e para a necessidade de mais controles nos espaços educativos? Como educar um jovem para um mundo sem finalidade aparente?

Ora, se entendermos a educação como um processo de transmissão de valores acumulados pela experiência e, não obstante, formalizados a partir de um paradigma que é o do adulto, com seus objetivos bem traçados e meios para atingi-lo, podemos dizer que a situação que se apresenta sugere uma perda de perspectiva do próprio mundo adulto, produzindo, como afirma Bove (2010)², “adultos sem mundo”, isto é, sem referentes nas ações concernentes à educação da juventude.

2 Bove, L. *Espinosa e a psicologia social: ensaios de ontologia política e antropogênese*. Belo Horizonte: Autêntica /Nupsi-USP, 2010.

Tal análise, aparentemente óbvia, uma vez que se aproxima da hipótese que afirma a falta de referências, produz a nosso ver um deslocamento importante nos discursos que permeiam o campo educativo: o de que os jovens de hoje já não obedecem mais aos adultos, são violentos, dispersos ou não querem nada. Esses discursos, em si mesmos produtores de maneiras de ver e lidar com o jovem, costumam reiterar concepções de juventude marcadas pela carência, nesse caso, de limites. Porém, por experiência – e é isso que tal deslocamento faz retornar – sabemos que tanto a responsabilidade quanto a angústia perante o ato de educar predominam no adulto, não interessando tanto aos jovens.

De todo modo, importa aqui que, frente a tal sentimento, e como já indicado acima, podemos observar duas grandes atitudes. A primeira se expressando por um nada vale a pena, e a segunda por uma reação em direção a uma hierarquia moral que determina *a priori* aquilo que deve e o que não deve ser feito, em outras palavras: aquilo que é normal (bem) e aquilo que está fora do normal (mal). A atual tematização da judicialização e da medicalização do cotidiano escolar como estratégia de silenciamento dos conflitos nos parece suficiente para indicar qual dessas atitudes vem encontrando mais aderência nos dias atuais.

É para essa semelhança entre a experiência de nosso tempo e o movimento de perseveração do jovem que Bove (2010), a partir da concepção de *conatus* spinoziano, nos chama a atenção para outra possibilidade de compreensão desse “tempo”, compreensão esta que possui uma inscrição tanto no plano individual (experiência da juventude e interpretação que fazemos dela) quanto no plano do coletivo (momento sociopolítico pensado como um período de crise de referências em nós).

Em Spinoza³ (2009), a noção de *conatus* diz respeito ao esforço

3 Spinoza, B. Ética. Trad. Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica, 2009.

de perseverar no existir que se expressa indefinidamente, isto é, sem finalidade e portanto sem referências que pudessem apontar *a priori* qual seria o transcurso de seu desenvolvimento normal. Tal esforço, juntamente com a consciência que temos dele, denomina-se desejo, que por sua vez pode ser concebido ainda como uma força ou potência para agir. Contudo, esse agir, diferentemente do que nos acostumamos a pensar, não se faz em direção a um objeto fim, mas por um esforço em afirmar a vida e produzir efeitos em meio aos processos.

Tal concepção, aparentemente simples, opera uma inversão importante no modo como costumamos pensar nossas ações como dirigidas a um objeto porque ele é bom. Implícita aqui está a noção de um ser racional capaz de selecionar os objetos independentemente de suas paixões e interesses. Ainda de acordo com essa lógica, a possibilidade de desejar estaria condicionada a objetos externos que seriam, *a priori*, concebidos como um bem. Daí o entendimento de que, se o mundo já não possui critérios seguros de justiça e de ordem, não seríamos capazes de desejá-lo, de afirmá-lo tal qual se apresenta. Reside também aqui o discurso da falta de vontade ou, por outro lado, o da necessidade do resgate de valores universais, avaliações que, sabemos disso, são também aquelas direcionadas à nossa juventude escolar. Juventude esta concebida como um período de desenvolvimento em direção a um ideal de maturidade adulta e civilizada que concede ao conflito, às crises e às paixões o lugar de transitoriedade desviante ou de erro.

Diferentemente disso, a noção de *conatus* spinoziano nos indica que, se o mundo e seus objetos são bons, é porque nós o desejamos, e não o contrário. Assim, nesta acepção, desejar é o mesmo que produzir, isto é, produzir valores em um mundo onde as ações são pautadas não em termos morais

de bem e de mal, certo e errado, ordem e desordem, mas em termos de expansão da própria atividade desejante que, em si mesma, não conhece faltas ou referentes gerais. Concebido como potência de produção, o *conatus* é sempre afirmação da vida. Isso quer dizer que nós, em nossas práticas relacionais, sempre afirmamos algo, ainda que o que afirmamos não esteja de acordo com a expansão de nossa potência vital; é quando, segundo Spinoza, lutamos por nossa escravidão como se fosse por nossa liberdade.

Isso acontece justamente porque, em vez de afirmarmos nossas práticas avaliando-as em termos de expansão ou diminuição de nossa potência de agir e criar nos encontros, as julgamos em termos morais de bom e de mal, justo e injusto, certo e errado, recompensa e punição, normal e patológico. Atribuímos assim, como diz Spinoza, defeitos à natureza ou, para usar termos mais contemporâneos, falta, vazio e culpabilidade. Desse modo, nossas inquietações (inerentes ao conflito dos encontros), antes de serem pensadas como uma potência própria da natureza ou como uma força cuja exigência é a produção humana de novos sentidos e valores, são avaliadas como inconstâncias em relação àquilo que imaginamos ser o desenvolvimento de uma vida em geral. É quando o homem se comporta como se fosse um “império num império” (Spinoza, 2009, *E III*), como se fosse a natureza que devesse obediência às leis da educação, do desenvolvimento, do progresso, da segurança e da paz como ausência de conflito, da rapidez, da *performance* e da produtividade do mercado. Em suma, é a experiência da juventude e de nosso tempo como acontecimento inominável em nós que será aqui ora interpretada como *mal*-estar, ora redirecionada segundo os desígnios do mercado, interpretada como *má* vontade porque resistente aos objetos oferecidos por ele.

É nesse sentido que Bove⁴ (2010) afirma que o tempo da juventude (que seria justamente esse tempo sem finalidade, tempo do *conatus*) é a “verdade mesma do tempo que o adulto busca negar, pois ele é, do seu ponto de vista, o da ausência, portanto da falta, da ambivalência e da instabilidade”. Longe de tal negação, queremos pensar esse tempo como presente aberto à produção de um mundo que não está dado, isto é, de um mundo sempre a se fazer porque, como afirma Spinoza, “os homens não são civis, fazem-se” (*TP*, cap. 5, art. 2)⁵.

Trata-se então de acionar em nós uma dimensão da vida que, semelhante à posição do jovem, é tanto crítica como vital, dimensão ética e afetiva, desejante e relacional. Essa dimensão desejante (do desejo sem objeto), como já dito, é produtiva e visa à expansão. Entretanto, é importante ressaltar, esta não é menos problemática, uma vez que o plano do embate entre os corpos, por não supor finalidade nem essência (boa ou má), porta também a possibilidade de sermos destruídos⁶.

Todavia, com Spinoza, queremos pensar que essa é a condição ontológica de uma vida intensa, dimensão conflitiva, crítica e ao mesmo tempo impossível de ser calada inteiramente. Isso significa dizer que, frente ao ato de educar, assim como na vida encontramos-nos diante de uma problemática que é da ordem de um conflito e, conseqüentemente, de um combate cujo manejo se inscreve não sob a perspectiva de uma moral da carência, mas sob a lógica da experimentação ética, uma vez que não sabemos o que o corpo pode⁷. Vale ressaltar que o desconforto aqui é iminente, e seu enfrentamento nos demanda outra atitude diante da crise, que é a de concebê-la enquanto índice de produção de novos modos de organização

4 Ibid., p. 43.

5 Espinosa, B. *Tratado político*. Trad. Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

6 “Não existe, na natureza das coisas, nenhuma coisa singular relativamente à qual não exista outra mais potente e mais forte. Dada uma coisa qualquer, existe uma outra, mais potente, pela qual a primeira pode ser destruída” (*E IV*, axioma).

7 *E III*, Prop. 2, escólio.

do viver, isto é, enquanto índice de produção do pensamento em detrimento do julgamento moral.

A afirmação da criação desejante exige então uma abertura para essa dimensão crítica que nos envolve. Trata-se de compor com as intensidades de nosso tempo e não julgá-las, assim como é preciso se aproximar da juventude em sua diferença. Captar tais intensidades e reivindicar sua utilidade, aumentando assim nossa disposição para agir ou nossa potência. Esse aumento, segundo Spinoza, é estabelecido numa relação de conveniência com aquilo que é útil para a conservação de nosso ser, e nada, segundo Spinoza, é mais útil para o homem do que outros homens. Na *Ética* IV e também no *TP*, Spinoza afirma que, para que desfrutemos de uma vida potente, necessitamos de outros homens⁸ e que a tarefa pedagógica seria justamente esta: a de nos ensinar a utilidade de nossos semelhantes.

Entretanto, essa busca pela utilidade requer dos corpos o abandono de sua passividade, que por sua vez se traduz em sua abertura para o coletivo e para o conflito⁹. Como vemos, aqui a potência do corpo passa a ser definida por sua capacidade de afetar e ser afetado. Assim, para que ele possa ser capaz de afetar outros corpos, deve antes dispor-se a outro regime de afetação e, quanto mais ele é capaz disso, melhor a mente pensa, mais razão e alegria ele contém, e melhores leis e instituições somos capazes de construir.

Com Spinoza, pensamos que essa razão, além de não ser meramente intelectual, também não se efetua por um procedimento individualista, já que trata-se de corpos que aumentam ou diminuem seu grau de conexão com outros

8 *Ética* IV, cap. 9, apêndice, e *TP*, cap. II, 15.

9 “É útil ao homem aquilo que dispõe o seu corpo a poder ser afetado de muitas maneiras, ou que o torna capaz de afetar de muitas maneiras os corpos exteriores; [...] E é nocivo aquilo que torna o corpo menos capaz disso (*E IV*, prep. 38).

corpos. Aliás, em Spinoza, o próprio indivíduo é composto por uma infinidade de outros indivíduos, sendo ele mesmo uma multiplicidade, o que torna as relações entre aquilo que lhe convém ou não uma atividade ainda mais complexa. Todavia, importa reter que é esse mesmo indivíduo que – tendo o seu poder de afetar e ser afetado aumentado – verá aumentada também sua alegria e, conseqüentemente, sua atividade, ou seja, quanto mais coletivo e complexo, mais potente. “Os homens, sem o auxílio mútuo, dificilmente podem sustentar a vida e cultivar a mente” (*TP*, cap. II, art. 15).

Ocorre ainda que esse indivíduo composto por uma infinidade de outros indivíduos não se restringe a pessoas. Desse modo, instituições também são indivíduos compostos por uma lógica semelhante à que descrevemos até aqui. Um governo, um Estado, um hospital ou uma escola são indivíduos compostos, podendo abarcar funcionamentos de potência variada. Assim, o aumento de sua potência dependerá de sua abertura para o coletivo e da incorporação de outros elementos, isto é, por deixar-se atravessar pelos diversos indivíduos que a compõem com todos os riscos que isso comporta.

Podemos dizer que é no encontro entre esses diversos indivíduos que a política e as próprias instituições se fazem, favorecendo funcionamentos alegres ou tristes, virtuosos ou violentos. Como relatamos acima, a experiência tem nos mostrado que o campo da educação escolarizada parece propiciar mais associações pela via da tristeza que pela da alegria. A organização dos encontros e a solução dos conflitos nessas instituições costumam produzir trabalhadores entristecidos e jovens que “fracassam”, favorecendo o achatamento das tensões pela via da simplificação de medicamentos ou de medidas judicializantes, soluções estas nada virtuosas e produtoras de funcionamentos nada democráticos, limitadoras dos encontros e promotoras de

acordos frágeis e impotentes porque conseguidos pela via do medo e da simplificação, ou seja, da baixa potência. É o que chamamos, com Spinoza, de paz como ausência de conflito, uma falsa obediência, já que a verdadeira obediência advém de um aumento da potência do coletivo. Isso porque a verdadeira obediência, que é o correlato da alegria, é sempre coletiva e democrática, ou melhor, a própria democracia é uma questão afetiva¹⁰, onde os acordos demandam atividade dos envolvidos, e não soluções externas e sujeitadoras.

Em nossa experiência, notamos que as estratégias de produção da obediência escolar tornam o conflito algo negativo, medindo-se o sucesso das intervenções pelo seu silenciamento ou por uma espécie de pacificação. Para Spinoza, esse tipo de resultado não poderia ser chamado de paz. Em Maquiavel encontramos que essa negatividade concedida ao conflito é frequentemente o meio encontrado pelos “grandes” para manter seu domínio, sendo a paz propalada por eles um modo de manter inflexíveis as relações de força.

Segundo Spinoza, um indivíduo ou um coletivo está sob a jurisdição de si quando é capaz de repelir toda a força e vingar quando lhe parecer um dano. Assim, a verdadeira paz vai dizer respeito a uma virtude ou a uma política que vem da potência constituinte da alegria e que é tanto mais virtuosa quanto mais ativos são os sujeitos e os coletivos. Uma paz que nasce da fortaleza de ânimo, distinta de outro tipo de paz, que depende da inércia dos indivíduos. Isso porque, em Spinoza, o conflito tem uma base ontológica, isto é, a vida é conflito, e o manejo desse conflito diz respeito a uma política sempre belicosa, capaz de promover organizações humanas

10 Segundo Bove (2010, p. 13), *hilaritas* seria o nome dado por Spinoza a um afeto propriamente democrático. A *hilaritas* é o sentimento (o afeto) que atravessa o tecido social justamente quando, por conta de sua boa auto-organização, esse tecido social é afetado em cada um de seus elementos (ou de suas partes) “em igualdade” por um afeto de alegria. Isso significa que esse tecido entrou num regime autônomo de sua potência de agir e de pensar, numa feliz produtividade de si mesmo.

ou meios institucionais que favoreçam funcionamentos de alta ou de baixa potência.

Objetivadas por práticas que requerem sua inércia, nossos jovens acabam tendo, como afirmou Rauter (2013), apenas a rebelião e a violência como recurso de “aparecer”¹¹.

Como afirma Bove (2011 apud Rauter, 2013, p.11)¹²:
Se a opressão e o medo simplificam corpos e espíritos, deve-se encontrar outros aportes, outras estratégias que, bem ao contrário, sigam diferentes meios, que devem ser postos em prática [...] Uma política da complexificação de corpos e espírito e não de sua simplificação. Uma política na qual, efetivamente, a potência constituinte da alegria se substitua aos processos destrutivos da tristeza e do medo. Por essas vias e somente por essas vias, para as quais é necessário e difícil inventar os meios e as práticas institucionais, capazes de modificar os regimes de potência, pode uma verdadeira paz e uma verdadeira obediência serem alcançadas.

Em primeiro lugar, podemos dizer que, antes de qualquer coisa, a invenção de tais meios passa pela experimentação de outras formas de afetividade ainda não dispostas nos meios institucionais. Todavia, e em segundo lugar, pensamos que esses novos aportes devem sem dúvida passar por uma outra maneira de se conectar com a juventude, aquela de nosso tempo e também aquela de nossas instituições, nossos jovens propriamente ditos.

11 Segundo Rauter (2013, p. 11), em vez de serem incluídos em sua diferença, os jovens de nosso país, sobretudo os pobres, costumam ser colocados diante de um “confronto letal, são tratados dessa forma por nossas instituições na maioria dos casos, e assim perde a sociedade brasileira, ao se mostrar incapaz de renovar-se, pois a renovação de qualquer sociedade, diz Winnicott, na mesma direção que Spinoza e Maquiavel, vem da possibilidade que tenha de incorporar ou de tomar em conta o novo e o diferente, de complexificar-se. Com frequência, nossos jovens só têm a rebelião como recurso, como forma de “aparecer”. Rauter, C. Responsabilidades, adolescência e violência contemporânea: a positividade do conflito em Spinoza, Maquiavel e Winnicott. No prelo.

12 Bove (2012). Comentários ao artigo “O negativo como obstáculo a uma compreensão da violência e da criminalidade contemporânea”. Rauter, 2011. Mensagem eletrônica recebida em 30 set. 2011.

Talvez seja isso o que quis dizer uma professora que – diante de um contexto de trabalho precarizado e redutor da autonomia pedagógica em favor de uma lógica produtivista – nos relatou sentir-se renovada quando conseguia se conectar com os adolescentes.



OTROS

PINOZA ET NOUS

A E NOI

NOZA EN ONS

NOZA AND US

SPINOZA UND WIR

OTROS

PINOZA ET NOUS

A E NOI

NOZA EN ONS

NOZA AND US

SPINOZA UND WIR

OTROS

PINOZA ET NOUS

A E NOI

NOZA EN ONS

NOZA AND US

Cecilia Abdo Ferez / UBA - CONICET

Derechos en guerra. Entrometer a Spinoza en la coyuntura latinoamericana

El propósito de este trabajo será interrogar *spinozanamente*, es decir, *a la luz de la filosofía política de Spinoza*, ciertas tendencias presentes en la coyuntura de los países con gobiernos progresistas de la América Latina contemporánea. Quisiera convocar a Spinoza, no como aquel pensamiento con el cual *cotejar* la experiencia política del continente, sino como un discurso que puede *interrumpir* y producir una *disonancia* en las maneras habituales de leerla: interrumpir el rápido enmarque de esta experiencia en una teoría del populismo y de la hegemonía y, a la vez, evitar la suspicacia que, para las teorías del éxodo (como podríamos llamar a algunas deudoras de Spinoza), despiertan ciertas reapariciones de palabras en los discursos públicos del continente – como “Estado” o “soberanía nacional”.

Buscaré producir una interrupción, desde la obra de Spinoza, tomándola como una teoría anómala de los derechos¹. Esto es: una teoría en la que los derechos ocupan un lugar central y a la vez, ex-céntrico respecto de lo jurídico-político². Esta teoría permitiría abrir marcos de lectura alternativos para la situación actual de los países progresistas de América Latina, en los que se busca producir una nueva configuración de la forma-Estado, cuyo pilar de legitimidad parece girar en torno a una innovadora (y podríamos decir, también, anómala y excéntrica) concepción de derechos. Esta concepción va más allá de la cosmovisión liberal que entiende a los derechos como *límites*

1 De Guimaraens, Francisco. Spinoza y la institución de los derechos y de la democracia. En Abdo Ferez, C., Ottonello, R., Cantisani, A. (compiladores). *La bifurcación entre pecado y delito: crimen, justicia y filosofía política de la modernidad temprana*. Buenos Aires: Gorla, 2013, pp. 175-189.

2 Sergio Rojas, mimeo, 2014.

al ejercicio del gobierno, como también de la supuesta rigidez y estabilidad que les otorgan los encuadres constitucionales: sostendré que la recurrente declaración de derechos por parte de los gobiernos latinoamericanos progresistas, en los últimos años, puede leerse, aludiendo a Spinoza, como la implantación, en el seno del *imperium* latinoamericano, de los derechos como dispositivos de contrapoderes³. En otras palabras: la reiterada declaración de derechos, su presencia recurrente en las reformas constitucionales y también en las políticas públicas, no se da justamente como una declamación exenta de polémica/*polemos*, en América latina contemporánea, sino que los derechos aparecen como dispositivos *dinámicos* y *transicionales* que, o bien recogen en lo jurídico-positivo la huella de fuertes luchas sociales –algunas incluso llamadas “guerras”, como la llamada guerra del agua, en Bolivia, que diera lugar al “derecho al agua”–, o bien habilitan nuevos marcos de sentido para los derechos, extrañando el alcance de la palabra y habilitando otros ejercicios controversiales – como, por ejemplo, en la Argentina, donde se esgrimió el “derecho a la comunicación” para impulsar la desmonopolización legal de los medios de comunicación.

Pensar derechos como dispositivos de contrapoderes implica el reconocimiento de que no se parte en América Latina post-neoliberalismo de democracias igualitarias, sino de regímenes en los que, más allá de la formalidad político-institucional, permanecen los rastros de esos “Estados adquiridos por derecho de guerra *sobre*” una población vencida, de los que habla Spinoza en el *Tratado político (TP)* V, 6⁴. Las huellas de la guerra *sobre* la multitud buscarían apaciguarse, en

3 Bove, L. Direito de guerra e direito comum na política spinozista. En: Revista *Conatus* 2, 4, 2008, pp. 91-97. De Sousa Santos, B. *Refundación del Estado en América Latina. Perspectivas desde una epistemología del Sur*. Perú: Instituto Internacional de Derecho y Sociedad, 2010.

4 En Spinoza hay una clara imbricación entre igualdad y libertad. Sin igualdad, como dirá en el *Tratado político*, la libertad común está en ruinas. *TP*, VII, 20 y X, 8.

este contexto de búsqueda de reconfiguración de la forma-Estado, procurando corroer ese *imperium*, erosionando y mutando su constitución política (en el sentido amplio de constitución), generando una crisis en su seno que contradiga los sentidos y desestabilice las instituciones que permitían el equilibrio de dominio anterior. Pensar los derechos como dispositivos de contrapoderes, no sólo reinstala la lógica del conflicto al interior del propio *imperium* –volviendo al Estado latinoamericano contra sí, “descolonizándolo”, des-membrándolo y haciendo disputar sus partes, para reconfigurarlo de otros modos⁵ –, sino que permite interpretar el arraigo de estos nuevos derechos en cierta división social y en la politización con la que invisten modos ancestrales de organización comunitaria de la vida. Es decir, la nueva forma-Estado, la que se busca hacer surgir en ciertos países latinoamericanos, ha tomado la afirmación de derechos de todo tipo –desde los “derechos de la naturaleza” hasta los derechos sociales como el pilar de su construcción de legitimidad política, entendiendo por *política* a esa inscripción de los derechos como dispositivos de contrapoderes al interior del propio *imperium*, motorizando el conflicto tanto en la sociedad, como al interior de los aparatos del Estado. Este conflicto *en* y *entre* los aparatos del Estado y *en* lo social gira también en torno a las disputas por la interpretación de los derechos y por quiénes deben impulsarlos. ¿Qué son los derechos? ¿Cuál es su alcance? ¿Alientan estos derechos la discordia social? ¿Alcanza el llamarlos “derechos” para borrar la huella del conflicto que portan y que, muchas veces, se perpetúa en y por ellos?

En este contexto de *centralidad excéntrica* de los derechos, en la coyuntura política latinoamericana, el debate acerca de

5 García Linera, Álvaro. *La potencia plebeya: acción colectiva e identidades indígenas, obreras y populares en Bolivia*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores y Clacso, 2009.

cómo concebirlos, amplía o estrecha el horizonte de la acción política y recalifica lo que se entiende por *democratización* del Estado y de la sociedad.

Revisando la teoría de la soberanía

Frente a la concepción del liberalismo, asentada en la presuposición de la existencia, previa al gobierno político, de un individuo portador de derechos que deben ser luego reconocidos integralmente por el Estado (derechos que son, a la vez, la fundación y el límite al accionar estatal⁶), la teoría de los derechos de Spinoza no sólo rompe la identidad sin resto entre derechos y traducción político-institucional de esos derechos, entre lo jurídico-natural y lo jurídico-positivo (como podría leerse, en contrapartida, en Hobbes), sino que hace de los derechos una *fuerza plástica* cuyas figuras son *a priori* indeterminables y cuya extensión es paradójicamente proporcional a la extensión del derecho común de la multitud. En este sentido puede decirse, contrariamente al *canon* de la teoría política moderna, que los derechos en Spinoza no son la lista que precede y mantiene a raya al régimen político como régimen legal, sino que los derechos son la presencia perenne del estado de naturaleza en lo político. Por eso Spinoza llama a la democracia, el régimen “más natural” de todos y a la vez, el “más absoluto” (*TP*, XI, 1): los derechos naturalizan (más) la democracia, porque la democracia habilita más que ningún otro régimen que los derechos comunes tomen formas, se extiendan y con ello, la extiendan, incluso *contra la ley*⁷.

6 Piénsese, por ejemplo, en John Locke, pero también en John Rawls.

7 Dice D. Tatián: “La contribución del pensamiento de Spinoza a la actual experiencia latinoamericana es mucha. En particular la necesidad de concebir la democracia como contrapoder que puede tener el en estado su expresión y no necesariamente su bloqueo —siempre que la distancia entre el poder constituyente y las instituciones producidas por él sea mínima. En realidad no sabemos lo que puede un cuerpo colectivo. Este es el punto de partida de una política emancipatoria, que lleva el nombre de democracia si la entendemos como algo más que como pura vigencia de la ley y de los procedimientos

Lo jurídico en Spinoza parte de la afirmación del derecho de la naturaleza como un todo, como un orden abierto e infinito, que incluye los derechos naturales de todos los seres sin tornar prioritario a ninguno de ellos⁸. Este escenario de indiferencia jurídica de la naturaleza, como un todo, obliga a los hombres a situar y focalizar, a *mundanizar humanamente*, si se quiere, a esa totalidad jurídica que es la naturaleza: para que el derecho natural de cada quién sea algo más que abstracción, se precisa del tejido continuo y activo del derecho común de una *cierta* multitud, histórica y geográficamente situada, que aloje y que perfile los alcances de ese derecho natural de cada quien. Se trata, para concretizarlo, de inscribir el derecho natural de cada quien en el derecho común de la multitud, de compartir su trayectoria política, entendida la multitud no como un sujeto, sino barrocamente, como un fondo irrepresentable y activo; como rumor hablado en una determinada lengua históricamente situada; como enjambre plural de actividades, cuya fuerza plástica de composición y descomposición de prácticas y de derechos, atraviesa el *imperium*, fortaleciéndolo y/o dislocándolo – puesto todo así, en gerundio.

La teoría de la soberanía de Spinoza se desmarca claramente de la de sus contemporáneos y en general, de la concepción de la soberanía de la modernidad política: si, como resumía Michel Foucault, la teoría de la soberanía clásica va del

previstos (que sin dudas son imprescindibles), si la concebimos también como ‘salvaje’ (la expresión ‘democracia salvaje’ es de Claude Lefort), es decir continua irrupción de derechos (en sentido antiguo del término, el que le adjudicaban Spinoza y Hobbes: *tantum juris quantum potentiae*) que provienen de un fondo irrepresentable y no previsto por las formas institucionales dadas”. Spinoza. *Filosofía terrena*. Buenos Aires: Colihue, 2014, p. 12.

8 Como dirá M. Chauí (p. 177): en el escolio 2 de EIV, P37, Spinoza refuta las teorías del derecho natural objetivo (o la imagen de un orden jurídico natural) y del derecho natural subjetivo (fundado en el sentimiento innato de justicia). Derecho es igual a potencia, *ius sive potentia* (en los hombres, igual a deseo). Desejo, paixão e ação na *Ética* de Espinosa. En: *Medo e esperança, guerra e paz*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011 (pp. 173-191). Sería interesante poner en relación esta necesidad de construir un orden sobre el deseo (y las proporciones variables de inestabilidad y estabilidad que ello conlleva) con los estudios de Durkheim y su concepción de mala infinitud.

sujeto al sujeto; la teoría de la soberanía de Spinoza la postula como un proceso siempre continuo de autoinstitución de lo político, que no parte de sujetos completos ni recae en sujetos sujetos. Pero lo más importante: si la teoría clásica de la soberanía la postulaba a partir de una polaridad excluyente: o hay política soberana o hay guerra; o hay soberanía una, indivisible y trascendente o hay atomismo y anarquía de los muchos; la teoría de la soberanía de Spinoza establece una continuidad paradójica – para usar la expresión de Laurent Bove – entre derecho de guerra y derecho civil: es porque persiste el derecho de guerra, de antagonismo, de resistencia, al interior de la *civitas* que esa *civitas* puede alcanzar paradójicamente la paz, entendida ella, como dice Diego Tatián, como *virtú*, como *vir* maquiaveliana, como fuerza y a la vez prudencia política⁹.

TP, V, 4: De una sociedad cuyos súbditos no empuñan las armas, porque son presa del terror, no cabe decir que goce de paz, sino más bien que no está en guerra. La paz, en efecto, no es la privación de guerra, sino una virtud que brota de la fortaleza del alma, ya que la obediencia (por el parágrafo 19 del capítulo II), es la voluntad constante de ejecutar aquello que, por decreto general de la sociedad, es obligatorio hacer. Por lo demás, aquella sociedad cuya paz depende de la inercia de unos súbditos que se comportan como ganado, porque sólo saben actuar como esclavos, merece más bien el nombre de soledad que de sociedad.¹⁰

⁹ Bove, 2008, op. cit. Tatián, D. Spinoza y la paz. En: Revista *Conatus* 3, 5, 2009, pp. 45-50.

¹⁰ Sobre la imbricación entre paz, perdurabilidad del conflicto y democracia (en detrimento de la imbricación tiranía-estabilidad, para lo que Spinoza usa el ejemplo de los turcos), ver también *TP*, VI, 4. La paz es más que concordia, porque la concordia puede instaurarse también, como aparece en *EIV*, por miedo, servilismo o vergüenza. La concordia es paz, cuando implica fortaleza de ánimo o virtud de una multitud libre: esto es, autonomía. En tanto, la discordia (aquello que es malo para el estado, como dice en *EIV*, 40), es lo que provoca desunión de ánimos, impotencia, decrecimiento del derecho común. Recordemos la definición de virtud en *EIV*, def. 8: “Por virtud o potencia entiendo lo mismo, esto es, la virtud, en cuanto se refiere al hombre, es la propia esencia o naturaleza del hombre en

Entonces, la soberanía se da en Spinoza no como indivisible, sino como soberanía siempre ya dividida: dividida entre la potencia de la multitud y el *imperium*; alojada en la continuidad reversible del derecho de guerra y el derecho civil; dividida entre los valores que produce ese régimen para su estabilidad y las otras concepciones imaginarias de lo justo y de lo bueno, que son reprimidas o son postuladas como fantasías. Es porque existe esta división en el seno de la soberanía que todo orden político es un orden en lucha ininterrumpida por su equilibrio, en el que se da la situación paradójal de que cuanto más democrático sea ese orden singular, más puede tender a democratizarse (hasta la imposibilidad misma de tornarse derecho común “absolutamente absoluto” (*TP*, VIII, 3; *TP*, XI, 1), y por tanto, construirá más derecho común en este doble sentido, de continuidad y reversibilidad entre el derecho de guerra y el derecho civil, de estabilidad y desestabilización como marca perenne del carácter (in)transferible del derecho natural¹¹.

Todo orden político podría, entonces, también en Spinoza llamarse hegemónico, pero hacerlo así iría en desmedro de lo que el holandés quiere enfatizar: no la quietud defensiva del proceso de acumulación política, una vez alcanzada, sino la plasticidad inherente del derecho común y de su fuerza para construir tanto como para deconstruir las instituciones políticas, en procesos ambivalentes, con temporalidades continuas y también discontinuas¹².

cuanto tiene el poder de hacer aquello que sólo puede ser entendido por las leyes de su propia naturaleza.” En relación a la distinción entre paz y concordia, ver además de Diego Tatián, 2009 y Marilena Chauí, op. cit.

11 Bove, op. cit., p. 97: “Quanto mais democrático um Estado é, mais ele se constitui no limite extremo da sua própria destruição possível, e menos nele o advento do estado de guerra, de dominação e/ou de revolta, será efetivamente receado, em razão mesmo da virtude e da potência afirmadas pelo Corpo comum. Na democracia, o consenso, a cada dia renovado, do desejo de viver em conjunto é, portanto, inseparável de um dissenso positivo e constituinte, aquele da vigilância de uma resistência comum à dominação.”

12 . No toda autoinstitución es virtuosa, como se puede leer en *TP*, V, 1.

Los derechos entonces, en Spinoza, no son sólo aquellos derechos hoy positivos, aquellos hoy reconocidos, sino que, en tanto se derivan de la naturaleza como un todo, alojan también formas aún no concebibles de la existencia (jurídica) que, para serlo, deberán afirmarse *con* y *contra* otros modos de existencia y de derecho vigentes. Los derechos no son obligaciones ni límites al poder político absoluto, sino que se extienden paradójicamente cuanto más absoluto es ese poder, que es lo mismo que decir, cuanto más democrático sea ese poder, cuanto más derecho común sea esa comunidad y cuanta menos disociación exista entre la potencia (derecho) actuante de la multitud y las instituciones políticas, que son las que derivan su poder (derecho) de esa potencia colectiva. Y a la vez, esos derechos, en tanto constituyen (y se constituyen *en*) ese derecho común, pueden siempre dislocarlo y con ello, minimizarse y minimizarlo.

Es notable que se pueda pensar entonces a la teoría de Spinoza como la teoría de una sociedad reconciliada, como parece hacer Chantal Mouffe, al extender la crítica a Antonio Negri a toda teoría de la inmanencia, en su libro *En torno a lo político*¹³. Si la teoría de la soberanía de Spinoza es aquella que no postula la unidad pacificada de la *civitas*, sino la continuidad siempre reversible del derecho de guerra y el derecho civil, en todo orden pervive el conflicto y éste es inerradicable, siendo incluso el conflicto más virtuoso, en el sentido maquiaveliano de *vir*, cuando éste es un régimen democrático democratizante que corre el riesgo colectivo de mantener la búsqueda de aquello que “la sana razón enseña ser útil a todos los hombres” (*TP*, III, 7). A eso mismo le llama Mouffe “lo político”: a aquella dimensión de antagonismo que subyace a toda política, entendida ella como el conjunto de prácticas, instituciones y discursos que son su expresión. La

13 Mouffe, Chantal. *En torno a lo político*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2011.

diferencia de la dimensión del conflicto en Spinoza, respecto de la dimensión del conflicto en una teoría de la hegemonía, está justamente en que, en Spinoza, no se precisa de la identificación de un *nosotros* de la demanda, para poder pensar el conflicto como antagónico o como agonista, ni se requiere que toda forma de articulación política tome la forma lógica de la equivalencia de identidades e intereses, sino que mantiene la tensión del desacople entre derecho e identidad fija, en tanto derecho, spinocianamente dicho, implica *esencia activa*, mutable, la dimensión productiva y plástica del *deseo*, que puede asumir la forma del interés pero, también, la de otras figuras. Pero, sobre todo, la diferencia entre la dimensión del conflicto en Spinoza y la de una teoría de la hegemonía como la de Mouffe, es que no se puede restringir el horizonte de la acción política a la radicalización de las instituciones políticas *ya existentes*, porque en el proceso de recomposición continua de los derechos en tanto potencias, en tanto deseo, en tanto esencia actuante, se remodelan también esas instituciones y sus formas de ciudadanía.

Los derechos como aguijones

El concepto de derechos tiene su “uso más natural” cuando la sociedad política está dividida, dice Ronald Dworkin en *Taking rights seriously*¹⁴. La división (social, política) brindaría las oportunidades para “el uso más natural” del concepto de derechos; esto es, brindaría las oportunidades para sondear en acto qué tan efectivo, qué tan real, qué tan aceptado por otros es ese derecho que se esgrime. Esta intrínseca relación entre división social y derechos está siendo explorada *en la práctica* en América Latina. Sea como efecto de una nueva relación entre Estado y sociedad (como

14 . Dworkin, R. *Los derechos en serio*. Barcelona: Ariel, 1989, p. 276.

podría ser el caso boliviano), o por un fortalecimiento de las capacidades estatales sumado a cierta inclusión social (como en los casos brasileiro o argentino), los regímenes de signo progresista de América latina basan su búsqueda de democratización en forjar una “nueva cartografía de derechos”. Esta nueva cartografía pretende ir más allá de la “carta” de derechos liberales y no pueden identificarse sólo con las libertades constitucionales del Estado de derecho¹⁵.

Que todo este entramado se describa, en el discurso público, como un proceso de “restitución de derechos”, de “ampliación de derechos”, de “democratización de la democracia” es un fenómeno a interrogar. Porque que se esté frente a una “ampliación de derechos” y que esos derechos “nos beneficien a todos”, como suele afirmarse desde las tribunas políticas, no es una “descripción” que sea unánimemente aceptada: lo característico de este nuevo lazo entre democratización y derechos, es que se sustenta, justamente, en la división política y social y no en su eliminación. Esto es, la nueva cartografía de derechos es impulsada por gobiernos que conciben la posibilidad misma de la existencia de esos derechos como una “conquista” que debe siempre ser renovada (porque nunca estaría segura). Estamos, entonces, ante una radical politización de los derechos. Y estamos ante una difuminación de los límites categoriales de esos derechos: se reviste con el nombre de “derechos” tanto a una política social, como a un subsidio, como a un programa de transferencia de ingresos, haciendo la categoría casi una descripción de cualquier intervención estatal en el entramado social. Pero no sólo eso: también las luchas callejeras se hacen en nombre de derechos que no estarían todavía sancionados, pero que ya existirían,

15 Rinesi, Eduardo. De la democracia a la democratización: Notas para una agenda de discusión filosófico-política sobre los cambios en la Argentina actual. A tres décadas de 1983. En Revista *Debates y Combates* nr. 5. Buenos Aires: UNSaM, julio/agosto de 2013, pp. 19-43.

por el sólo ejercicio de quienes los esgrimen.

La generalización y la difuminación de “los derechos” no se acompañan, sin embargo, de su estabilidad política, sino que, por el contrario, se pone en primer plano la reversibilidad posible de esos derechos, o el hecho probable de que el reconocimiento de esos derechos se pueda perder. Esa reversibilidad posible de los derechos es la contracara de su politización y está en el corazón de los nuevos usos públicos de la palabra derechos. En otras palabras, en esta nueva cartografía de los derechos, en este nuevo entramado, los derechos no aparecen como demandas socialmente aceptadas ni como dones universales. A contrapelo de las libertades, además, que se suelen tomar como presupuestos irrefutables de las democracias), con estos derechos se polemiza, se los recela o se los esgrime como si fuesen lo que son, dispositivos políticos diferenciales en su alcance, con los que, dada su plasticidad e indefinición, se expresa un “deseo de ciudadanía” –para usar el término de G. Spivak –, que pone en primer plano la continuidad entre derecho de guerra y derecho civil¹⁶.

En ese sentido, si el derecho del Estado se define, en términos spinocistas, por la potencia de la multitud en forjar derecho y derechos comunes, eso común aparece como el índice variable que, cuando adquiere fuerza tal, o en otras palabras, cuando se democratiza, habilita la reformulación de la forma de la ciudadanía. Esta ciudadanía está siendo repensada hoy en América Latina en tanto heterogeneidad y disputa en el marco de configuraciones políticas plurales, y ya no en el binarismo de la lógica exclusión/inclusión, propia de la forma de la ciudadanía neoliberal. Esta reformulación actual de los límites internos y externos de la soberanía de los Estados y de la forma ciudadanía, en tanto proporción variable de *sui juris* y *alterius juris*, lejos de ser una “vuelta” del

16 Butler, Judith y Spivak, Gayatri Chakravorty. *¿Quién le canta al Estado-Nación? Lenguaje, política y pertenencia*. Buenos Aires: Paidós, 2009.

Estado, tal como ese Estado era conocido, es el intento de una puesta en crisis de sus formas de dominio (y de guerra sobre la población) anteriores y el esbozo de una nueva forma que habilite concebir mayores niveles de autonomía, de libertad civil y de derecho común¹⁷.

Por qué pensar esta trayectoria contemporánea con Spinoza: porque en América Latina, con sus vulnerabilidades e inconsistencias, antes que recopilando la lista de derechos que “deben reconocerse” para que los Estados dejen de ser fallidos, se está haciendo tomar formas jurídicas a prácticas que podrían ser engranajes, aguijones en la remoción de viejas estructuras de dominio, incluso de las estructuras estatales; porque ese proceso de juridización pretende enlazar instituciones político-jurídicas con individuos colectivos activos en el ejercicio de esos derechos (en contraposición a las teorías de la ciudadanía pasiva); porque en Spinoza la cuestión de la ciudadanía no puede ser dissociada de la cuestión de la democracia, en tanto continuo proceso de democratización, continua autoinstitución del derecho común¹⁸; y porque en la obra del holandés se propone un concepto de paz en el que no se elimina el conflicto, sino que se lo vuelve *virtuoso*, maquiavelianamente dicho, removiendo aquello que trae discordia e impotencia en el Estado.

17 Ver Bove, L. *La estrategia del conatus. Afirmación y resistencia en Spinoza*. Madrid: Tierra de nadie, 2009, p. 253.

18 Kymlicka, Will y Norman, Wayne. El retorno del ciudadano. Una revisión de la producción reciente en teoría de la ciudadanía. En: *Cuadernos del CLAEH*, nr. 75, Montevideo, 1996, pp. 81-112.

João Maurício Martins de Abreu / PIC-Rio

O problema político da propriedade privada (e da acumulação) a partir de Spinoza

O presente texto vai se centrar na hipótese de que, a partir de Spinoza, devemos pensar a propriedade privada como um *problema político*. Um *problema* porque, embora ela não possa ser o centro irradiador da lógica política, algum tipo de propriedade privada (e de acumulação correlata) está sempre presente na vida civil. Um problema *político*, e não ético, porque no plano ético o apetite de apropriação parece ser, efetivamente, uma paixão triste que nos aliena de nós mesmos e que deve ser, tanto quanto possível, superada. Como consequência, na política, o caminho para a instituição dos direitos comuns de que nos fala Spinoza no *TP* não passaria pela supressão pura e simples da propriedade privada, mas por outros meios de neutralização dos efeitos políticos do poder privado.

Proponho como contraponto a essa hipótese o conhecido postulado de Marx e Engels pela supressão da propriedade privada no *Manifesto comunista* de 1848.

Como pensar a propriedade?

Se quisermos pensar, hoje, a propriedade privada, não podemos partir de modelos abstratos ou em decadência (como os conceitos insípidos dos códigos jurídicos ou como a imagem idílica da propriedade camponesa); devemos pensar a propriedade como *capital*, como domínio exclusivo de alguém sobre um valor que se acumula e se valoriza ao infinito, via exploração do trabalho alheio. O que está em questão não é o domínio de bens para uso e consumo próprio; não são, tampouco, as provisões necessárias ou o fruto direto

do trabalho individual. O que está em questão é o domínio exclusivo de bens (materiais ou imateriais) que excedem as necessidades de uso, provisão e consumo; o domínio exclusivo de bens que excedem a capacidade produtiva individual e que se transformam, eles mesmos, em *bens de produção*, cuja concentração numa classe proprietária gera um *modo de produção social e econômico* denominado *capitalista*; modo de produção que implica, necessariamente, a exploração de uma classe não proprietária, que detém como único *bem de produção* a sua força de trabalho.

Num trecho decisivo do *Manifesto comunista*, Marx e Engels realçam o tipo de *propriedade* a que se referem: “O comunismo não priva ninguém do poder de se apropriar de sua parte dos produtos sociais; apenas suprime o poder de subjugar o trabalho de outros por meio dessa apropriação.”¹

Desde o jovem Marx de *A questão judaica* e dos *Manuscritos econômico-filosóficos*, o problema vinha sendo progressivamente posto. A propriedade já era tratada como uma construção histórica, sendo que a propriedade burguesa seria uma superação histórica da propriedade feudal. A crítica à propriedade burguesa, igualmente, já fora feita por seu fundamento egoístico e antissocial, fundamento refletido nas faculdades do direito do proprietário de usar e dispor de seus bens, rendimentos e frutos de seu trabalho e indústria como melhor lhe aprouvesse, independentemente da sociedade². E a abolição da propriedade privada, por sua vez, já fora caracterizada como uma medida de caráter civilizatório, de superação da lógica objetificante do *ter* com vistas à emancipação dos sentidos humanos³.

1 Marx, Karl; Engels, Friedrich. *Manifesto comunista*. Trad. Álvaro Pina. São Paulo: Boitempo, 2002, p. 54.

2 Marx, Karl. *A questão judaica*. (1843). Disponível em: <<http://www.marxists.org/portugues/marx/1843/questaojudaica.htm>>. Acesso em: 8 jul. 2014.

3 Marx, Karl. *Manuscritos econômico-filosóficos*. (1844). Disponível em: <<http://www.marxists.org/portugues/marx/1844/manuscritos/index.htm>>. Acesso: 8 jul. 2014.

Mas é no *Manifesto comunista* que a superação e a supressão da propriedade privada se despe do tom humanista do jovem Marx para ganhar a condição de núcleo decisivo da afirmação histórica de um modo de produção comunista sobre o capitalismo.

Na visão que tenho construído sobre o assunto parece-me que (a) podemos pensar o mesmo problema da propriedade como *capital* também a partir de Spinoza e, fazendo-o, tenho verificado que, (b) apesar de algumas semelhanças, chegaremos a resultados diferentes.

Podemos pensar a mesma questão a partir de Spinoza, não apenas por exercício teórico, mas também porque, no horizonte econômico da obra de Spinoza, a acumulação proprietária já não era apenas acumulação de *riqueza*, acumulação *mercantil*, mas germe de *capital*.

No capítulo sobre o mercador e a mercadoria do livro de Henri Méchoulan⁴ dedicado à Amsterdã do tempo de Spinoza, o autor enumera e descreve uma série de instituições e transações econômicas que vão muito além do *mercantilismo*: desde a constituição de uma sociedade anônima de capital aberto (a Companhia das Índias Orientais) até a fundação do banco moderno e da bolsa de valores; desde a livre negociação de *ações* e *opções de compra*, no mercado à vista e a termo até o desenvolvimento ostensivo da *especulação no uso do crédito*; desde a universalização do uso, sem restrição de endosso, das *letras de câmbio* até um pujante mercado de *seguros*; desde estaleiros que produziam em larga escala embarcações comerciais (até 300 por ano) até a remuneração de frotas e operários de modo assalariado.

Se ainda não havia classe proletária constituída no tempo de Spinoza, se o inimigo da classe burguesa ainda eram as instituições e práticas tipicamente feudais, já existia, contudo, e em expansão, um tipo de propriedade privada que era fonte

4 Méchoulan, Henri. *Dinheiro e liberdade: Amsterdã no tempo de Spinoza*. Trad. Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Zahar, 1992.

de poder social e econômico, e que se baseava na exploração da produção e do trabalho alheios.

E o que a obra de Spinoza talvez tenha a nos dizer, hoje, sobre a propriedade como *capital*?

Primeiro que, embora a propriedade privada não seja um dado da natureza, o *apetite de apropriação* que está na sua base é um afeto natural e é como afeto natural que deve ser pensado.

Segundo, devemos pensar a propriedade a partir de pressupostos relativamente diferentes, quando se trata da ética ou da política.

Terceiro, a despeito da base natural do *apetite de apropriação*, a propriedade privada não pode ser o centro irradiador da lógica política, que se encontra, ao revés, na instituição de direitos comuns.

Vejamos um a um esses vetores.

Primeiro vetor: pensar a propriedade a partir de um mapeamento do *apetite de apropriação*.

Dizer que um *apetite é natural*, em Spinoza, não significa por certo dizer que é algo eterno e imutável, mas que é algo que está na natureza porque não existe *fora* da natureza e que, no caso do *apetite de apropriação*, é algo que se encontra comumente, mas que não está, necessariamente, em todas as pessoas, muito menos com a mesma intensidade e organização.

Pois bem: quais afetos nos levam a querer o domínio exclusivo e absoluto sobre bens além daqueles necessários ao uso, consumo e provisões?⁵

A meu ver, os mesmos afetos que estão na base da *ambição*, da *gula*, da *avareza* e da *embriaguez*, das quais Spinoza trata, mas também do *enciclopedismo*, por exemplo, e outros apetites assemelhados não abordados explicitamente na *Ética*,

5 Matheron, em artigo dedicado à propriedade em Spinoza, faz um mapeamento diferente daquele aqui apresentado: Matheron, Alexandre. Spinoza et la propriété. In: Études sur Spinoza et les philosophies de l'âge classique. Lyon: ENS Éditions, 2011, pp. 253-266.

ou seja, um *desejo* imoderado de *glória* (caso da ambição) ou um *amor* qualquer desmedido⁶ (*E*, III, def. 44 a 47). O *ambicioso* deseja a glória, o reconhecimento alheio, acima de qualquer outra coisa. O *guloso* e o *avaro* só imaginam poder encontrar alegria nos prazeres da mesa ou na aquisição de riquezas. O *ébrio* e o *enciclopedista* são conduzidos pelo amor desmedido da bebida e da informação. Se não conseguirem moderar esses afetos, submetendo-os a afetos contrários e mais fortes, serão todos dominados pelas coisas exteriores a que dedicam sua vida: o que parece uma *alegria* se revelará em verdade uma *tristeza*; o que parece *amor* se revelará ódio pelo vício identificado (*E*, IV, prop. 7; *E*, III, def. 2, 3, 6, 7).

Não obstante, vemos por toda parte quão difícil é essa moderação dos afetos; vemos por toda parte a ambição ou seus impulsos; a gula, a avareza, a embriaguez, o enciclopedismo ou seus impulsos.

O mesmo acontece com o *apetite de apropriação*. Enquanto a apropriação dos bens necessários ao uso, consumo e provisões de cada um está ligada ao afeto da *segurança* (*E*, III, def. 14), o *apetite de apropriação* com vistas à acumulação ou é fruto da avidez e do desejo imoderado de algum reconhecimento social (reconhecimento de sucesso profissional via sinais exteriores de riqueza, por exemplo) *ou* de um amor desmedido por poder material. O *apetite de apropriação* como desejo de reconhecimento, se não for moderado por outros afetos contrários e mais fortes, transforma-se também em *tristeza*, pois sempre haverá quem não reconheça o mérito ou o sucesso alheio suficientemente, segundo o juízo de quem se julga bem-sucedido; e, mais do que isso, sempre haverá quem questione os próprios

6 Utilizo as seguintes obras e referências de Spinoza: *Ética*. Trad. Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica, 2007 (*E*); *Tratado político*. Trad. Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Martins Fontes, 2009 (*TP*); *Tratado teológico-político*. 2. ed. Trad. Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Martins Fontes, 2008 (*TTP*); *Correspondence*. Trad. Maxime Rovere. Paris: GF Flammarion, 2010 (Cartas).

critérios de julgamento do mérito ou do sucesso. O *apetite aproprição* como amor desmedido por poder material, por sua vez, transforma-se em tristeza se não for moderado por outros afetos contrários e mais fortes, uma vez que ninguém pode possuir tudo o que deseja e também porque tudo o que possui e de que desfruta é objeto da inveja e da cobiça de quem o circunda, o que gera medo (*E*, III, prop. 32).

Ainda assim, vemos por toda parte a força social e a presença desse apetite. E assim é porque se trata de um *apetite natural*, tanto quanto qualquer outra paixão, triste ou alegre. As paixões são propriedades da natureza humana, assim como a razão. Mesmo o sábio nunca se conduz exclusivamente pela razão, mas *tanto quanto possível* pela razão. As paixões humanas são reflexos da parcialidade do conhecimento humano, do fato de o homem ser apenas uma parte da natureza e, como tal, receber as suas leis, às vezes inapreensíveis (*TP*, II, 8^o).

Segundo vetor: pensar a propriedade privada diferentemente na ética e na política

Spinoza é um filósofo da liberdade humana: liberdade no sentido ético e liberdade no sentido político. A liberdade no sentido político está estreitamente ligada (a) à ideia de autogoverno das maiorias como regime natural de governo; (b) à necessidade de instituições de contrapoder que garantam os interesses da maioria mesmo no regime aristocrático e monárquico; e, também, (c) à incapacidade real de os poderes públicos controlarem uma série de ações, paixões, opiniões e inclinações, o que leva Spinoza a defender a liberdade de expressão e religiosa; o que leva Spinoza, ainda, a defender que o Estado não proíba diretamente “vícios comuns em tempos de paz”, como banquetes, jogos, adornos etc. – o Estado deve ser razoável, preciso e eficaz em sua intervenção, para que

não seja motivo de descrédito (*TTP*, cap. XVI: 242; *TP*, XI; *TTP*, cap. 20; *TTP*, cap. 19; *TP*, II, §22, III, §10 e VII, §26).

Já a liberdade no sentido ético, o grande tema da *Ética*, tem estreita conexão com a razão: o homem torna-se livre na medida em que, conduzido tanto quanto possível pela razão, apropria-se de si mesmo (de sua essência, sua potência), compreende a potência relacional de todas as coisas e age, por isso, de acordo com essa necessidade, a necessidade que está em si e nas coisas. Ele não lamenta o necessário; ele se esforça para reconhecer e, uma vez reconhecido, passa a amar o necessário, porque é somente em conexão com a necessidade de sua potência, e do regime de causalidade que produz todas as relações da vida, que o homem pode exercer sua liberdade. A liberdade do homem é essa necessidade; ela é uma ação positiva, portanto; uma ação conectada à singularidade de sua potência e que só é capaz de expandir-se (e de expandir o próprio mundo) através da percepção de que a verdadeira utilidade nunca é exclusiva e particular, mas *comum*⁷.

Logo, a liberdade no sentido ético nada tem a ver com o acúmulo proprietário, o cálculo utilitarista, a atividade empreendedora ou o interesse privado. O *capital* acumulado e a arte do lucro, quando ganham valor em si mesmos, quando tornam-se em si mesmos causa de alegria pelo gozo exclusivo das benesses que propiciam, alienam o homem e a mulher de sua potência e liberdade, tornando seu desejo servo daqueles objetos (*E*, IV, cap. 28 e 29; IV, prop. 37). Como escreve Spinoza na *Ética* IV, prop. 36: “O supremo bem dos que buscam a virtude é comum a todos e todos podem desfrutá-lo.”

No entanto, da mesma forma que a união formada, por exemplo, pela *amizade* difere da união formada pela *cidadania*, o fato de podermos falar de algum tipo de *comunismo* ético na obra de Spinoza não significa que esse

7 *E*, IV, prop. 66, esc.; prop. 18, esc.; cap. 7; V, prop. 6, 10, 15, 20 (e esc.), e 24.

comunismo se estenda para a política, mesmo que a base desta sejam os *direitos comuns*. É nas uniões estabelecidas por vínculos como a amizade e o amor verdadeiros, uniões que não se *exigem* de todos os cidadãos, que o comunismo é possível, ou melhor, que o comunismo é uma necessidade. “Entre amigos, tudo deve ser comum, sobretudo as coisas do espírito” – diz Spinoza em carta a Oldenburg (carta 2).

Mas, na política, a razão que Spinoza invoca é uma razão informada pela experiência, uma razão realista sobre as possibilidades do bom governo, das boas leis e instituições, informada sobre as características e inclinações de seu povo, sua história e geografia, sua riqueza e pobreza, seus vícios e virtudes. Uma *razão que opera no centro das paixões*, como ensina Marilena Chaui⁸, por um regime de sanções (medo) e glorificações/honrarias (esperança) e que, por isso, não visa fantasiosamente a extinguir as paixões, mas a direcioná-las a utilidades comuns da cidade. Não se trata da razão da vida ética simplesmente, da razão que atua, em última análise, *no* indivíduo que vive em sociedade, mas de uma *razão política*, uma razão que pretende atuar de forma prudente e eficaz para a instituição da vida em comum de indivíduos dessemelhantes, muitos dos quais nocivos uns aos outros.

Parece ser esse o motivo por que Spinoza se refere, no *TP* e no *TTP*, ao *interesse* como “o cerne e o estímulo de todas as ações humanas” na política; ao egoísmo como critério de julgamento; à avareza como afeto “universal e constante” na vida política; à inveja e à avidez como vícios inevitáveis, como vícios fora do poder das leis (*TTP*, XVII: 271; *TP*, VII, §4º; *TP*, X, §6º; *TTP*, XX: 305).

E é pelo mesmo motivo que, em todos os regimes de governo abordados por Spinoza, desde a teocracia do Estado hebreu do *TTP*, passando pela monarquia e pela aristocracia, no

8 Chaui, Marilena. *Política em Espinosa*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003, p. 251.

TP, algum tipo de propriedade privada sempre está presente: de dinheiro, de bens móveis ou imóveis, tema que abordei anteriormente.⁹

Mesmo na instituição da propriedade pública das terras e das casas no regime monárquico concebido por Spinoza, o seu objetivo declarado é o direcionamento do *apetite de apropriação* para o mercado, onde o *juro* e o *lucro* ditam as regras (*TP*, VII, §8º).

Terceiro vetor: pensar a propriedade privada a partir dos direitos comuns

Dai já se vê por que a propriedade privada é um problema político. Por um lado, o *apetite de apropriação*, que está na base da propriedade, é um apetite *natural*; além disso, se nosso esforço ético deve ser o de moderar ou mesmo superar esse apetite, na esfera política esse esforço não deve ser simplesmente imposto pela supressão da propriedade privada. Mas, por outro lado, como sabemos, Spinoza assenta sua teoria política sobre a instituição de *direitos comuns* e, portanto, o *apetite proprietário* não pode ser a base da instituição política da cidade: sem freio, sem canalização para fins comuns, a concentração proprietária pode gerar um inimigo interno da cidade, alguém que não dependa dos outros cidadãos, das instituições da cidade e que, por isso, desafie suas leis ou, pior, alguém que busque converter em leis da cidade seus próprios interesses e inclinações particulares (*TP*, II, §15, §16; *E*, III, prop. 28).

Para concluir, o que tenho pensado a esse respeito é que o único modo de conciliar o poder inerente à propriedade privada com os direitos comuns, sem distorcer a obra de

9 Abreu, João Maurício Martins de. A apropriação de bens e a propriedade a partir de Spinoza: apresentação de uma hipótese. In: *Revista Conatus*. UECE, v. 7, 2013, pp. 31-39.

Spinoza, talvez seja afirmar, de forma incisiva, a precedência dos *direitos comuns*. Isso significa dizer que a propriedade privada não seria exatamente um *direito* em Spinoza, mas uma *concessão* da cidade ao *apetite de apropriação*: uma concessão necessária porque deve existir, mas não porque tenha algum tipo de conteúdo ou forma preestabelecidos; uma concessão com encargos, porque não se trata de uma transferência da sorte da cidade ao choque e às alianças sociais próprias desse *apetite*. Essa concessão só tem razão de ser e permanecer sob determinada forma política, uma vez preenchida a condição básica da fruição igualitária de *direitos comuns* por todos os cidadãos, pois, como escreve Spinoza no *TP*, cada cidadão “não faz ou possui nada a não ser aquilo que pode defender por decreto comum da cidade” (TP, III, §2.º).

Guillermo Sibillia / UBA

Spinoza y nosotros: el proyecto colectivo de la filosofía de Spinoza en el Tratado de la reforma del entendimiento

*Nuestra relación con lo verdadero pasa por los otros. O bien vamos a lo verdadero con ellos, o no es hacia lo verdadero donde vamos. Pero el colmo de la dificultad es que, así como la verdad no es ningún ídolo, los otros tampoco son dioses. No hay verdad sin ellos, pero no basta estar con ellos para alcanzar la verdad.*¹

El *Tratado de la reforma del entendimiento*² puede interpretarse como una “introducción” a la *filosofía*: en la medida en que suministra el *método* o la regla genética que enseña como es posible, *a partir de cualquier idea dada*, concatenar los pensamientos según un orden necesario e inteligible, el TIE ofrece al lector la “ocasión” para filosofar³. Se trata, en este sentido, de un texto relativo a la determinación de la forma inmanente de la verdad. Pero esa no es la única dimensión de la obra, cuya reflexión ofrece sin duda también una apertura al problema “ético”. En su célebre “prólogo” –

1 Merleau-Ponty, M. *Éloge de la philosophie*. Paris: Gallimard, 1953, p. 37. Si tenemos en cuenta que el *Tratado de la reforma del entendimiento* es un texto cuyo tema principal es la *emendatio* entendida como determinación de la forma de la verdad, inseparable como veremos de un registro ético y afectivo, podríamos decir que esa determinación de la forma de la verdad, que ese *ir a lo verdadero* –como dice Merleau-Ponty–, es también en este texto *irrealizable sin los “otros”*. En este sentido, como sostendremos, en el pensamiento de Spinoza no hay lugar para una filosofía sin un “nosotros”, sin una dimensión de lo común compartida por un grupo de singularidades.

2 Spinoza, B. *Tratado de la reforma del entendimiento* (junto con *Principios de la filosofía de Descartes* y *Pensamientos metafísicos*). Madrid: Alianza, 2006. A partir de ahora citamos del siguiente modo: *TIE*, con el número de párrafo correspondiente (de acuerdo a la propuesta de Bruder en su edición de 1843), y con la paginación (y a veces la versión latina) de Gebhardt.

3 El término “ocasión” lo utiliza en este sentido Moreau, P.-F., en su *Spinoza. L'expérience et l'éternité*. Paris: PUF, 1994.

cuya materialidad constituye un momento fundamental del pensamiento spinoziano –, el texto nos ofrece en efecto un “itinerario”, es decir, un recorrido vivido y narrado por un individuo singular. Es decir, en otros términos, el *proemium* narra de manera por momentos dramática la experiencia (simultáneamente intelectual y afectiva) de la introducción a la vida filosófica, de la conversión o transición a un modo de vida irreductible a aquel que coloca como fin último de la existencia a los bienes percederos, los placeres y el honor. Por lo tanto, cualquier lector percibe inmediatamente en el texto dos cosas: podemos distinguir por un lado la presencia de un narrador, de un “yo” que, sin embargo, es irreductible a la forma cartesiana con la que parece emparentarse; y por otro lado, la narración presenta (e invita a hacer presente en el lector) una *transición ética*, o, en otros términos, una variación en el régimen de vida del individuo-narrador. Con esto presente, el problema que quisiera afrontar aquí podría resumirse en las siguientes preguntas: ¿Hay en el *TIE* un “nosotros”, una dimensión plural? Y si la hay, ¿cuál es su estatuto y función, no sólo en el orden del relato sino también en la determinación singular que moviliza la empresa narrada?

Para comenzar, podríamos decir sin riesgo a equivocarnos que la narración del itinerario, que expone – como dijimos – un proyecto filosófico a la vez intelectual y ético, consta de dos extremos: (a) por un lado, el párrafo § 1 (que condensa la enseñanza experiencial de la *vita communis* y la consecuente decisión vital de investigar si existe un bien verdadero capaz de comunicarse y de producir una alegría continua y suprema); y (b) por el otro, el párrafo § 14 (en el que Spinoza –o el narrador anónimo– explícita la naturaleza del “fin” que determina su *conatus*)⁴. Como sabe cualquier lector del *TIE*,

4 A) “Después que la experiencia me había enseñado, que todas las cosas que suceden con frecuencia en la vida común, son vanas y fútiles: como veía que todas aquellas, que eran para mí causa y objeto de temor, no contenían en sí mismas ni bien ni mal alguno a no

esos momentos del itinerario están mediados por una reflexión sumamente importante en los párrafos § 12 y § 13, en los que la perspectiva del narrador se modifica sensiblemente. Detengámonos para comenzar en ese pasaje.

La narración se abre con la enunciación por parte del narrador de una decisión que fue necesario tomar, es decir, de una determinación que tuvo que adoptar en el pasado, después que la experiencia le enseñó que todas las cosas que suceden frecuentemente en la vida son vanas y fútiles. El relato comienza entonces por el *recuerdo* de una experiencia singular transformadora, y por la reflexión de los obstáculos que, durante un tiempo de su vida, impidieron al individuo no sólo gozar de una verdadera alegría continúa sino asimismo determinarse a buscarla. Lo que opera desde el inicio es, por lo tanto, la *memoria* del narrador; memoria que, en cuanto abre un campo de “posibilidades” al interior del determinismo, opera –

ser en cuanto que mi ánimo era afectado por ellas, *me decidí, finalmente, a investigar si existía algo que fuera un bien verdadero y capaz de comunicarse, y de tal naturaleza que, por sí solo, rechazados todos los demás, afectara al ánimo; más aún, si existiría algo que, hallado y poseído, me hiciera gozar eternamente de una alegría continúa y suprema*” (TIE § 1, op. cit., p. 77, G II, p. 4. Subrayado nuestro). Hemos agregado las comas que la traducción española omite, para respetar el original latín: “*Postquam me Experientia docuit, omnia, quae in communi vita frequenter occurrunt, vana et futilla esse: cum viderem omnia, a quibus, et quae timebam, nihil neque boni, neque mali in se habere, nisi quatenus ab iis animus movebatur, constitui tandem inquirere, an aliquid daretur, quod verum bonum, et sui communicabile esset, et a quo solo, rejectis caeteris omnibus, animus afficeretur; imo an aliquid daretur, quo invento et acquisitio, continua et summa in aeternum fruerer laetititia.*” Por otro lado, también hemos modificado la traducción de *in communi vita*, que A. Domínguez traduce por “vida ordinaria”: se arriega así a perder de vista la dimensión “comunitaria” de la vida y del proyecto filosófico que no sólo se apoya en aquella, sino que la afirma como uno de sus fines. Volvemos sobre esta cuestión más abajo. B) “Éste es, pues, el fin al que tiendo: adquirir tal naturaleza y procurar que muchos la adquirieran conmigo; es decir, que *a mi felicidad pertenece contribuir a que otros muchos entiendan lo mismo que yo, a fin de que su entendimiento y su deseo concuerden totalmente con mi entendimiento y con mi deseo...*” (TIE § 14, op. cit., p. 82; G II, p. 8. Subrayado nuestro). En la Ética Spinoza afirmará lo mismo: “El bien que apetece para sí todo aquel que persigue la virtud, lo deseará también para los demás hombres, y tanto más cuanto mayor conocimiento tenga de Dios.” Cf. E IV, 37. Spinoza, B. *Ética demostrada según el orden geométrico*. Trotta, Madrid, 2000, p. 207). Dejamos de lado, puesto que no afecta lo fundamental de nuestra reflexión, el problema de la extensión definitiva del *proemium*.

como veremos – como medio de legitimación de la dimensión ética implicada en el proyecto de la filosofía spinoziana.

Ya sabemos lo que pasa a continuación en el orden del relato: el individuo, desilusionado con su forma de vida, descubre que aquello que se le presentaba cotidianamente como un “bien” no es en realidad sino un “mal” que lo separa de sí mismo y de aquello que es verdaderamente útil. La misma dinámica de la reflexión, entonces, en el momento en que el narrador se encuentra “desgarrado” por sus contradicciones, lo lleva a constatar que la meditación (*assidua meditatione*) es en sí misma un consuelo (*solatio*), puesto que lo aleja de aquello que “distráa” (y distrae) su mente del pensamiento serio del bien verdadero. En el § 11, de esta manera, el narrador descubre que la meditación asidua se identifica con un bien presente, con una utilidad concreta y real para su forma de vida. Así, las ilusiones del futuro (pero también las desilusiones presentes) se esfuman, poco a poco, ante la evidencia de aquello que es realmente (es decir, eternamente) útil (o, lo que viene a ser lo mismo, verdaderamente bueno) al cuerpo y a la mente.

Es entonces que se produce, en el orden de la narración, la fractura (o mejor: la discontinuidad) que mencionamos antes: en efecto, cuando el itinerario finaliza en la experiencia – primero efímera y luego más frecuente – de la meditación y de la reflexión, y con la reintegración de los bienes de la vida común (riquezas, honor y placer sensual) en el *novum institutum*, en el nuevo régimen de vida, se abre en el texto una perspectiva distinta en la que el narrador – devenido filósofo –, con un tono perceptiblemente diverso, desarrolla brevemente la proyección ética que posee la *emendatio*. Como si el filósofo deseara aclararle al lector (a esos “otros” a los que se apela con la referencia constante a la experiencia, y a los que se desea comunicar una enseñanza) un aspecto

central del proyecto de su filosofía.

Trazando un puente directo con doctrinas de la Ética, afirma (en el § 12) dos verdades que considera necesarias para “entender correctamente” (*recte intelligatur*) las ideas de *bien verdadero* y de *sumo bien*. En primer lugar, sostiene que el bien y el mal, así como también lo perfecto y lo imperfecto, son únicamente términos “relativos” que se aplican o se dicen de las cosas. Relativos porque, en términos absolutos, todas las cosas tienen una esencia o naturaleza que expresa necesariamente algo positivo (esto es, una realidad o perfección, en sentido spinozista). En segundo lugar, y como fundamento de lo anterior, el narrador-filósofo agrega que las cosas son producidas siguiendo un orden eterno y fijo, esto es, absolutamente necesario; nada sucede por voluntad de un arbitrio omnipotente, sino según leyes fijas, siempre-ya determinadas⁵. El rechazo de considerar las cosas, cuando atendemos a su sola naturaleza, como “perfectas” o “imperfectas”, “buenas” o “malas”, depende entonces allí del rechazo de la comprensión de la verdad del determinismo⁶. El conocimiento del orden natural lleva de esta manera a un “desontologización” de los valores morales y, simultáneamente, a una “desaxiologización” del ser⁷. Y sin embargo, la reflexión no se detiene en ese aspecto. Efectivamente, más adelante, en

5 *TIE* § 12: “En este momento sólo diré brevemente qué entiendo por verdadero bien y, a la vez, qué es el sumo bien. Para que se lo entienda correctamente, hay que señalar que el bien y el mal sólo se dicen en sentido relativo, de forma que una y la misma cosa se puede decir buena y mala en sentidos distintos, lo mismo que lo perfecto y lo imperfecto. Nada, en efecto, considerado en su sola naturaleza, se dirá perfecto o imperfecto; sobre todo, una vez que comprendamos que todo cuanto sucede se hace según el orden eterno y según las leyes fijas de la Naturaleza” (op. cit., p. 81; G II, p. 8). Estas dos verdades, que aquí son simplemente mencionadas sin ser demostradas (como lo serán en la Ética), constituyen un aspecto central de la doctrina ético-política de Spinoza, y serán reiteradas prácticamente en los mismos términos en el sistema.

6 “Nada, en efecto, considerado en su sola naturaleza, *se dirá* perfecto o imperfecto; sobre todo, *una vez que comprendamos que todo cuanto sucede se hace según el orden eterno y según las leyes fijas de la Naturaleza*” (*TIE* § 12, op. cit., p. 81; G II, p. 8. Subrayado nuestro.)

7 Rousset, B. *Traité de la réforme de l'entendement*. Paris: Vrin, 1992, p. 163.

el parágrafo § 13, el narrador devenido filósofo afirma que “no obstante” (*interim*⁸) la mente humana concibe generalmente las cosas *sub specie durationis* (es decir, aunque no logra captar el orden eterno de lo real según el cual se producen las cosas, incluso sus propios comportamientos), forma una idea (universal) de la naturaleza humana mucho más firme que la suya, que en tanto tal sirve de horizonte y guía en su (inevitable) lucha por ser feliz puesto que la incita a buscar los “medios” para alcanzarla⁹. ¿Cómo comprender que *el hombre* concibe una naturaleza humana más fuerte? ¿Qué sugiere la respuesta a esta pregunta en relación con la dimensión plural que buscamos en el proyecto de la filosofía del *TIE*?

Para responder a estas preguntas, y por medio de ellas acercarnos a una posible elucidación del problema que nos planteamos, hagamos un rodeo por el Prefacio de la cuarta parte de la *Ética*, cuyo tratamiento se asemeja en aspecto decisivos al del *TIE*.

Sabemos que el lector de la *Ética* llega a ese momento de la obra con el conocimiento, entre muchas otras, de dos verdades centrales de la ontología spinoziana, afirmadas en la primera parte de la *Ética*. Por un lado, en el conjunto de proposiciones que dan forma al *De Deo*, Spinoza dedujo la absoluta necesidad de la existencia y el obrar de Dios, cuya potencia infinita es tal que no sólo existe y actúa por la sola necesidad de su naturaleza sino que, simultáneamente, lo hace determinando necesariamente (*in se*) todas las cosas naturales a existir y obrar de un modo cierto y determinado (*certo et*

8 A. Domínguez (*TIE, op. cit.*, p. 81) traduce *interim* por “no obstante”. Ese significado, en el contexto del relato es correcto. Sin embargo, agreguemos que esa conjunción adversativa tiene asimismo un sentido “temporal” que bien podría traducirse por “mientras tanto” o, como hace B. Rousset, por “pendant ce temps” (*op. cit.*, p. 43).

9 *TIE* § 13: “Como, por otra parte, la debilidad humana no abarca con su pensamiento ese orden y, *no obstante, el hombre concibe una naturaleza humana mucho más firme que la suya y ve, además, que nada impide que él la adquiera, se siente incitado a buscar los medios que le conduzcan a esa perfección...*” (*op. cit.*, p. 81-82; G II, p. 8. Subrayado nuestro).

determinato modo). Como dice en el Apéndice de la primera parte, *omnia a Deo fuerunt praedeterminata*, “todas las cosas han sido predeterminadas por Dios”¹⁰. No en virtud de la libertad de su voluntad, o porque conciba en su entendimiento un bien que “debe” realizar, sino únicamente por su potencia infinita, idéntica a su esencia. Por otro lado, e incluida en esa necesidad infinita, el filósofo holandés describió en el Apéndice de la misma parte la génesis y la lógica de la dimensión imaginaria de la existencia, esto es, la relación ideológica que los seres humanos mantienen inevitablemente con su realidad cotidiana. La primera parte de la *Ética*, entonces, con el objetivo de exponer *geométricamente* (genéticamente) la naturaleza y propiedades del *Deus sive Natura*, y producir a través de ella una crítica de la superstición, concluye simultáneamente dos cosas de suma importancia para lo que nos ocupa: por un lado, la ausencia real de fines en la Naturaleza y, por el otro, la “naturalidad” de la representación de fines y de la formación de nociones (como las de “bueno” o “malo”) “para explicar la naturaleza de las cosas”¹¹.

En la misma línea, pero abriendo otra perspectiva, el Prefacio de la cuarta parte de la *Ética*, sin contradecir los principios de su ontología, presenta las cosas de otra manera; una manera que, creemos, puede servirnos para comprender la perspectiva (ético-política) que implica la filosofía (y que se expresa en el esfuerzo del narrador-filósofo por “comunicarla” o hacerla común) según el temprano *Tratado de la reforma del entendimiento*.

Spinoza comienza la cuarta parte de la *Ética* recordando la doctrina esencial del determinismo universal: “...hemos mostrado que la Naturaleza no obra por un fin, porque aquel

10 E I, Apéndice, op. cit., p. 67. Que Spinoza utilice verbos en pasado para referirse a la acción divina no significa en absoluto que temporalice la potencia infinita de Dios, cuya eternidad no se explica por la duración, ni siquiera por una duración infinita.

11 E I, Apéndice, op. cit., p. 71.

ser eterno e infinito, que llamamos Dios o Naturaleza, actúa con la misma necesidad con que existe”¹². La afirmación del determinismo y de la necesidad universal implica que no hay contingencia ni finalidad “en la naturaleza de las cosas”¹³: Dios, que es pura potencia y cuya esencia implica necesariamente la existencia, no es un rector trascendente que hubiera podido crear las cosas de otra manera. Voluntad y entendimiento no constituyen su esencia, sino sólo efectos de su acción libre y necesaria (o necesariamente libre). Por lo tanto, no es racional representarse las cosas como el producto de una creación *ex nihilo* por parte de una voluntad omnipotente o por un entendimiento que las concibió *antes* como fin de su acción¹⁴. En este contexto, entonces, forzosamente hay que concluir – en sintonía con lo que decía el narrador en el § 12 del *TIE* – que no existe *ontológicamente* un bien absoluto trascendente que comunique o imponga a las cosas particulares, en sí mismas consideradas, bondad o maldad. Las cosas particulares (los seres humanos por ejemplo), no “deben” realizar ningún fin asignado arbitrariamente a su naturaleza por un Dios personal; no son “imperfectas” o “perfectas” por la voluntad divina.

Ahora bien, aquí tampoco se detiene el análisis de Spinoza en la *Ética*. En efecto, en el Prefacio el filósofo holandés considera asimismo en términos genéticos las diferentes acepciones de las palabras perfecto/imperfecto y bien/mal, y afirma que “tanto de las *cosas naturales* como de las *artificiales*, los hombres suelen formar ideas universales, a las que tienen por modelos de las cosas; y creen que la Naturaleza (que, en su opinión, no actúa sino por algún fin)

12 . *E IV*, Prefacio, op. cit., p. 184.

13 . *E I*, 29, op. cit., p. 61.

14 “Todo lo que concebimos que está en la potestad de Dios, existe necesariamente”, y “todo lo que existe, expresa de un modo cierto y determinado la potencia de Dios, la cual es causa de todas las cosas” (*E I*, 35 y 36, respectivamente).

las contempla [a las cosas] y se las propone como modelos”¹⁵. Por un lado, entonces, los seres humanos llaman “perfecta” a la cosa que ha realizado el “fin” designado por su autor; ese es el sentido originario del término¹⁶. Pero no es el único, ya que por otro lado Spinoza agrega que la noción de perfecto (e imperfecto), se dice también de cosas de las que se ha formado una idea universal como modelo suyo, al margen del “fin” prefijado por su artífice, y por lo tanto incluyendo a las cosas naturales, es decir, aquellas que no hizo el hombre¹⁷.

Sea como sea, en cualquiera de esos significados, “perfección” e “imperfeción” (así como “bien” y “mal”) no son en realidad sino “simples modos de pensar, es decir nociones que – dice Spinoza, en plural – solemos fingir (*fingere solemus*), porque comparamos entre sí individuos de la misma especie o género”¹⁸. Es entonces que aparece en el discurso de la Ética una afirmación notable por parte de Spinoza, que tendrá su equivalente en el *TIE*, y que funciona como punto de partida de una perspectiva nueva, evidenciando las paradojas (y las dificultades) de la tarea filosófica en relación con el uso del lenguaje y la comunicación del bien¹⁹: “No obstante,

15 *E IV*, Prefacio, op. cit., p. 184. Subrayado nuestro.

16 “Quien se propuso hacer una cosa y la llevó a efecto, dirá que su cosa es perfecta, y no sólo él mismo, sino todo aquel que conoció exactamente o creyó haber conocido la mente y el objetivo del autor de aquella obra. Por ejemplo, si uno ha visto una obra (que supongo no está todavía concluída) y ha sabido que el objetivo del autor de aquella obra es edificar una casa, dirá que la casa es imperfecta; y por el contrario, dirá que es perfecta tan pronto haya visto que la obra ha alcanzado el fin que su autor se había propuesto darle. (...) Y éstos parecen haber sido los primeros significados de estas palabras” (*E IV*, Prefacio, op. cit., p. 183).

17 “Pero, después que los hombres comenzaron a formar ideas universales y a excogitar modelos de casas, edificios, torres, etc., y a preferir unos modelos a otros, ha resultado que cada cual ha llamado perfecto a aquello que veía que concordaba con la idea universal que él se había formado de esa cosa; e imperfecto, por el contrario, a aquello que veía que concordaba menos con el modelo por él concebido, aunque, según la opinión del artífice, estuviera perfectamente acabado. Y no otra parece ser la razón de que los hombres también suelen llamar perfectas o imperfectas a las cosas naturales, que sin duda no fueron hechas por mano humana” (*ibid.*).

18 *E IV*, Prefacio, op. cit., p. 184.

19 En relación con las dificultades de la comunicación de un bien/verdad, en el § 17 del *TIE* Spinoza afirma, como una de las “normas de vida” que debe seguir mientras persigue

aunque las cosas sean así [es decir, aunque no existan los valores objetivos], tenemos que conservar esas palabras. Pues, como deseamos formarnos una idea del hombre como modelo (*exemplar*) de la naturaleza humana que tengamos a la vista, nos será útil conservar estas mismas palabras en el sentido que he dicho [es decir, como modos de pensar, ficciones útiles para la vida]²⁰. ¿Cómo debemos comprender este “deseo” y el “nosotros” que aparece en su enunciación? ¿Y qué podemos decir de la apelación a esta “ficción” en una filosofía racionalista?

Lo primero que hay que decir es que la formación de esa idea universal es para Spinoza “necesaria” en dos sentidos. Por un lado, es *inevitable*: todos los seres humanos, puesto que son finitos y no conocen el orden eterno de lo real, necesariamente forman modelos a partir de los cuales comparan y juzgan las cosas naturales; la “necesidad” por eso depende de su condición natural misma, es decir, del hecho de que no son sino una parte de la Naturaleza²¹. Por otro lado, la formación del modelo de la naturaleza humana es *indispensable*: el *exemplar* permite, en virtud de su función normativa, juzgar las cosas y la calidad de la propia vida, identificando progresivamente los obstáculos que imposibilitan o dificultan al individuo acercarse al mismo. En este sentido, la formación del modelo es expresión del *conatus* o deseo humano –que se afirma en ese caso en régimen de heteronomía²². Desde

su “fin”, la necesidad de “[h]ablar según la capacidad del vulgo”, y agrega que “[n]o son pocas las ventajas que podemos sacar de ahí, si nos adaptamos, cuanto nos sea posible, a su capacidad”, puesto que “de ese modo, se dispondrán benévolamente a escuchar la verdad” (*TIE* § 17, op. cit., p. 83; G II, p. 9).

20 *E* IV, Prefacio, op. cit., p. 185.

21 En *E* II, 40, escolio 2, Spinoza se incluye en un “nosotros” y afirma que “percibimos muchas cosas y formamos nociones universales” (en el original latín: *nos multa percipere et notiones universales formare*).

22 Recordemos, sin embargo, que no existe (en la doctrina de Spinoza) una causa final (ni una voluntad libre) que lleve al deseo a representarse un modelo, sino la representación (imaginaria) de un fin que es el objeto de un deseo conciente de sí mismo y que siempre obedece a una causalidad eficiente. Cf. Severac, P., op. cit., p. 308. La misma idea en

este punto de vista, somos todos “nosotros”, todos los seres humanos finitos, quienes formamos modelos y juzgamos las cosas en función de ellos.

Ahora bien, simultáneamente, la fórmula utilizada en el Prefacio de la cuarta parte de la *Ética* (*Nam quia ideam hominis tanquam naturae humanae exemplar, quod intueamur, formare cupimus, nobis ex usu erit haec eadem vocabula eo, quo dixi, sensu retinere*), es claramente la expresión del deseo del filósofo, esto es, del filósofo que desea comunicar una experiencia: en efecto, es Spinoza quien – en el contexto del determinismo – propone un modelo (el del hombre libre y racional), y es él quien les dice a sus potenciales lectores que es necesario – puesto que es útil prácticamente – formar un *exemplar* (cuyo “contenido”, sabemos, será desarrollado a partir de la proposición 18 de la cuarta parte). En este sentido, como ha subrayado por ejemplo P. Severac, el “nosotros” implícito en el *cupimus* – i.e. en el deseo de formar una idea de la naturaleza humana como modelo – puede interpretarse ya no como designando únicamente un universal (a saber: el de todos los seres humanos finitos que necesaria y espontáneamente forman un modelo de la naturaleza humana), sino también a Spinoza y a todos aquellos lectores y amigos (¿y por qué no a nosotros mismos, hoy reunidos aquí, en Rio, para pensar la obra de Spinoza?) que lo siguen en su “fin”, es decir, en su búsqueda permanente de los medios más idóneos para acceder a la verdadera felicidad²³.

De esta manera, el Prefacio tiene la virtud de presentarnos una perspectiva que revaloriza en un universo absoluta y necesariamente determinado (es decir, eterno) tanto la dimensión de lo posible y de lo contingente como la de la

Matheron, A., *Individu et communauté chez Spinoza*, Paris: Les Éditions de Minuit, 1969, p. 225.

23 Severac, op. cit., p. 309. Cf. asimismo Matheron, A., *Y a-t-il une théorie spinoziste de la prudence. En Études sur Spinoza et les philosophies de l'âge classique*. Lyon: ENS Éditions, 2011, p. 641.

finalidad. Ciertamente no como realidades *de las cosas en sí mismas*, sino, en todo caso, como producto de una relación o de un encuentro (de potencias), y de la imaginación que de allí resulta. La perspectiva que abre es por lo tanto decididamente ético-política y concierne a la vida concreta de los individuos, es decir, a la relación que necesariamente mantienen con su entorno (espacio-temporal) y entre sí. Spinoza señala asimismo en el Prefacio de la cuarta parte un uso legítimo (y racional) que es posible hacer del *exemplar*, no como modelo ontológico de la naturaleza sino como “ficción” útil, como modelo operativo y práctico con el que es posible orientarse en la vida y juzgar los comportamientos propios y los ajenos. En esta perspectiva, por eso, las nociones de bien/mal y perfecto/imperfecto – siempre que se las tome por lo que efectivamente son (i.e. modos de imaginar) – adquieren un significado distinto; o mejor dicho, adquieren sentido en un discurso racional sobre lo real²⁴.

Volvamos por fin al *TIE*. En el § 13 – en sintonía con el Prefacio – el narrador-filósofo dice, como vimos, que *el hombre* concibe necesariamente una naturaleza humana más firme y que es incitado a buscar los medios para realizar esa perfección. Es decir, aunque no somos libres de crear nuestros propios deseos – que están siempre determinados por nuestras afecciones pasadas, o, como dice parágrafo § 12 por las leyes eternas y fijas –, sí podemos (todos), en la medida en que nuestros deseos son causas eficientes (y no finales) de nuestros comportamientos, darnos los medios para actuar de otra manera; podemos darnos un modelo con el fin de que produzca en nosotros otro deseo, que determina él

24 “Por *bien* entenderé, pues, en lo que sigue, aquello que sabemos con certeza que es un *medio* para acercarnos cada vez más al modelo de naturaleza humana que *nos proponemos*. Por *mal*, en cambio, aquello que sabemos con certeza que impide que reproduzcamos dicho modelo. Diremos, además, que los hombres son más perfectos o imperfectos, en cuanto que se aproximen más o menos a ese mismo modelo” (*E IV*, Prefacio, op. cit., p. 185. Subrayado nuestro).

mismo otros comportamientos.

Desde esta perspectiva, como vemos, el filósofo-narrador recupera legítimamente el finalismo a través del “deseo” de reformar de la vida – *la propia y la de los otros*– en un movimiento afectivo e intelectual... y lo justifica parcialmente en la memoria. En el § 56, en efecto, luego de afirmar que es posible fingir algo que se entiende claramente (como será el caso de la formación de una esfera), el narrador-filósofo dice: “Si prestamos atención, nada hallaremos en todo esto que no esté en consonancia con lo ya dicho, con tal que nos demos cuenta de que hemos podido equivocarnos alguna vez, pero que ahora ya somos conscientes de nuestros errores, y de que, además, *podemos fingir, o al menos, pensar que otros hombres se hallan o pueden caer en el mismo error que nosotros antes*”²⁵. Comprendemos entonces que la memoria opera en el relato en cierta medida como elemento indispensable tanto de la “posibilidad” de una ética en el marco del determinismo, como de su comunicación a los “otros”, elemento indispensable de la constitución de un “nosotros” más potente. Aunque no podemos fingir algo que comprendemos que es imposible, sí podemos *recordar* (esto es, imaginar) un evento pasado, un error pasado, e incluso una forma pretérita y habitual de vivir, y fingirlo para “otros”, como hace el narrador devenido filósofo en relación con aquellos que lo acompañan en su proyecto de enmienda y emancipación.

El *TIE*, antes de su demostración en la *Ética*, da cuenta así de un buen uso que se puede hacer de las “ficciones”. No se trata por supuesto de reconocer las determinaciones pasadas y decidirse libremente a superarlas; se trata más bien de reconocer las modalidades en que pudimos ser afectados en el pasado y de comprender que ellas también pueden depender del propio “esfuerzo” o *conatus* singular, con el

25 . *TIE* § 56, op. cit., pp. 100-101; G II, p. 21.

objetivo de darse los medios (i.e. el *exemplar*) para una reforma de la vida. En otros términos, de lo que se trata es de darse, a partir de una reflexión sobre la propia historia de vida, los medios para ser en el futuro determinado en un sentido diverso al anterior y que tiende, como decíamos, a la emancipación y liberación.

En el horizonte de esa concepción ficcional de una naturaleza humana “perfecta”, entonces, el narrador-filósofo redefine el *verum bonum* y el *summum bonum*, esto es, fija el sentido adecuado de los términos que desde el inicio caracterizan su itinerario: “Todo aquello que puede ser *medio* para llegar a ella [i.e. a la *perfección* de la naturaleza humana] se llama *verdadero bien* y el *sumo bien* es alcanzarla, de suerte que el hombre goce, *con otros individuos*, si es posible, de esa naturaleza”²⁶. El narrador afirma, como vemos, que la perfección de la naturaleza humana (que consiste en el conocimiento mismo de esa naturaleza), es el “sumo bien” para el individuo (para *todo* individuo). Por otro lado, también sostiene que todo aquello que puede servir de “medio” para alcanzar esa perfección se llama “verdadero bien”. De esta manera, alcanzamos una conclusión importante: el bien verdadero descubierto (i.e. la meditación seria y profunda; cf. § 11) opera en realidad como un medio para llegar al sumo bien, esto es, a la perfección humana comunicable y colectiva. Por lo tanto, en la perspectiva del *TIE*, fin y medio (de la filosofía) coinciden en la *emendatio*. O dicho con otras palabras, el proyecto ético que abría la reflexión en el párrafo § 1 se reafirma y concretiza en el “esfuerzo” del filósofo por comunicar el bien verdadero descubierto; en eso consiste la suprema felicidad (*summa felicitas*) cuyo carácter, descubrimos, es esencialmente “social”.

26 *TIE* § 13, op. cit., p. 82; G II, p. 8: “...et omne illud, quod potest esse medium, ut eo perveniat, vocatur verum bonum; summum autem bonum est eo pervenire, ut ille cum aliis individuis, si fieri potest, tali natura fruatur.”

De manera que, aunque en el *TIE* el no dice nada acerca del “contenido” de esa idea de naturaleza humana perfecta que identifica brevemente con el conocimiento de la unión que la mente tiene con toda la Naturaleza²⁷, el narrador-filósofo suministra un indicio significativo del mismo. En el § 14, inmediatamente después de suministrar la definición legítima de bien verdadero (medio y fin de la *emendatio*), dice: “Éste es, pues, el fin al que tiendo: adquirir tal naturaleza y procurar que muchos la adquieran conmigo; es decir, que *a mi felicidad pertenece contribuir a que otros muchos entiendan lo mismo que yo, a fin de que su entendimiento y su deseo concuerden totalmente con mi entendimiento y con mi deseo...*”²⁸

Lo que se presentaba al inicio del itinerario como un proyecto o empresa individual, revela entonces su carácter esencialmente “común” y profundamente “social”. El esfuerzo del narrador supone siempre, como horizonte ineludible, a los otros; no es simplemente su naturaleza individual lo que quiere perfeccionar. La perspectiva ética implicada en la filosofía de Spinoza (y en su esfuerzo por comunicarla) revela, entonces, un hecho fundamental: no hay ética individual, no hay proyecto filosófico que se despliegue al margen de la vida común (*vita communis*), al margen de la dimensión plural y concreta de la vida. Podríamos decir, al contrario, que todo proyecto filosófico serio (es decir, sobre la base del determinismo) se refiere a ella, y pretende reformarla²⁹. En otras palabras, la filosofía no es una superación de la *vita communis*; es, en todo caso, una experiencia distinta de

27 De hecho, en una nota, dice que lo va a explicar “en su lugar”, esto es, en el desarrollo de la cuarta parte de la Ética.

28 *TIE* § 14, op. cit., p. 82. Subrayado nuestro; G II, p. 8: “*Hic est itaque finis, ad quem tendo, talem scilicet naturam acquirere, et, ut multi necum eam acquirant, conari, hoc est, de mea felicitate etiam est operam dare, ut alii multi idem, atque ego intelligant, ut eorum intellectus, et cupiditas prorsus cum meo intellectu, et cupiditate convenient...*”

29 Cf. Suhamy, A., op. cit., p. 103.

lo común, una manera diferente de vivir con los otros. Por lo tanto, también podría decirse que Spinoza nos invita a “nosotros”, lectores del *TIE* a reproducir en nuestra propia vida el itinerario narrado, no como individuos ajenos a los otros, sino en relación con ellos, en un “nosotros” capaz de dar cuenta de la potencia del pensamiento.

Nastassja Pugliese / University of Georgia

Os três gêneros de conhecimento e a natureza de suas relações¹

No *Tratado da Emenda do Intelecto*, Espinosa demonstra que a compreensão adequada da natureza da mente é a primeira ideia a partir da qual as outras ideias adequadas são derivadas. Assim, se a ideia adequada da mente humana, como parte mesma da potência infinita de pensar da natureza, é o conhecimento que funda os conhecimentos adequados subsequentes, então, na sequência de derivações, as próximas ideias adequadas a serem deduzidas são as ideias adequadas acerca da natureza dos modos de conhecimento. Isto porque, se são os modos de conhecimento que caracterizam a atividade da mente, é através do aumento de sua perfeição que a mente se torna aquilo que ela é: a ideia de um corpo pensante que é parte de uma natureza única e comum. Esse segundo momento de deduções sobre o entendimento adequado dos modos de conhecimento é um passo fundamental não só para a epistemologia como também para a ética de Espinosa. Essa compreensão permite o fortalecimento e o desenvolvimento da capacidade de pensar e agir do indivíduo, uma vez que, ao compreender a si mesma, a mente aumenta a sua própria perfeição. Intérpretes se debruçaram, ao longo da história, sobre a definição de cada um dos gêneros de conhecimento e suas funções. À primeira vista, entretanto, parece que os gêneros são tratados como atividades independentes que não se comunicam entre si, o que dificulta a compreensão a

1 A realização e apresentação desta pesquisa no XI Colóquio Internacional Espinosa foram possíveis graças ao apoio do Willson Center for Arts and Humanities da University of Georgia, Estados Unidos, por ter premiado este trabalho com o Graduate Research Award. Agradeço ao WCAH e à UGA pela confiança depositada. Ao longo do trabalho, as citações do texto de Espinosa são referenciadas à edição de Gebhardt. A edição das obras completas que foi utilizada é a tradução para o inglês de Edwin Curley. Entretanto, as citações da *Ética*, quando necessário, cotejadas com as traduções de Patrat (1988) e Tomaz Tadeu (2007).

respeito de como aperfeiçoar tais atividades, aumentando a qualidade e a quantidade de conhecimento adequado. Como estas atividades são atos de conhecimento que podem ser tomados como partes que compõe a atividade unificada de uma mente singular, segue-se logicamente que tais atos de cognição mantêm entre si alguma relação. Neste trabalho procurarei demonstrar que para explicarmos a transição entre os modos de conhecer e, conseqüentemente, o aumento da potência da mente, é necessário investigar os gêneros de conhecimento a partir das relações que eles mantêm entre si. Levando em conta a análise da literatura existente sobre a natureza e função dos gêneros de conhecimento, irei definir um conjunto mínimo de relações que existem entre os gêneros: a diferença, a continuidade, a simultaneidade e a proporção.

É no escólio 2 da proposição 40 da Parte 2 da *Ética* que Espinosa define os três modos de conhecer: *imaginatio*, *ratio* e *scientia intuitiva*. A *imaginatio* é o conhecimento formado a partir da percepção das coisas singulares que ocorre através de signos ou através da experiência errática. É através desse primeiro gênero de conhecimento que formamos ideias das coisas singulares e percebemos sua existência em ato. A *imaginatio* não nos ensina a distinguir o verdadeiro do falso (E2p42) e não reproduz a ordem própria do intelecto, mas ainda assim é um modo de conhecimento. A *ratio* é, por sua vez, a atividade através da qual percebemos as coisas verdadeiramente, pois é de sua natureza a cognição das coisas como elas são necessariamente. É através desse segundo gênero de conhecimento que a mente possui ideias adequadas das propriedades das coisas, concebendo noções comuns. Por fim, a *scientia intuitiva* é a atividade de conhecimento que parte da ideia adequada da essência formal da substância para chegar ao conhecimento adequado da essência das coisas. A ciência intuitiva é a atividade mais potente do pensamento,

pois esse modo de conhecer se dá tanto pelo uso de imagens, da linguagem e dos cálculos matemáticos como também pela percepção imediata das proporções entre as partes das coisas - sua essência singular - em um só golpe de vista.

Ao longo da *Ética*, Espinosa constrói uma sequência argumentativa que segue da definição da origem e da natureza da mente e dos afetos para a compreensão da servidão e da liberdade humana onde o caminho que conduz à liberdade é aquele do aperfeiçoamento do intelecto em vista da transformação afetiva. Essa proposta culmina com a demonstração, na proposição 25 da *Ética V*, de que o esforço supremo da mente e a sua virtude suprema consistem em compreender as coisas por meio do terceiro gênero de conhecimento, gênero através do qual a mente procede da ideia adequada de certos atributos de Deus para o conhecimento adequado da essência das coisas. A satisfação advinda da compreensão por esse modo de conhecimento, bem como o esforço e o desejo de conhecer dessa maneira, diz Espinosa, não provém do primeiro gênero, mas do segundo gênero de conhecimento. Dessas proposições, compreendemos que os três gêneros são partes do processo de conhecimento, mas eles não cumprem as mesmas funções, não levam às mesmas conclusões e também não contribuem igualmente para a liberdade do indivíduo. Ao contrário, é o conhecimento do terceiro gênero, que só pode ser desejado uma vez que o indivíduo experimenta pensar através do segundo gênero, que permite à mente conhecer as coisas singulares e desejar cada vez mais conhecer as coisas desse modo. Ao longo da *Ética*, Espinosa explica o processo através do qual a mente sai de um estado de ignorância e servidão para entrar no interminável processo de conquista de conhecimento e liberdade.

Esse processo no qual a mente diminui sua inércia imaginativa e aumenta a sua capacidade de compreender é o percurso

mesmo da *Ética*. Entretanto, ainda que Espinosa defina claramente os modos de conhecer, algumas questões acerca do funcionamento da mente, por não estarem explicitamente demonstradas no texto, tornam-se pontos de discussão crítica. Um ponto nevrálgico da exegese que gostaria de explorar hoje aqui é a natureza mesma dos processos de transição entre os modos de conhecimento. O problema da transição é importante para compreendermos se um modo é condição para a ocorrência do outro, se eles são independentes uns dos outros, se possuem alguma relação de hierarquia ontológica ou epistemológica, ou, ainda, se constituem uma progressão onde há um aumento gradativo de grau de complexidade de forma que um modo de conhecimento surja da ultrapassagem (ou do abandono?) do modo de conhecimento imediatamente anterior a ele. Essas questões são fundamentais para a compreensão das atividades da mente e centrais na investigação acerca das funções da imaginação no conhecimento. Isso porque, se procurarmos compreender o mecanismo a partir do qual a imaginação torna-se potência do pensamento e vem a ser compreendida como necessária na construção de ideias verdadeiras e como condição para o conhecimento de segundo gênero, então, seguindo a ordem das demonstrações das ideias adequadas, é preciso derivar tanto da ideia adequada da mente quanto das definições dos modos de conhecimento as ideias adequadas acerca das relações que esses modos de conhecimento mantêm entre si. Assim, o estudo das relações entre os modos de conhecimento é condição para que possamos compreender a mente como um todo, bem como para compreendermos o funcionamento de suas partes.

A compreensão da mente como constituída por partes é expressa por Espinosa na carta 32, a Oldenburg. Nessa carta, Espinosa retoma a discussão, que começou em cartas anteriores, acerca da relação entre as partes e o todo da

natureza, e procura explicar as razões pelas quais ele se vê obrigado a afirmar o vínculo e o acordo entre as partes, ainda que ignore saber de maneira absoluta de que modo as partes se vinculam (*cohaeret*) e acordam entre si (*convenire*) e com o seu todo². A explicação sobre como percebemos a relação parte e todo é construída a partir de uma analogia com o funcionamento do sangue pelo ponto de vista de um suposto verme que o habitaria. Na carta, Espinosa escreve:

Imaginemos (*figamus*), se quiserdes, um vermezinho vivendo no sangue. Suponhamos que seja capaz de distinguir pela vista as partículas do sangue, da linfa, etc., e de observar como cada parte vem encontrar uma outra ou é repelida por uma outra, ou lhe comunica seu movimento, etc. Esse vermezinho, vivendo no sangue como nós vivemos numa parte do universo, consideraria cada parte do sangue como um todo e não como uma parte e, assim, não poderia saber como todas as partes são governadas pela natureza global (*universalis*) do sangue, e como são obrigadas por ela a se ajustarem reciprocamente para que se estabeleça uma certa relação (*certa ratione*) entre elas. [G IV/171a 9-19]

Neste excerto inicial, Espinosa coloca o problema: por nos percebermos como um todo, experimentamos o outro como um todo, e temos, por isso, dificuldade de compreender o todo da natureza, pois o todo da natureza só pode ser compreendido se soubermos ou pudermos nos perceber como parte. Essa carta começa, portanto, estabelecendo a impossibilidade de uma compreensão absoluta das relações entre as partes e seu lugar no todo, mas termina por oferecer uma tese positiva:

Podemos e devemos conceber todos os corpos da

2 Segundo o parágrafo 13 do *TIE*, o bem maior que a mente pode experimentar é o conhecimento da união que ela tem com toda a natureza. Experimentar tal conhecimento, juntamente com outras pessoas, se possível, é experimentar o bem supremo.

Natureza do mesmo modo que fizemos com o sangue: com efeito, todos os corpos estão circundados por outros e se determinam reciprocamente para existir e operar em relações determinadas, mantendo sempre constante em todos os corpos (isto é, no universo inteiro) a mesma relação de movimento e de repouso. Decorre daí que todo corpo, enquanto existe modificado de uma certa maneira, deve ser considerado como uma parte do universo que concorda com seu todo e se vincula com o resto. [G IV/172a 15 - IV/173a 5]

Nessa citação, que marca o fim da carta, Espinosa extrapola a demonstração realizada a partir dessa suposição hipotética que envolve o sangue e um verme imaginado, para os corpos e as mentes. O resultado da extrapolação indica que o indivíduo, para compreender adequadamente a relação entre as partes e o todo da natureza deve, primeiro, ser capaz de abandonar a percepção de si e do outro como todo e exercer a percepção de si e do outro enquanto partes. Essa conclusão do argumento pode também ser aplicada, por analogia, à nossa compreensão da mente e de seu funcionamento. Nesse caso particular, tomando as ideias, as imagens, as essências, bem como os atos de imaginar, raciocinar e intuir como partes do funcionamento da mente, podemos concluir que as ideias são circundadas por outras e se determinam reciprocamente para existir e operar em relações determinadas, mantendo sempre na mente (o seu todo) a mesma relação de movimento e repouso etc.

O argumento contido na carta 32 nos serve de demonstração para afirmarmos que a compreensão adequada dos gêneros de conhecimento deve ser realizada a partir do entendimento de cada um deles como partes que se determinam reciprocamente e constituem o todo que é mente do indivíduo. Assim, sugiro compreender a constituição da mente e seus mecanismos causais pelo estudo das relações através das quais a mente mantém sua essência. O mapeamento das relações é importante,

portanto, para a captura dos estágios de transição ou os casos em que há intercessão entre as atividades do conhecimento, como, por exemplo, quando a razão descobre que uma ideia é falsa (Partes II e IV da *Ética* e do *TIE*) ou quando a imaginação une uma imagem a uma ideia adequada de modo a tornar a ideia um afeto (Parte V da *Ética*). Portanto, pensando a relação como noção fundamental capaz de explicar os processos de transição entre os gêneros, procurarei apontar algumas relações que foram discutidas ao longo da fortuna crítica: a relação de diferença, a continuidade, a simultaneidade e a proporção – quatro relações que estão presentes na literatura quando explicam o processo de conhecimento.

1. A diferença: os modos não são idênticos uns aos outros

A compreensão dos gêneros como modos não idênticos de conhecimento é praticamente consensual na literatura. Gatens & Lloyd (1999), por exemplo, afirmam não só a diferença entre os modos, como também entre os objetos com os quais cada gênero opera: “A imaginação e o intelecto são apresentados como envolvendo duas ordens separadas do pensamento. Mas enquanto o intelecto associa ‘demonstrações’, o que a imaginação associa são ‘imagens e palavras.’”³ Apontar que há essa relação de diferença, entretanto, não é exatamente um apontamento trivial. Tanto Descartes quanto Hume, por exemplo, entendem que a força de cognição da mente é uma e única, e que ela é tal que, dependendo da função que adquire, ganha o nome de imaginação ou de razão. Entretanto, Espinosa fala em diferentes tipos de cognição, indicando portanto, pelo uso de verbos de ação de conteúdos distintos (como, por exemplo, *contemplatio*, *concebere*, *inferire*,

3 Ver p.21 em Gatens & Lloyd. *Collective Imaginings: Spinoza, Past and Present*. Taylor & Francis. Routledge. New York, 1999.

cognoscere, intellegere), que a mente é constituída por diferentes atos ou atividades. Além da análise do vocabulário utilizado por Espinosa, podemos inferir que esses três gêneros de conhecimento são modos de pensar distintos que não podem ser confundidos ou colapsados em uma identidade, pois cada atividade do pensamento é causa de um efeito distinto no indivíduo pensante. Se os gêneros são indicativos de efeitos distintos no indivíduo, então devem seguir de causas distintas, já que para uma causa estar presente de modo intransitivo no efeito, ela precisa ser múltipla para gerar efeitos múltiplos. Assim, não só os gêneros de conhecimento são distintos, mas também são provenientes de atividades cognitivas distintas. Portanto, devemos diferenciar o efeito de uma ação da mente da ação, ela mesma. Os gêneros de conhecimento são o tipo de percepção resultante do exercício de uma atividade cognitiva, que por sua vez são causa de tais efeitos. Desse modo, os tipos de conhecimento são resultantes de três diferentes atos de pensar realizados pela mente: imaginar, raciocinar e intuir. A relação de diferença, entretanto, apenas define a multiplicidade das operações da mente, sem explicar suas relações. Ela deve ser então entendida juntamente com outras relações.

2. A simultaneidade: as atividades não ocorrem em momentos separados do tempo

Outra relação que aparece na literatura é a simultaneidade das atividades de conhecimento. Segundo Chauí (2016), é a expressão “pluralidade simultânea” (*plura simul*) que tem papel fundamental na compreensão entre as diferentes funções exercidas por cada gênero de conhecimento. Cito Chauí: “Cada gênero é uma estrutura cognitiva que se distingue das outras pela maneira como a mente opera com

a pluralidade simultânea.”⁴ A pluralidade simultânea é a condição mesma da percepção da realidade circundante que se expressa ela mesma com múltiplo simultâneo. Tanto a natureza em geral como a percepção são atravessadas ou constituídas pela simultânea presença de múltiplos objetos e ideias. Quando percebemos, percebemos ao mesmo tempo nossas afecções corporais e nossas ideias dessas afecções, de modo que as coisas são experimentadas pela mente e pelo corpo não como unidades individualizadas, mas como um complexo múltiplo. Do mesmo modo, as atividades do conhecimento não ocorrem uma de cada vez ou uma depois da outra de modo sucessivo, mas se dão simultaneamente. Assim, as mentes são, portanto, mais ou menos aptas a perceber e compreender essa pluralidade simultânea que é constituinte da realidade e de sua própria natureza. A simultaneidade, entretanto, é uma relação temporal, e por isso deve ser entendida em conjunção com outras relações lógicas e mereológicas, como, por exemplo, a continuidade (ou descontinuidade), a diferença e a proporcionalidade.

3. Proporcionalidade: em cada indivíduo, cada atividade cognitiva opera com uma força distinta

A proporcionalidade não é uma relação temporal, mas uma relação mereológica, ou seja, é uma relação sobre a natureza das partes. Bennett (1984) aponta a proporção como relação fundamental que caracteriza a individualidade e, portanto, as características essenciais da mente individual.

4 Chaufí argumenta que o caráter simultâneo das atividades cognitivas implica que os gêneros de conhecimento não são sucessivos, não são cumulativos, mas simultâneos, e ora uma atividade é predominante, ora é outra. A simultaneidade não explica se os modos são contínuos ou descontínuos, já que ela é uma relação temporal. Ainda não está claro por que a simultaneidade implica a exclusão de outras relações. Ao que me parece, é possível manter todas essas teses de modo consistente. Ver p.246 em Chaufí, Marilena. *A Nervura do Real. Imanência e liberdade em Espinosa*. Volume II. Liberdade: Companhia das Letras, 2016.

É a manutenção de certa proporção entre as diferentes quantidades de movimento e repouso que leva o indivíduo à sua autopreservação. O esforço ou o *conatus* individual segundo o qual o indivíduo permanece em seu ser é, portanto, o esforço em manter certa proporção de movimento e repouso. Segundo o escólio da proposição 39 da *Ética IV*, um corpo morre quando suas partes são dispostas de tal maneira que elas adquirem uma proporção muito diferente daquelas proporções que era capaz de manter o corpo vivo. Apesar de sua importância para a compreensão da metafísica do indivíduo, Bennett considera que a expressão “proporção de movimento e repouso” toma lugar de uma explicação que Espinosa não desenvolve plenamente, já que ainda não estavam disponíveis à época teorias anatômicas e fisiológicas sobre a constituição detalhada dos organismos. Entretanto, Bennett aponta que a tese positiva expressa por essa frase emblemática é a de que “há uma noção de indivíduos cuja unidade é constituída não por uma mera compactação de coisas como se fossem um aglomerado de pequenas pedrinhas [*pebble-like*], mas por uma coerência de organização; e tal indivíduo pode manter-se em existência apenas pelo tempo em que suas partes podem adequadamente relacionar-se umas com as outras”⁵. Assim, tomando a proporção entre partes como regra geral de constituição de indivíduos, podemos inferir que as atividades de conhecimento também se encontram em relação de proporção. Desse modo, a diferença entre o ignorante e o sábio não se dá pela ausência ou presença de racionalidade, mas pelas diferentes relações de proporção entre a imaginação, a razão e a ciência intuitiva no indivíduo em questão. O sábio conhece pelo terceiro gênero de conhecimento de modo mais constante do que o não sábio, de forma que o movimento de suas atividades cognitivas varia de forma adequada e favorável

5 p.232 em Bennett, Jonathan. *A Study of Spinoza's Ethics*. Hackett Publishing, 1984.

para a manutenção de sua própria existência. Dessa regra geral da constituição individual podemos perceber que a proporção é uma dessas relações entre as atividades da mente que precisam ser explicitadas para melhor compreensão do processo de conhecimento. Tanto a proporção como a diferença e a simultaneidade são relações consistentes entre si que, conjuntamente, compõem a coerência entre os gêneros. Elas não precisam, portanto, ser pensadas de modo excludente.

Outra relação que aparece na literatura é a continuidade. A continuidade é uma relação problemática que não é consensual entre os intérpretes. Por isso, aqui, apenas descreverei as razões pelas quais alguns intérpretes a consideram como relação fundamental para a compreensão dos gêneros.

4. A continuidade: não há efeito sem causa

Ao caracterizar os gêneros de conhecimento, Espinosa escolhe ordená-los em primeiro, segundo e terceiro. Essa escolha gerou inúmeras discussões a respeito de seu sentido: seria o primeiro gênero condição para o segundo? Haveria uma progressão começando na imaginação e culminando na ciência intuitiva? Seriam os graus sucessivos? E, se sucessivos, há o abandono ou a acumulação dos mesmos quando a mente passa de um para outro? Ou não há nem um nem outro e eles seriam, portanto, descontínuos (como sustenta, por exemplo, Moreau)? Grande parte dos críticos de Espinosa compreende essa escolha como indicativa de uma progressão epistemológica (mas não ontológica), que é sistematizada segundo o maior ou menor grau de certeza advindo da atividade. Essa progressão ocorre em razão da relação de continuidade existente entre as atividades de conhecimento e, portanto, entre os gêneros. A continuidade é uma relação lógico-matemática que indica que não há nada entre dois objetos que são contínuos, pois

um sucede o outro de modo ininterrupto. Ela não implica necessariamente a progressão sucessiva e mecânica entre os gêneros, ainda que a existência dessa relação seja condição para aquela. Por isso, apresento aqui a tese do mecanismo porque ela ilustra uma consequência possível da afirmação da existência da relação de continuidade entre os gêneros.

Assim, há aqueles que compreendem a continuidade nesse sentido forte. Wim Klever (1982), por exemplo, em seu artigo “*Quasi aliquid automata spirituale*”, ao argumentar que a sabedoria não é privilégio daqueles que receberam educação formal, sustenta que a dinâmica dos gêneros ocorre de tal maneira que o conhecimento é um processo automático contínuo compartilhado por todos os indivíduos. Wim Klever diz que “ganha-se uma nova visão de mundo automaticamente” e, por isso, “Eu sou um pupilo e escravo das coisas que eu já sei”. Com um argumento que é mais baseado no Espinosa do *Curto tratado* do que no da *Ética*, o professor afirma: “Estou inclinado a descrever a análise lógica de Espinosa sobre nossa formação de conceitos com uma fórmula semelhante: a potência desenvolvida por nossa racionalidade é um resultado mecânico da racionalidade, da qual nós somos vítimas.”⁶ Essa tese da automaticidade, que resulta de uma interpretação forte do caráter contínuo das atividades de conhecimento, encontra ecos na literatura. Podemos ver que Lia Levy (2000)⁷ e Syliane Malinowski-Charles (2004) também elaboram análises a respeito do caráter “quase automático do progresso do conhecimento” fundando a compreensão da “perfeição cognitiva da mente no contexto da metafísica da necessidade”, ou seja, mostrando que “mesmo a liberdade que resulta do conhecimento opera

6 Klever, Wim. “Quasi Aliquod Automata Spirituale.” em *Spinoza nel 350 anniversario della Nascita: atti del Congresso*. Edited by Emilia Giancotti. Bibliopolis, 1982. 249-257.

7 Levy, Lia. *L'Automate Spirituel. La Subjectivité Moderne D'Après l'Éthique de Spinoza*. Van Gorcum, 2000.

de acordo com as leis da natureza e, em particular, as leis do entendimento. Não haveria razão para pensarmos que a mente poderia libertar-se do determinismo de sua própria essência”⁸.

Ainda que o caráter automático do conhecimento seja uma tese questionável, através dela é possível apontar como a relação de continuidade se expressa no contexto exegético. Fica, portanto, para uma próxima ocasião a continuação desta análise para que seja demonstrado em mais detalhes como a continuidade não implica, necessariamente, automação. Fica em suspenso também a possibilidade de afirmação de outras relações ainda não capturadas pela fortuna crítica (por exemplo, a complementaridade entre as atividades) e a análise mais detida da viabilidade de cada uma e da combinação entre as diversas relações descritas aqui.

Neste trabalho, procurei mostrar que o estudo das relações entre os modos de conhecimento é fundamental para a compreensão de sua natureza e potência. Propus uma categorização destas relações a partir de algumas interpretações que aparecem na literatura para mostrar não só que os intérpretes, ainda que indiretamente, se debruçam sobre o problema da transição entre os gêneros como também para concretizar um esforço de compreensão distinto sobre a natureza dos gêneros de conhecimento, onde os mesmos são tratados como partes que compõe a atividade unificada de uma mente singular. Afirmo, porém, o caráter introdutório deste trabalho, que procura abrir caminhos para novas compreensões acerca da teoria de conhecimento de Espinosa, na esperança de que o desejo e o esforço em conhecer tornem-se cada vez mais a experiência do conhecimento em ato.

8 ver pp. 139-140 em Malinowski-Charles, Syliane. “The Circle of Adequate Knowledge. Notes on Reason and Intuition in Spinoza” in Daniel Garber & Steven Nadler (eds.), *Oxford Studies in Early Modern Philosophy. Volume 1*. Oxford University Press. 2004.

Bibliografia citada:

Bennett, Jonathan. *A Study of Spinoza's Ethics*. Hackett Publishing, 1984.

Chauí, Marilena. *A Nervura do Real. Imanência e liberdade em Espinosa. Volume II. Liberdade: Companhia das Letras*, 2016.

Gatens & Lloyd. *Collective Imaginings: Spinoza, Past and Present*. Taylor & Francis. Routledge. New York, 1999.

Levi, Lia. *L'Automate Spirituel. La Subjectivité Moderne D'Après l'Éthique de Spinoza*. Van Gorcum, 2000.

Malinowski-Charles, Syliane. "The Circle of Adequate Knowledge. Notes on Reason and Intuition in Spinoza" in Daniel Garber & Steven Nadler (eds.), *Oxford Studies in Early Modern Philosophy. Volume 1*. Oxford University Press. 2004.

Spinoza. *The Collected Works of Spinoza*. Volumes 1. Edited and translated by Edwin Curley. Princeton University Press, 1985.

_____. *The Collected Works of Spinoza*. Volume 2. Edited and translated by Edwin Curley. Princeton University Press, 2016.

_____. *Éthique*. Texte original et traduction nouvelle par Bernard Pautrat. Éditions du Seuil, 1988.

_____. *The Ethics and Other Works*. Edited and translated by Edwin Curley. Princeton University Press, 1994.

_____. *Ética*. Tradução Tomaz Tadeu. Editora Autêntica, 2007.

Luís César Guimarães Oliva / USP

Afetividade e Amor erga Deum na parte V da Ética

Este trabalho é parte de uma pesquisa mais longa sobre a ideia de contemplação, a qual não podemos reconstruir aqui na sua totalidade, visto estender-se por quase toda a Ética, com consequências ontológicas, epistemológicas e afetivas¹. Ao retomar aqui essa investigação, vamos nos limitar ao que contribui para a compreensão da complexa noção de *Amor erga Deum* na parte V. Começamos esse percurso pela proposição 7: “Os afetos que são originados ou excitados a partir da razão são mais potentes, se se tem em conta o tempo, do que aqueles referidos às coisas singulares que contemplamos como ausentes.”² A primeira coisa que poderíamos perguntar diante deste enunciado é: como é possível que contemplemos coisas como ausentes? A dúvida se desfaz logo no início da demonstração, a qual afirma que não contemplamos algo como ausente devido à afecção que nos permite imaginar o objeto, e sim por uma nova afecção que indica a supressão da existência dele. Entenda-se: o que temos na expressão *contemplar como ausente* é a composição de duas contemplações. A primeira corresponde ao “*contemplar*” e continua afirmando a existência de um efeito do objeto em nosso corpo, o que implica uma afirmação, ainda que enfraquecida, da existência do próprio objeto. A segunda contemplação corresponde a “*como ausente*” e é igualmente uma afirmação de existência, só que de um outro objeto, o qual suprime o primeiro, ou melhor, enfraquece a

1 Sobre isso, ver meus artigos “A noção de contemplação no livro II da Ética de Espinosa”, *Cadernos Espinosanos*, São Paulo, XIX, jul-dez. 2008, e “A noção de contemplação na Ética III de Espinosa” in Tatián, Diego (org.), *Spinoza. Quinto coloquio*. Córdoba: Editorial Brujas, 2009.

2 As citações da Ética seguirão a tradução feita pelo Grupo de Estudos Espinosanos da USP (no prelo pela Edusp).

imagem dele no meu corpo.

Isso ocorre porque, como mostrou o início da parte IV, essa exclusão da existência que faz com que imaginemos algo como passado, futuro, possível ou contingente, e não como necessário e presente, não impede que a imaginação desse ausente seja uma afirmação de existência, ainda que atenuada. A contemplação do objeto que afetou nosso corpo suprimindo a imagem do objeto anterior é contrária à contemplação inicial, luta contra ela e a vence, mas não elimina todo e qualquer traço, em nosso corpo, do objeto suprimido. Por isso o ausente é um presente derrotado, enfraquecido, mas ainda presente, do contrário não poderia ser contemplado. É isso que Spinoza entende por “contemplar como ausente”.

Ora, é ao resultado dessa luta que se refere a continuação da demonstração de *EV* P7: “Por conseguinte, não é da natureza do afeto referido a uma coisa que contemplamos como ausente superar as outras ações e a potência do homem (sobre isso, ver prop. 6 da parte IV).” A demonstração nos obriga a retomar o início da parte IV, em especial a referida proposição 6 e também a proposição 5, de que a primeira depende. *EIV* P5 diz: “A força e o crescimento de uma paixão qualquer e sua perseverança no existir não são definidos pela potência pela qual nos esforçamos para perseverar no existir, mas pela potência da causa externa comparada com a nossa.” Diz o enunciado de *EIV* P6: “A força de uma paixão ou afeto pode superar as demais ações ou a potência do homem, de tal maneira que o afeto adere pertinazmente ao homem.” Se, como nos mostra *EIV* P3, a força do homem é superada pela potência das causas externas, então a força de uma paixão (definida precisamente pelo excesso de força de uma causa externa em relação a nós) pode superar nossa potência. Esse aspecto “externo” de uma paixão pode ser tão mais forte que o seu aspecto “interno” (nossa parcela da causalidade) que

ela vai aderir ao homem de maneira quase insuperável. Ora, essa aderência pertinaz é precisamente o que falta ao afeto que sentimos por uma coisa que contemplamos como ausente. Enfraquecido, ele ainda permanece vivo, todavia é incapaz de superar nossa própria potência, podendo assim ser coibido pelos afetos que excluem a causa externa dele. Nos termos que apresentamos há pouco, a contemplação das causas da supressão do objeto derrota a contemplação do mesmo, compondo-se com esta para formar a contemplação de um ausente.

Prossigamos na demonstração de *EV* P7: “Ora, o afeto que se origina da razão refere-se necessariamente às propriedades comuns das coisas (ver a definição de razão no esc. 2 da prop. 40 da parte II), que contemplamos sempre como presentes (pois não pode ser dado nada que exclua a existência presente delas), e que imaginamos sempre da mesma maneira” (pela prop. 38 da parte II). A mencionada proposição *EII* P38 é aquela que demonstra a adequação do conhecimento das propriedades comuns, ou seja, do segundo gênero de conhecimento. O afeto racional, portanto, tem necessariamente de referir-se a propriedades comuns. Como um afeto, que se define como a ideia de uma afecção do corpo pela qual sua potência de agir aumenta ou diminui, pode referir-se ao comum se as afecções (de que o afeto é ideia) são sempre singulares? A dificuldade a respeito da contemplação do comum transfere-se agora para um suposto “afeto comum”. Porém, já sabemos que o conhecimento do comum não é totalmente independente da imaginação, isto é, de ideias das afecções do corpo, ou seja, de afetos. Não só vemos no escólio de *EII* P29 que a contemplação distinta de muitas coisas em simultâneo determina a mente a conceber as conveniências entre as coisas, mas também temos em *EII* P39 que é pelas ideias das afecções do corpo (desde que essas afecções se deem pela propriedade comum) que a mente concebe racionalmente

tal propriedade. A ideia de uma afecção, que envolve o meu corpo e o corpo externo que o afeta por meio do que eles têm em comum, não perde sua singularidade. Ou seja, o que é comum ao meu corpo e ao corpo externo me aparece nas respectivas singularidades (em mim e nele) quando o corpo externo me afeta. Esses afetos, contemplações singulares de coisas distintas, proporcionam a concepção do comum sem se confundir com ele. Por isso, o “afeto que se origina da razão” refere-se às propriedades comuns, mas não deixa de ser uma contemplação da aparição singular da propriedade em cada corpo envolvido; daí que a contemplemos sempre como presente e da mesma maneira. Afinal, se uma propriedade é comum a todos os corpos, é fato que nada exclui sua presença. Tais imaginações se repetem a cada contato com a propriedade comum que nos afeta da mesma maneira. Sendo ideias da mesma imagem, essas repetições funcionam como reforços da mesma imaginação, ou seja, do mesmo afeto, o qual não é comum, dado que continua sendo a ideia de uma afecção singular, mas é repetidamente reforçado, como comprovará a proposição seguinte (*EV P8*): “Quanto mais um afeto é excitado por muitas causas simultaneamente concorrentes, tanto maior ele é.”

Resolvido o aparente paradoxo (já que não há contemplação de propriedades comuns, mas contemplações singulares dessa propriedade em afecções que se repetem), podemos agora ver o final da demonstração de *EV P7*: “Portanto, tal afeto permanece sempre o mesmo e, conseqüentemente (pelo ax. I desta parte), os afetos que lhe são contrários e que não são fomentados pelas respectivas causas externas deverão adaptar-se mais e mais a ele, até que não lhe sejam mais contrários, e nesta medida o afeto originado da razão é mais potente.” O afeto proveniente da razão permanece sempre o mesmo, não porque a contemplação de um singular se torne obsessiva e gere

universais abstratos, mas porque as múltiplas contemplações, na sua singularidade, fomentam a imagem de que ele é ideia.

Nesse ponto intervém o axioma I da parte V:

Se em um mesmo sujeito forem excitadas duas ações contrárias, deverá necessariamente ocorrer uma mudança, ou em ambas ou em uma só, até que deixem de ser contrárias.

Uma vez que o afeto proveniente da razão é continuamente alimentado pelas contemplações das aparições singulares de uma propriedade comum, então os afetos que lhe são contrários, não sendo reforçados por outras causas, tenderão a ser suprimidos (ou ao menos enfraquecidos) pelo primeiro. A contrariedade, como já estava claro por *EIII* P5 (“Coisas são de natureza contrária, isto é, não podem estar no mesmo sujeito, enquanto uma pode destruir a outra”), implica destruição mútua ou, no mínimo, luta ferrenha dos contrários pela perseverança na existência, tal como descrito no axioma. A destruição pode não resultar na total supressão, mas na mudança de natureza do afeto, de tal maneira que ele deixe de ser contrário ao outro. O que *EV* P7 indica é que, nessa luta, o afeto que permanece sempre o mesmo devido à repetida contemplação da presença de uma propriedade prevalece sobre o afeto às coisas que contemplamos como ausentes. Este último, como vimos, já é o sobrevivente de uma primeira luta em que as imagens de coisas que o destroem foram as verdadeiras vencedoras, embora não o suprimissem completamente. Agora, enfraquecidos por falta de causas externas que os fomentem, os afetos por coisas ausentes são presas tanto mais fáceis para os afetos derivados da razão, cujo fomento é contínuo, e por isso se adaptam a eles, deixando de ser-lhes contrários. O processo pode não ser instantâneo (daí a expressão “se se tem em conta o tempo”), porém o afeto racional acabará por prevalecer; em outras palavras, ele é

mais potente do que os afetos por coisas que contemplamos como ausentes.

A rede afetiva

Vejamos agora a proposição 9:

Um afeto referido a muitas e diversas causas, que a *Mente* contempla simultaneamente com o próprio afeto, é menos nocivo, nós o padecemos menos e somos menos afetados em relação a cada causa, do que um outro afeto igualmente grande referido a uma só ou a menos causas.

Essa proposição se aplica perfeitamente ao caso descrito na proposição 7, o afeto proveniente da razão, o qual remete a múltiplas causas singulares igualmente detentoras da propriedade comum. Esse afeto, diz o enunciado, é menos nocivo do que outro de mesma intensidade, porém referido a uma só causa. Trata-se, neste último caso, de uma contemplação obsessiva que nos impede de pensar em outras coisas.

É isso que é explicitado pelo início da demonstração de *EV P9*:

Um afeto é mau ou nocivo apenas enquanto a *Mente* é por ele impedida de poder pensar (pela prop. 26 e 27 da parte IV); e por isso aquele afeto pelo qual a *Mente* é determinada a contemplar simultaneamente muitos objetos é menos nocivo do que outro afeto igualmente grande que detenha a *Mente* na só contemplação de um único ou de poucos objetos, de tal modo que não possa pensar em outros, o que era o primeiro [...].

Na verdade, a disposição do corpo ao múltiplo simultâneo é inseparável da aptidão da mente em entender. Sendo

assim, a contemplação do múltiplo, seja por vias puramente imaginativas (na paixão), seja por vias imaginativas que ocasionem o conhecimento adequado das propriedades (na razão), é sempre mais útil e menos nociva que a contemplação obsessiva do mesmo singular, a qual limita o poder do corpo e não dá a pensar à mente.

Ademais, pensar não é apenas uma das atividades da mente, mas é a própria essência da mente. Como mostra a continuação da demonstração, toda essência de coisa singular, por *EIII* P7, é um esforço de perseverar no ser; no caso da mente, é um esforço de pensar, logo o afeto que a faz contemplar o múltiplo, ou seja, que lhe dá a pensar, favorece seu *conatus* e a torna mais ativa que um afeto que a retém no pensamento de um só singular. Em ambos os casos, a mente está pensando (e nem poderia fazer outra coisa), e também em ambos a ordem comum da natureza lhe impõe o encontro com os objetos de contemplação, mas enquanto no primeiro caso a mente amplia suas forças e, a partir da imaginação passiva, passa ao conhecimento adequado, no segundo a mente permanece na passividade. Por isso a mente padece menos um afeto do que o outro. Finalmente, por *EIII* P48, sabemos que o afeto reforçado por múltiplas causas, por maior que seja, é menos forte em cada uma delas do que um afeto igualmente grande ligado a uma só causa. Por conseguinte, diante de um afeto de igual intensidade, a mente é menos afetada por cada causa quando contempla múltiplas causas do que quando contempla uma só.

A discussão prossegue claramente na proposição 11: “Quanto mais uma imagem é referida a muitas coisas, tanto mais ela é frequente ou mais frequentemente se aviva, e tanto mais ocupa a Mente.” Ao dizer que uma imagem ou afeto é *referida* a muitas coisas, Spinoza retoma a expressão usada na proposição 9 com o intuito de destacar que esse tipo de afeto era menos nocivo para nós que um afeto por uma só ou por menos coisas.

A aproximação se completa quando a demonstração diz que “referir-se a muitas coisas” indica referência às muitas causas que excitam o afeto, todas simultaneamente contempladas. Essas contemplações múltiplas, como vimos, alimentam o afeto ou imaginação que está no polo de referência, tornando-a mais forte e viva.

A proposição 12, por sua vez, diz: “As imagens das coisas são unidas mais facilmente às imagens que se referem às coisas que entendemos clara e distintamente do que às outras.” Os termos do enunciado não deixam dúvida de que Spinoza está falando da união entre imagens e não da união de imagens a conceitos, ainda que essas imagens se relacionem a conceitos. A rede que se constitui é afetiva, ou seja, é de ideias de afecções ou imagens, mesmo no caso de afetos provenientes da razão. Mas tomemos o complexo texto da demonstração:

As coisas que entendemos clara e distintamente ou são propriedades comuns das coisas ou destas são deduzidas (ver def. de razão no esc. 2 da prop. 40 da parte II) e, por conseguinte (pela prop. preced.), são excitadas em nós mais frequentemente.

Se as coisas que entendemos clara e distintamente são, pelo menos no segundo gênero de conhecimento, propriedades comuns, elas não são imagens. Porém, a referência à proposição anterior indica que Spinoza está falando de imagens, visto que elas é que podem ser excitadas mais frequentemente quando referidas a muitas coisas. O enunciado, mencionando “*imagens* que se referem às coisas que entendemos clara e distintamente”, não permite outra interpretação, apesar do caráter elíptico do texto da demonstração. Já vimos que o conhecimento por noções comuns envolve a múltipla contemplação das aparições singulares de uma propriedade, cuja repetição reforça a imaginação singularizada dessa propriedade. É essa imaginação que se refere às propriedades

entendidas, sem se confundir com a concepção adequada delas, mas avivada pelas contemplações das múltiplas coisas que detêm tais propriedades.

Despertadas a todo momento, visto que se ligam às propriedades comuns das coisas, tais imagens são não só as mais vivas como também as mais frequentes, o que implica, ainda que acidentalmente, sua contemplação conjunta com muitas outras coisas. Finalmente, por *EV* P13, sabemos que “quanto mais uma imagem é unida a muitas outras, tanto mais frequentemente ela se aviva”. Ou seja, a imagem, que já era mais forte por ser *referida* às infinitas coisas detentoras da propriedade comum, reforça-se ainda mais por ser agora *unida* a múltiplas coisas de maneira acidental, por laços de memória. O poder desse afeto, portanto, aproveita-se da rede imaginativa para crescer a olhos vistos. Nas palavras de Matheron, é assim que “a razão tece sua teia”, a qual funciona como rede protetora que se reforça expandindo-se e se expande reforçando-se: “Nós sabíamos desde a proposição 14 do livro IV que o conhecimento verdadeiro pode superar nossas paixões enquanto ele mesmo é um sentimento; agora sabemos por qual mecanismo ele o faz.”³

O amor a Deus

Qual não é nossa surpresa, entretanto, diante do enunciado da proposição 14 (“A Mente pode fazer com que todas as afecções do Corpo ou imagens das coisas sejam referidas à ideia de Deus”)? Nesse bloco de proposições, o termo *referir* foi sempre usado para relacionar imagens, seja o afeto passivo com as imagens de suas causas, seja o afeto ativo com as múltiplas imagens singulares da propriedade concebida. Em ambos os casos, porém, inclusive no

3 . Matheron, A. *Individu et communauté chez Spinoza*. Paris: Minuit, 1969, p. 563.

conhecimento de segundo gênero, os afetos são imagens ou ideias de imagens, e é nesse terreno afetivo ou imagético que o *referir* se aplicava. Agora, entretanto, Spinoza fala de referir as imagens ou afecções à ideia de Deus, como se essa ideia fosse aquela imagem ou afeto fomentada pelas outras. Ora, Deus não é imaginável, portanto sua ideia, exceto no domínio da superstição, não pode ser imaginativa.

Vejamos se a demonstração nos ajuda a esclarecer a dificuldade:

Não há nenhuma afecção do Corpo de que a Mente não possa formar um conceito claro e distinto (pela prop. 4 desta parte); por isso pode fazer (pela prop. 15 da parte I) com que todas sejam referidas à ideia de Deus.

Vemos que o conceito claro e distinto aí mencionado por meio da proposição 4 é o das noções comuns. Porém, o comum aqui destacado não é apenas o fato de que toda afecção do corpo envolve o atributo extensão (como dito na pequena física), mas também a propriedade comum de *ser em Deus*, o que vem pela menção de *EI P15* (“Tudo que é, é em Deus, e nada sem Deus pode ser nem ser concebido”). A imanência das coisas a Deus é portanto concebida adequadamente em simultâneo com a contemplação múltipla de afecções ou imagens de coisas imanentes a Deus. Esse conhecimento da imanência implica necessariamente a ideia de Deus, de modo que toda afecção pode reeditar o conhecimento de Deus, ainda que apenas como deduzido do conhecimento da propriedade comum. A diferença é que a ideia de Deus não é uma noção comum, nem Deus é uma propriedade. Não se pode falar, portanto, da imagem singularizada de uma propriedade que seja alimentada pelas afecções particulares, o que mantém nossa perplexidade. Há, entretanto, algo que se alimenta das imagens particulares, como veremos agora. Diz a proposição 15 da parte V:

Quem entende clara e distintamente a si e a seus afetos ama a Deus, e tanto mais quanto mais entende a si e a seus afetos.

A demonstração parte da alegria de entender a si mesmo e a seus afetos, apelando para isso à proposição *EIII* P53 (“Quando a Mente contempla a si própria e a sua potência de agir, alegra-se, e tanto mais quanto mais distintamente imagina a si e a sua potência de agir”). Essa contemplação de si próprio traz alegria precisamente porque realiza sem restrições o esforço de perseverar que define o homem, ou seja, porque é aumento de potência, e a alegria é tanto maior, diz o enunciado, quanto mais distintamente a mente imagina a si a sua potência de agir. No entanto, esse aspecto progressivo da alegria de quem contempla a si próprio só pode ser compreendido claramente na parte V. É a rede afetiva protetora, para usar a metáfora de Matheron, que vemos ser progressivamente ampliada pelo acúmulo das afecções singulares. O conhecimento adequado da propriedade comum, em si mesmo, não aumenta, mas a alegria vinculada ao conhecimento de sua própria potência em qualquer conhecimento adequado pode aumentar, beneficiando-se do que foi dito na proposição 7.

Não passamos, entretanto, sequer da primeira linha da demonstração de *EV* P15. À alegria do contemplar a si próprio ajunta-se a ideia de Deus (pela proposição anterior). Ora, a proposição 14 nos mostrou que o conhecimento adequado da imanência das coisas a Deus, dado por todas as afecções do corpo, implica a ideia de Deus, à qual todas aquelas afecções podem ser referidas. Como ideia, esta não pode fortalecer-se com a referência, visto que tal fomento só se dá para imagens. Porém, como afeto, ela pode. O aumento de alegria de quem contempla sua própria potência é chamado por Spinoza de *contentamento consigo mesmo*. Este, como afeto ou imagem, se alimenta das sucessivas imaginações que a mente tem de

suas próprias ações. Todavia, como a proposição 14 mostrou que o conceito claro e distinto propiciado pelas afecções implica a ideia de Deus, o contentamento consigo mesmo que elas fomentam torna-se simultaneamente *amor a Deus* (*Amor erga Deum*). Esse afeto permite entender o uso da expressão “referir todas as afecções do corpo à ideia de Deus”. Não é que a ideia enquanto tal seja fomentada, mas enquanto afeto, ou seja, o amor a Deus. Este é também ideia de uma imagem no corpo, a mesma imagem que corresponde ao contentamento consigo mesmo, só que agora ligada a uma causa na qual tudo é.

Feita essa passagem da ideia de Deus ao amor a Deus, fica fácil entender a proposição 16 (“Este Amor a Deus deve ocupar a Mente ao máximo”). O amor a Deus, como afeto ou imagem, goza de todas as propriedades das imagens anteriormente descritas, inclusive a de fortalecer-se pela contemplação das outras imagens a ele referidas ou, nos termos de *EV P11*, ocupar a mente. Essa máxima ocupação corresponde à máxima expansão da rede de proteção afetiva que a razão, por meio da ideia de Deus (e, por conseguinte, do amor a Deus), tece contra o ataque das paixões tristes.



OTROS

PINOZA ET NOUS

A E NOI

NOZA EN ONS

NOZA AND US

SPINOZA UND WIR

OTROS

PINOZA ET NOUS

A E NOI

NOZA EN ONS

NOZA AND US

SPINOZA UND WIR

OTROS

PINOZA ET NOUS

A E NOI

NOZA EN ONS

NOZA AND US

Paulo-de-Tarso de Castro Peixoto M.N. / FUNEMAC

Psicopatologia da multidão

Paixões, vida política e instituições em Maquiavel e Spinoza

As multidões – entre as inúmeras experiências políticas das “revoluções” pelo mundo – podem ser consideradas, elas mesmas, como um sujeito político?

Nosso interesse será o de apresentar algumas “pistas teóricas” em Maquiavel e Spinoza como fundamentos para uma “psicopatologia da multidão”. Destacaremos o papel das paixões e dos humores como fundadores da política, contribuindo para a constituição da complexão do corpo político. Essa “psicopatologia” tem o sentido de compreender a nervura das composições entre as relações de forças internas ao corpo da multidão e suas relações com os poderes instituídos.

O fato de seguir as paixões das multidões nos possibilita encontrar desde a origem da constituição do corpo das multidões as “pistas” (suas virtudes e fraquezas) e os indicadores afetivos para saber se essa união de corpos e sua potência de conexão de ideias, na relação com os poderes instituídos, poderá ou não durar, poderá ou não se conservar como sujeito político instituinte.

1. O problema do direito natural e a fundação da vida política

Spinoza propõe, no *Tratado político*, os fundamentos da política pelo estudo da condição natural e comum dos homens. Daí o apetite de Spinoza em se inclinar sobre o que é comum a todos os homens: o desejo de não ser dominado por um ou por alguns, isto é, o direito natural. Este nos reenvia às relações de forças entre os indivíduos que expressam a

extensão de suas potências: até onde cada um pode alcançar sua potência na relação com as outras potências¹. No entanto, enquanto o direito natural for determinado pela potência de cada indivíduo, esse direito será nulo.

A filosofia política em Maquiavel e Spinoza apoia a ideia de que a vida política tem como fundamento as paixões e não a razão². Conhecer como um corpo político se constitui nos impulsiona à compreensão da *fisiologia passional-imaginativa-criativa*, isto é, àquilo que concerne o funcionamento de sua produção, assim como o conhecimento das condições históricas que favorecem a emergência expressiva dos direitos naturais que tiveram a potência de agregação para a constituição do sujeito político multitudinário³.

2. História, experiência e psicopatologia conjuntural do corpo político

Considerando que as paixões fundam a vida política, encontraremos em Maquiavel e em Spinoza as pistas para pensarmos como e quando as paixões dos homens edificam “Estados fortes” e “Estados fracos”, isto é, Estados que são suficientemente fortes e “virtuosos”⁴ para durar.

1. Spinoza, no *Tratado político*, afirma que “o Direito de Natureza, no que concerne aos homens, dificilmente pode ser concebido senão quando os homens tenham direitos comuns e vivem sob o consenso comum. Quanto mais numerosos os que assim se reúnem num corpo, mais terão em comum o direito.” Spinoza, Baruch. *Tratado político*. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

2. Del Luchese, Filippo. *Tumultes et indignation. Conflit, droit et multitude chez Machiavel et Spinoza*. Paris: Éditions Amsterdam, 2010.

3. Chauí, a esse respeito, nos dirá: “Assim, basta uma experiência singular de associar potências ou unir direitos para abrir caminho para sua generalização: associar potências e unir direitos é aumentar a força das potências individuais e assegurar para todas elas efetiva conservação do e no ser.” Chauí, Marilena. *Política em Espinosa*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003, p. 163.

4. A virtude em Maquiavel e em Spinoza está relacionada à força imanente, para o primeiro, relacionada à potência das leis nascidas dos conflitos da plebe e o senado – como no caso de Roma –, bem como se são duradouras numa dada realidade histórica; e, para o segundo, a virtude é a força pela qual o homem pode agir segundo a necessidade de sua natureza visando à duração da sua existência. “O princípio da virtude é o esforço mesmo

Maquiavel – e Spinoza seguindo o seu rastro – trabalhará com a perspectiva histórica conjuntural, pensando o problema da instituição do político através da categoria das circunstâncias concretas existentes em dadas condições históricas que fazem emergir os fenômenos político-sociais⁵. A psicopatologia da multidão segue a lógica do conhecimento das paixões que fazem a reunião daquilo que está disperso, enquanto indivíduos atomizados, para a constituição de um corpo mais potente, ou seja, o corpo da multidão. Daí seguimos a etimologia da palavra psicopatologia, diferentemente do sentido habitual utilizado para ela: *logia*, vindo de *logos*, razão ou ciência; *pato*, vindo de *phátos*, paixão; *psico*, vindo de *psyché*, alma. Donde temos uma ciência das paixões da alma (*alma* enquanto complexão – *ingenium*) da multidão.

Maquiavel, no início do *Discorsi*, já aponta para a sua tarefa através do seu “método experimental”⁶. Pelos contrapontos entre as experiências históricas passadas com a história do presente, Maquiavel nos apresenta um dispositivo histórico em que práticas, discursos e saberes da vida política se expressam como uma partitura de tensões, dissonâncias, consonâncias, ritmos e ritornelos (a questão dos ciclos governamentais, suas ascensões, seus declínios), pausas, durações e contratempos

para conservar o seu ser e [...] a felicidade consiste nisso que o homem pode conservar o seu ser.” Ética, IV, proposição XVIII, escólio. Daí o sentido de virtude para Spinoza e Maquiavel se distancia da ideia das qualidades morais dos homens. Spinoza, Baruch. *Ética*. Belo Horizonte: Autêntica, 2007.

5 Conforme Ansaldi (2006, p. 220), a filosofia política em Maquiavel e Spinoza não se define como um projeto onipotente de organização da sociedade: ela é antes uma “intervenção na conjuntura”. “Ela se deixa antes apreender como “intervenção na conjuntura móvel da história” e como uma leitura dos acontecimentos aleatórios produzidos pelo jogo incessante das paixões humanas.” Ansaldi, Saverio. *Conflit, démocratie et multitude: l'enjeu Spinoza-Machiavel*. *Multitudes*, 2006/4 n. 27, p. 217-225. DOI: 10.3917/mult.027.0217.

6 Althusser nos dirá a esse respeito, sobre o dispositivo teórico histórico-conjuntural, considerando-o como uma nova teoria já anunciada no início do *Discorsi* por Maquiavel, que abrirá uma nova rota teórica, um novo caminho. Althusser pergunta, respondendo em seguida: “Em que ela é nova? Nisso que ela vai diretamente à coisa efetiva e não à sua imaginação. Ela é então positiva, desprovida de toda representação religiosa, moral ou estética.” Althusser, Louis. *Machiavel et nous*. Paris: Éditions Tallandier, 2009, p. 77.

(o quanto os governos são virtuosos ou não para durar na relação com os humores/paixões do povo), bem como naquilo que concerne à autoria da escrita da partitura conjuntural histórica da vida política – se ela é escrita por uma mão: para ser expressa por uma só voz (monarquias/tirantias); por algumas mãos: para ser expressa por algumas vozes (aristocracias/oligarquias); ou por inúmeras mãos: para ser expressa polifonicamente (democracia).

Maquiavel, por seu turno, escreve o seu método experimental-histórico-político pelo exercício das comparações entre os acontecimentos e as conjunturas, isto é, pelas condições de emergência de determinados fenômenos político-sociais⁷.

Decorre do seu dispositivo experimental uma teoria geral das “leis” da história. Althusser (op. cit.) propõe a noção de “teses” da teoria geral da história em Maquiavel, em vez da noção de “leis”: 1 – a tese de que o curso das coisas da natureza e o das coisas humanas são imutáveis (“O céu, o sol, os elementos e os homens não mudaram de ordem e não são diferentes do que eram antigamente...”)⁸; 2 – a segunda tese contradiz formalmente a primeira tese (“Todas as coisas da Terra estão num movimento perpétuo e não podem permanecer fixas”)⁹; 3 – a teoria cíclica tomada de Políbio, do percurso

7 Althusser (op. cit., pp. 77-78) nos dirá que não é suficiente observar as coisas na sua efetividade, mas será preciso chegar ao conhecimento das coisas, de suas leis, através da “longa experiência das coisas modernas e leitura contínua das antigas”. Althusser nos indica que essa experimentação se realiza por comparação disso que Maquiavel chama de “os acontecimentos e as conjunturas” dos antigos e dos modernos.

8 Encontraremos, no cap. 39 do *Discorsi*, Maquiavel enunciando que qualquer um que compare o presente e o passado verá que todas as cidades, todos os povos foram sempre e são sempre animados pelos mesmos desejos, pelas mesmos humores. Maquiavel afirma ainda que vê-se retornar em todos os tempos as revoluções e o mesmo mal. Althusser (op. cit., p. 79), a esse respeito elucidará a estratégia maquiaveliana: a significação dessa primeira tese pode parecer oposta a um projeto revolucionário, considerando que o mundo é imutável; como mudá-lo? Althusser nos dirá que, se o mundo dos homens não fosse o mesmo, não seria possível extrair dele as constantes, as “leis” ou, antes, suas invariantes, não sendo possível conhecê-lo.

9 . A segunda tese de Maquiavel nos dirá que todas as coisas da Terra estão num movimento perpétuo, não podendo permanecer fixas. Althusser

indefinido da história humana, que passa de um modo de governo a outro¹⁰; 4 – a posição de Maquiavel: pensar um governo virtuoso, isto é, um governo que dure! Nessa esfera, Maquiavel se interessará não pelos governos que passam, mas por um governo “combinado”¹¹ que não se configura nos governos em perpétua revolução¹².

A perspectiva histórica – em Maquiavel, a partir de seu estudo sobre a vida política da sociedade de Roma, e em

(op. cit, p. 80), a esse respeito, nos fala que tudo está em movimento perpétuo, instável, sujeito a uma necessidade imprevisível.

10 Althusser (op. cit., pp. 81-83) apresenta a terceira tese de Maquiavel dizendo que, no início das sociedades, os homens estão dispersos, pouco numerosos e como bichos. Com o tempo, o gênero humano sente a necessidade de se reunir para se defender e para melhor chegar a esse fim e escolhe aquele mais forte, o mais corajoso. Também nascem os conflitos entre os homens. Para se prevenir desse mal, os homens se determinaram a construir suas leis. Essa foi a origem da justiça, que influenciará na escolha do “chefe”. Assim, os homens não se dirigirão mais nem ao mais forte nem ao mais bravo, mas ao mais sábio e ao mais justo. Esse foi o primeiro governo: a monarquia (I). Althusser afirma que Maquiavel é um dos teóricos da política que não se utiliza do contrato social como fundador da vida social. Os homens, escolhendo o mais forte, prometendo obediência, o fazem sem nenhum contrato recíproco, as leis sendo posteriores ao início da sociedade, posteriores ao governo do mais forte, sendo, elas mesmas, anteriores ao estabelecimento da monarquia. Esta degenerará em tirania devido os herdeiros do príncipe perderem a virtude daquele, caindo no luxo e na preguiça, nascendo a ira do povo. O rei produz medo através da arbitrariedade e do medo. Althusser faz uma nota, inspirado em Maquiavel, afirmando que as desordens nesse contexto específico não têm origem no povo, mas nos “grandes”. Os grandes se revoltam contra o rei, e o povo segue os humores dos grandes, tombando o rei. Com efeito, os grandes tomam o poder se configurando na aristocracia (II), ela mesma degenerando em oligarquia – ela também tirânica. E, através do mesmo processo, serão os sucessores dos primeiros aristocratas no poder que provocarão a degenerescência do governo, esquecendo as virtudes dos seus pais, provocando, com efeito, a ira do povo. Mais uma vez, a revolta se levanta contra seus novos tiranos. Como todas as soluções foram esgotadas, resta agora o “governo popular” (III). No entanto, o mesmo processo nasce em seu interior: os sucessores do primeiro governo perdem a virtude dos seus ancestrais. Eles desencadeiam a ira do povo por seus excessos ou por seus vícios. O governo popular degenera em “licença”, revoltando o povo, que procura um novo “mestre”, que, na lógica de Maquiavel, será um rei. Assim o ciclo está fechado.

11 Althusser (op. cit., pp. 92-93) afirmará que, na verdade, não há mais ciclo, mas deslocamento e repartição. Não se trata de diversas formas de governo, mas de *virtus* e de seu contrário. Ela é a qualidade própria às condições de um Estado que dure.

12 Leffort nos aponta a saída de Maquiavel, que se inspirou em Políbio para que o Estado possa sair do seu ciclo mortal, tendo como condição a associação, num mesmo regime, dos três princípios (a monarquia, a aristocracia e o governo popular), do qual não se pode ter exclusivamente um, pois é o índice do seu perecimento. Leffort, Claude. *Le travail de l'œuvre Machiavel*. Paris: Gallimard, 1986, p. 469.

Spinoza¹³, a partir de seu estudo sobre a vida política da sociedade dos hebreus¹⁴ – é fundamental, considerando o papel das experimentações sociais dos indivíduos para constituir em instituições seus desejos, que se reúnem na direção dos interesses comuns.

Um dos pontos importantes naquilo que diz respeito à constituição histórica do sujeito político está ligado aos conceitos de *ingenium* e *dispositio* apresentados por Spinoza.

Inspiramo-nos nas imagens produzidas pelos conceitos de *ingenium* e de *dispositio*¹⁵ para uma outra aplicação prática: conhecer a “razão” das paixões/humores que produziram a complexão de uma multidão historicamente dada – se ela se tornou um corpo político suficientemente potente para perseverar em seu ser e, com efeito, produzindo instituições potentes e virtuosas.

3. Psicopatologia da multidão: conflitos e *conatus* coletivo

Iniciando o *Tratado político* com a paisagem das paixões dos homens como correlativas das paixões da natureza, Spinoza faz implodir e tremer as bases da ideia de que a política se fundaria numa razão moral que prescreveria como os homens

13 Meschonnic dirá que, para a teoria da linguagem, todo o trabalho de Spinoza no *Tratado teológico político* é inseparável da crítica à dimensão teológica, à análise do discurso e ao sentido da linguagem. Trabalho inseparável, por sua vez, da historicidade radical dos valores. Meschonnic, Henri. *Spinoza – poème de la pensée*. Paris: Maisonneuve et Larose, 2002, p. 170 e 172.

14 Sylvain Zac assinala que Spinoza associa um “método crítico e histórico”. Zac, Sylvain. *Spinoza et l'interprétation de l'Écriture*. P.U.F., 1965, p. 39.

15 Conforme Del Lucchese (op. cit., p. 106), os temas relacionados ao *dispositio* e ao *ingenium* serão utilizados por Spinoza como conceitos para superar as dificuldades e as rígidas formas do pensamento caro ao século XVII, principalmente na relação com os filósofos contratualistas. Segundo Del Lucchese, será através do conceito de *ingenium* que Spinoza ultrapassará a abstração das considerações universais que se pretendem válidas para todos os povos, em todos os tempos e em todos os lugares. O conceito de *dispositio* seria o mecanismo pelo qual todo indivíduo, singular ou coletivo, se confronta à dinâmica das forças externas, podendo se adaptar a elas e se favorecendo delas para aumentar a sua própria potência de existir, resistindo, por conseguinte, àquelas que a diminuem.

devem se portar nas suas relações. Decorre dessa perspectiva que o direito natural, direito de não ser dominado por um ou por alguns, é o desejo de ser *sui juris*, isto é, de ser governante de si, de ser *causa sui*, ou seja, de ser causa de si. O desejo de ser *sui juris* é que determina a emergência do sujeito político¹⁶.

Bove¹⁷ nos dirá que a solução política da afirmação positiva da paz terá, paradoxalmente, o direito à guerra como o direito sobre toda e qualquer forma de dominação na cidade. Nessa mesma direção, será considerado um Estado “justo” e “virtuoso” aquele que se institui acolhendo a liberdade dos humores e das paixões, ou seja, um Estado que tenha a possibilidade e a plasticidade de integrar o amplo espectro dos conflitos no interior de sua vida política para subsumirem-se em expressões racionais ganhando a forma de instituições.

Maquiavel, por sua vez, nos apresentará a lógica conflitual através dos humores do povo, que se confrontam com as práticas instituídas de Roma antiga. Segundo Maquiavel, os contrapontos entre a plebe e o senado produziram as tensões fundamentais para a riqueza da vida política de Roma¹⁸.

Assim, Spinoza no capítulo 6, artigo 1 do *Tratado político*, nos diz:

[...] não é por condução da razão, mas por algum afeto comum que uma multidão se põe naturalmente de acordo e quer ser conduzida como por uma só mente, ou seja, por uma esperança ou medo comuns, ou pelo desejo de vingarem algum dano comum.

Vemos, através das lentes spinozistas, que a *potência naturante* do direito natural está presente desde o início

16 Chaii, op. cit., p. 179.

17 Bove, Laurent. Direito de guerra e direito comum na política spinozista. Revista *Conatus*: 2008.

18 Machiavel, Nicolas. *Machiavel, oeuvres complètes*. Collection Pléiade Bibliothèque. Paris: Gallimard, 1978.

da constituição do sujeito político *multitudinário*¹⁹. Nesse ponto, poderemos pensar a constituição do sujeito político pela união de corpos e de ideias a partir da física dos corpos e pela teoria das noções comuns²⁰.

A física dos corpos e a teoria das noções comuns nos dão os fundamentos para a psicopatologia da multidão:

1. conhecer como as paixões são desencadeadas para a constituição do corpo multitudinário;
2. prestar atenção aos seus pontos de aplicação, isto é, quais são os seus alvos ou o seu grande alvo;
3. conhecer as paixões que aumentam a potência do corpo multitudinário e quais diminuem a sua potência;
4. acompanhar a constituição do *ingenium* do corpo político que se constitui na relação contrapontística com as forças externas;
5. prestar atenção aos seus fenômenos internos derivados dos conflitos entre as paixões/humores e inclinações dos seus elementos constituintes;
6. acompanhar a potência do corpo da multidão para a instituição ou não de instituições plásticas, modais e dinâmicas na relação com as forças externas;

19 Chauí nos dirá (op. cit., p. 183): “Assim, liberdade ou servidão estarão inscritas na Cidade por intermédio de suas leis se, no momento instituinte, prevalecerem as imagens do desejo de ser *sui juris* ou as do desejo de ser *alterius juris* ou, como é dito no *Tratado político*, se o desejo instituinte for desejo de vida ou medo da morte. Assim, no momento da instituição é que podemos decifrar se a Cidade efetiva ou frustra o desejo de ser *sui juris*, se a *multitudo* está movida pela esperança de viver ou pelo pânico de morrer. O desejo de vida institui a democracia; o medo da morte, a monarquia.”

20 “A união de corpos e a união de ânimos, constituídas naturalmente pela física do indivíduo como causa interna das ações, a união dos ânimos propiciada naturalmente pela psicologia dos afetos e a união dos corpos e ânimos determinada naturalmente pela lógica das noções comuns como conveniência entre as partes de um mesmo todo, permitindo sua concordância quanto que lhes é útil, fazem com que a reunião dos direitos (os numerosos indivíduos como partes que apenas compõem o todo) se torne união dos direitos (a causalidade comum dos constituintes para a obtenção de um mesmo efeito).” Chauí, op. cit., p. 164.

7. prestar atenção nos modos como as paixões podem ou não equivoocar a instituição do corpo político desde o seu início, conformando um sujeito político perecível desde o seu nascedouro;
8. conhecer as estratégias do corpo político multitudinário para perseverar na sua existência, ou seja, quais são as *estratégias do conatus coletivo* para consistir no tempo;
9. acompanhar as modulações do corpo político multitudinário, seus apetites, suas inclinações, suas faces que emergem da relação com o campo de forças;
10. dar a atenção devida a como o corpo político se corrompe: perecendo devido aos conflitos internos que o enfraquecem, bem como pela corrupção de determinados indivíduos que caem nas iscas/armadilhas do poder instituído pela ganância, vaidade e soberba.

A questão que advém da investigação sobre o sujeito político constituído pelos *conatus* individuais e direitos naturais individuados na constituição desse mesmo sujeito político²¹ é a da superação de um “*bem comum*” idealizado por pactos e contratos para a instituição de um “*bem comum*” como “*casos de solução*”²², isto é, como os efeitos dos tensionamentos nascidos da dinâmica polifônica e instituinte do corpo político e individuados em instituições numa dada conjuntura histórica.

21 “Em outras palavras, o advento da vida política não é o advento da boa razão e da boa sociedade. Não elimina os conflitos, apenas torna possível limitá-los porque procura ampliar o campo das concordâncias ou das conveniências entre as forças das partes de um mesmo todo. [...] Donde o essencial: operando com conflitos e concordâncias que dependem da lógica das paixões, a Cidade não cessa de instituir-se e essa instituição permanente define sua duração ou seu perecimento” (p. 173).

22 Bove, Laurent. *La Stratégie du conatus: affirmation et résistance chez Spinoza*. Paris: Vrin, 1996.

Decorre dessa *psicopatologia maquispinoziana* uma análise sociocultural e política para conhecermos se a estabilidade, a segurança e a paz de dada sociedade foi confiada às *virtudes dos seus governantes* ou à *virtude instituinte do corpo político multitudinário*, isto é, na sua capacidade interna de produzir instituições e de resistir às pressões externas do poder instituído e dos conflitos internos que podem levar ao seu perecimento.

Rafael do Santos Monteiro / USP

Unidade da mente e do corpo e a realidade psicofísica dos afetos em Spinoza

Por vezes, atribuímos a causa das ações que dizemos ser livres à mente, pois é ela, segundo pensamos, e não o corpo, que pode refletir sobre uma dada situação e decidir pela melhor escolha ou, ao menos, a mais viável. Isso nos parece coerente, e até nos conforta saber que podemos ter controle sobre o operar de nosso corpo – este que nos parece ser tão determinado a fazer isso ou aquilo, como uma pedra é obrigada a cair quando lançada do alto. As maiores obras da arte humana se nos afiguram como produtos de sua mente, que, refletindo sobre o que apreende dos corpos, arquiteta formas em tudo distintas das observadas na natureza. Ademais, valendo-se do mesmo discurso que ao espírito humano atribui tamanha eminência, muitos tomaram por justo culpar o corpo pelos enganos e vícios da condição humana ou, pelas mesmas razões, as “almas fracas” que não foram capazes de conduzir seus corpos às “nobres e virtuosas ações dos homens de caráter forte e indeclinável”, resistindo às “tentações e fraquezas da carne que apodrece a si e o coração dos homens”.

Todas essas opiniões têm em comum o fato de resistirem sob a força de dois argumentos: a mente, ao contrário do corpo, é livre e, pela constituição natural de ambos, deve haver uma interação entre mente e corpo através da qual um determine o outro, seja a mente a determinar o corpo ao movimento ou ao repouso, seja o corpo a determinar a mente a pensar uma coisa e não outra. Tais argumentos foram amplamente desenvolvidos por Descartes, contudo, apesar de ter recebido diversos adeptos e, até hoje, permanecer arraigada no imaginário do senso comum, não foram poucos

os que apontaram as inconsistências da visão essencialmente dualista da natureza humana expressa pela filosofia cartesiana. Contra ela também investe Spinoza no prefácio ao último capítulo de sua obra *Ética*. Em linhas gerais, a questão estaria em como compreender uma relação causal entre substâncias de naturezas tão distintas, o que não restaria muito claro, a despeito dos esforços cartesianos por explicar uma interação entre tais substâncias, em *As paixões da alma*, lançando mão da *glândula pineal*.

Quando escreve a *Ética*, Spinoza expõe o seu pensamento metafísico, epistemológico e moral com vistas a um único fim: traçar as linhas gerais do seu plano para a libertação humana do que ele chama de *estado de servidão* ou, em outras palavras, a submissão do homem às paixões. Assim, em sua filosofia, a questão de saber o que a mente pode, de fato, frente às paixões será deveras importante, tanto que a ela é dedicado todo o último capítulo dessa obra, intitulado “A potência do intelecto ou a liberdade humana”.

Desse modo, ao criticar a visão cartesiana acerca da alma e de seu movimento de determinação do corpo, Spinoza não o faz sem ter, contra aquele, um ponto de vista que se mostra muito mais coerente com a experiência humana, bem como mais útil ao que ele pretende com a sua ética – uma indicação de saída do estado de servidão humana respaldada no poder que a mente, tal como é definida por ele, tem para refrear o poder dos afetos. Com efeito, quando ele nos diz, ao fim daquele prefácio, que determinará “os remédios contra os afetos [...] pelo *conhecimento exclusivo da mente*” e de tal conhecimento deduzirá “tudo o que diz respeito à sua beatitude” (*EV*, pref. Spinoza, 2007, p. 367; grifos meus)¹,

1 A *Ética* de Spinoza será citada conforme a seguinte nomenclatura: *E*, seguido do número do capítulo em algarismo romano; pref., para prefácio; ax., para axioma, seguido do número em algarismo arábico; cor., para corolário, seguido do número em algarismo romano; def., para definição, seguido do número em algarismo romano; esc., para escólio, seguido do número em algarismo romano; P., para proposição seguido do número em algarismo arábico;

está a se referir a uma concepção de mente muito distinta daquela concebida por Descartes. Veremos que, ao romper com a concepção dualista de mente e corpo, Spinoza propõe outra abordagem das relações entre estes no tocante à teoria dos afetos, um discurso que não os submete um ao outro, tanto quando nos fala da servidão humana quando de sua libertação.

Na *Ética*, notadamente na segunda parte, intitulada “Da natureza e da origem da mente”, Spinoza realiza uma decisiva subversão na orientação cartesiana no que tange às concepções de mente e corpo: mente e corpo, para ele, são uma só e mesma coisa, concebidos ora como um modo do pensamento, ora como um modo da extensão. É dessa maneira que Spinoza dessubstancializa o corpo e a mente, encerrando-os no estatuto de modos de dois atributos que, apesar de distintos, constituem a natureza de uma única substância e, por isso, devem exprimir uma mesma natureza através de seus conceitos. Com o que, pelas mesmas razões, infere-se nesse monismo substancial uma indissociável unidade entre mente e corpo. Pois, se todos os atributos juntos devem constituir a unidade da essência daquele Ser absolutamente infinito, correlatamente, na coisa singular, modos de atributos distintos devem referir-se à unidade dessa coisa. Além do mais, antes mesmo de assim definir o corpo e a mente, ainda no mesmo livro, demonstra-se que “a ordem e a conexão das ideias é o mesmo que a ordem e a conexão das coisas” (*EII*, P7, p. 87). A expressão de uma mesma essência, ainda que sobre atributos distintos, deve dar-se segundo a mesma ordem e conexão de causas. Em outras palavras, seja concebendo-se pelo pensamento, seja pela extensão, uma mesma sucessão e encadeamento de

dem., para demonstração; e post., para postulado, seguido do número em algarismo arábico. Ex.: *EII*, P13, ax. 1 (segundo livro da *Ética*, proposição 13, axioma 1) ou *EII*, P13, post. 5 (segundo livro da *Ética*, proposição 13, postulado 5). A edição utilizada é: Spinoza, Baruch de. *Ética: demonstrada à maneira dos geômetras*. Trad. Tomaz Tadeu. 2. ed. São Paulo: Autêntica, 2007.

fatos devem ser observados.

Com isso, ao exprimirem, por modos distintos, “uma só e mesma ordem” (*ibid.*), todos os fatos que recobrem a experiência mental devem suceder-se na mesma ordem e segundo uma mesma conexão que as modificações sofridas pelo corpo, ou seja, assim como uma ideia se segue a outra numa dada ordem e relação entre elas, essa mesma sucessão deve ser acompanhada por uma simultânea sucessão de modificações no corpo. Donde Spinoza concluir acerca das ações e das paixões humanas: “A ordem das ações e das paixões de nosso corpo é simultânea, em natureza, à ordem das ações e das paixões da mente” (*EIII*, P3, p. 167).

Ao contrário do que pretendia Descartes, as paixões da alma, segundo o que pensa Spinoza, não são causadas pela ação do corpo sobre ela, nem as ações do corpo podem, de forma nenhuma, ter origem em uma ponderação prévia de nossa mente. Ainda que se reúnam na unidade da substância e, enquanto seus constituintes, sejam idênticas a ela, entre os atributos deve haver uma distinção que é real, “o conceito de um não envolve o conceito do outro” (*EI*, P10), não devendo haver relação causal entre o que se segue deles, pois “no caso de coisas que nada têm de comum entre si, uma não pode ser causa da outra” (*EI*, P3). Não havendo como pensar uma relação causal aqui, até mais impossibilitada do que em Descartes, o pensamento desenvolve-se independentemente do corpo. O corpo é livrado da responsabilidade para com as paixões pelas quais a alma é arrebatada, e a mente, para com as ações executadas pelo corpo.

Todavia, ainda que nos esforcemos para assim compreender as relações entre mente e corpo, um problema pode ressurgir e minar a coerência do monismo psicofísico spinoziano: sendo modos dessemelhantes e, enquanto tais, detentores de propriedades inidentificáveis, como podem compor-se

em uma unidade de idênticos a mente e o corpo do homem? Como podemos assimilar a coexistência de tamanha desigualdade numa teoria que institui a unidade entre modos de atributos que se realizam autônomos? Como duas coisas idênticas podem conter, ainda aqui, uma diferença tão radical? O problema recai sobre aquilo mesmo cuja necessidade de dizer-se serem *um mesmo ser* esses *dois distintos* se fundamenta, a saber: a unidade dos infinitos atributos que devem constituir uma mesma substância. A implicação dessa dificuldade relativa à natureza humana com o todo da ontologia spinoziana aqui parece ser total.

A fim de esclarecerem as dificuldades concernentes à compreensão da identidade entre ordens de atributos diferentes, alguns comentadores da filosofia de Spinoza lançaram mão do termo “paralelismo”. Em verdade, segundo Marilena Chaui, essa utilização de um termo que não consta no vocabulário spinozista deu-se porque, após alguns mal-entendidos e hipóteses levantadas, chegou-se à noção de “paralelismo” por parecer ser a única capaz de “dar conta da unidade de princípio, da unidade do mundo e das relações entre modos heterogêneos”².

Outra comentadora que denuncia as incoerências do “paralelismo” é Chantal Jaquet. Esta destaca-se pelo específico de não se limitar apenas a criticar os defensores daquela corrente interpretativa, mas propor e desenvolver uma outra leitura das relações entre mente e corpo concebidas por Spinoza, agora, sim, fundamentada em um termo próprio do seu sistema. Jaquet apresenta suas reflexões na obra *A unidade do corpo e da mente: afetos, ações e paixões em Espinosa*, destacando a identidade e a diferença envolvida pela teoria spinoziana; para ela, “o problema é discernir esta união psicofísica que implica simultaneamente a identidade e a diferença entre a

2 Chaui, M. *A nervura do real: imanência e liberdade em Espinosa*. 3. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1999. p. 738.

mente e o corpo”³. Com isso, ao propor uma reinterpretação das relações entre mente e corpo à luz de um outro conceito, ela deverá mostrar como ele nos serve para compreendermos essa identidade que, “todavia, não exclui a alteridade” (ibid.), pois se – como ela tanto se esforça para mostrar – o paralelismo não se sustenta justamente porque se embarça com essas coisas, o termo adequado deverá atender às exigências da concepção spinozista de união entre mente e corpo.

Jaquet demonstra ser o conceito de “igualdade” aquele utilizado por Spinoza para pensar a identidade entre as ordens de produção distintas, em se tratando da substância ou do homem. Com o que ela desenvolve uma análise do emprego e dos usos dos termos *aequalis* (igual) e *aequalitas* (igualdade) na filosofia spinoziana. O importante aqui é identificar onde e como o conceito de igualdade é utilizado de uma maneira que seja útil aos propósitos requeridos. Após fazer isso estudando trechos da *Ética* e de outras obras, como o *Breve tratado* e o *Tratado político*, ela nos explica:

[...] a igualdade de potência no *Tratado político* não é pensada de uma maneira absoluta, mas *relativa*, em função do padrão que serve de comparação. Ela não implica que as coisas comparadas sejam idênticas e intercambiáveis tanto qualitativa quanto quantitativamente. *Elas podem ser diferentes, até desiguais, sob certas relações e ser pensadas como iguais com a condição de que essa diferença seja negligenciada sob outras relações.* (Ibid., p. 36; grifos meus)

Através dessa “igualdade relativa” podemos, agora sim, compreender como duas coisas distintas podem ser tomadas

3 Jaquet, Chantal. *A unidade do corpo e da mente: afetos, ações e paixões em Espinosa*. Trad. Marcos Ferreira de Paula e Luís César Guimarães Oliva. Belo Horizonte: Autêntica, 2011, p. 24.

como iguais: quando o critério utilizado para identificá-las numa certa relação é ignorado, concebendo-se tais coisas por outra relação. É o que ocorre, como nos explica Jaquet, no caso das diferentes potências de cada indivíduo em particular que se tornam idênticas porque, como nos diz Spinoza no trecho do *Tratado político* citado por ela, “a potência de cada um deles é negligenciável comparada à potência do Estado inteiro” (*Tratado político*, cap. IX, §4 apud Jaquet, 2011, p. 37). Ao que ela acrescenta, aplicando esse tipo de igualdade ao monismo psicofísico:

Da mesma maneira, a potência de pensar e de agir são iguais quanto à ordem e à conexão das causas que presidem sua existência, mas esse contato não implica de modo algum que elas o sejam em todos os pontos fora da correlação necessária entre a essência formal e a essência objetiva. (Ibid.)

Se o problema, como já ressaltou Jaquet, consiste na dificuldade em se pensar uma relação de identidade que, contudo, nos permitisse conceber uma diferença entre os termos em questão, a noção de “igualdade relativa” encontrada pela autora no próprio vocabulário conceitual de Spinoza parece dissolver por completo essa dificuldade. Conforme tal noção, não parece mais tão dificultoso pensar como mente e corpo podem ser uma só e mesma coisa, e, sem contradição, modos em essência distintos.

A fim de nos mostrar como Spinoza concilia identidade e diferença ou, como ela mesma nos diz, como ele “deixa claramente entender que a igualdade não poderia confundir-se com a uniformidade, mas que ela pode, ao contrário, nascer da diversidade e ser consolidada por ela” (ibid.), Jaquet resgata o capítulo 27 da quarta parte da *Ética*, no qual Spinoza nos fala da utilidade extraída por nós das coisas que nos são exteriores. Uma coisa nos é útil quando, nos explica o autor,

“além da experiência e do conhecimento que adquirimos por observá-las, por mudá-las e por transformá-las” (*EIV*, cap. 27; Spinoza, 2009, p. 359), ela contribui para a conservação de nosso corpo. Tal utilidade exige que o corpo seja alimentado e nutrido de forma a garantir a eficiência de todas as suas partes, o que será benéfico tanto à mente quanto ao corpo, pois, como nos diz Spinoza em outro lugar (*EIV*, prop. 38-39), quanto mais for a mente capaz de pensar, tanto mais será o corpo capaz de afetar e ser afetado. Sendo o corpo composto de muitas partes, de naturezas diversas, e não havendo alimentos que, sozinhos, sejam capazes de nutri-las todas, para que ele possa realizar igualmente todas as atividades de que é capaz, para que possa estar apto a todas as atividades que sua essência lhe permite, e da mesma forma, para que a mente possa na mesma medida compreender todas as coisas que sua natureza permitir, faz-se necessário uma alimentação diversificada e a prática de exercícios diversos. Em outras palavras, uma completa e idêntica realização de todas as aptidões do corpo e da mente apenas pode ser adquirida por um regime diversificado, seja de alimentos, seja de atividades físicas; como nos diz Jaquet:

[...] o corpo precisa de uma *alimentação variada* e de *exercícios diversos* para ser *igualmente apto* a realizar tudo o que segue de sua natureza. Ele não deve se isolar na repetição do mesmo, do contrário o desenvolvimento de suas aptidões será desigual, conduzirá a uma hipertrofia de algumas de suas partes em detrimento do todo e será acompanhado da atrofia da mente diante de ideias fixas e afetos tenazes. (Ibid.; grifos meus)

O desenvolvimento uniforme das aptidões, que no corpo significa a máxima capacidade de afetar e ser afetado que sua natureza particular pode lhe garantir, e na mente a de pensar

o máximo de coisas abrangidas por seu intelecto finito, requer um mesmo regime de exercícios e alimentos diversos. Com o que Chantal Jaquet vê, nessa posição de Spinoza, razão para defender “que a igualdade entre a potência de agir do corpo e a potência de pensar da mente manifesta, em realidade, uma igualdade de aptidões a exprimir toda a diversidade contida na natureza de cada um” (ibid.). Ou seja, ambos, mente e corpo, estarão sempre *igualmente* mais aptos, ou menos aptos, a fazer ou ser o que suas naturezas *distintas* e próprias lhes permitirem – exprimindo um *mesmo estado*, total ou parcialmente capaz do que lhe é próprio, *cada um à sua maneira*.

Uma coisa é a relação pela qual as aptidões se igualam, e outra bem diferente é aquela pela qual se diversificam as naturezas. A igualdade relativa se aplica de forma muito eficiente nesse caso, auxiliando-nos a entender como mente e corpo podem ser iguais, sob o ponto de vista das aptidões, e diferentes, quanto às naturezas. Esse é um caso que se refere à nossa experiência mental e corpórea, a experiência conjunta que temos diariamente com eles. E é com esse caso que Chantal Jaquet parece querer justificar a escolha do lugar específico na obra de Spinoza para onde as pesquisas devem se voltar porque, logo depois do trecho acima citado, ela conclui:

Importa, então, desenvolver as pesquisas a respeito da igualdade e de sua significação quando exprime a natureza das relações entre o corpo e a mente. Nessa ótica, é necessário debruçar-se sobre os textos do *Corpus* em que a união do corpo e da mente dá-se a ver em ato, para discernir as diversas maneiras como a igualdade psicofísica se aplica e esclarecer suas múltiplas facetas. (Ibid., pp. 37-38)

Se, mais à frente, Jaquet resume a sua proposta dizendo que o objeto de estudo da pesquisa deve ser a teoria spinoziana

dos afetos, circunscrevendo a pesquisa ao livro III da Ética (*A natureza e a origem dos afetos*), não é senão porque ali Spinoza, ao tratar das emoções humanas, toma mente e corpo, a potência de pensar e a potência de agir, em conjunto e simultaneamente, justamente pela maneira como elas se exprimem e participam da formação dos afetos, desenvolvendo o que Chantal Jaquet chama de discurso ou abordagem mista, ou seja, um discurso que se refere à mente e ao corpo ao mesmo tempo. A autora, após mostrar que até o terceiro capítulo Spinoza não se detém em analisar simultaneamente mente e corpo, chama a atenção para a própria definição de afeto apresentada nesse capítulo, pela qual ele é definido como sendo “as afecções do corpo, pelas quais sua potência de agir é aumentada ou diminuída, estimulada ou refreada, e, ao mesmo tempo (*et simul*), as ideias dessas afecções” (*EII*, def. 3. Spinoza, 2009. P. 163. *EIII*, def. 3). O que Jaquet pretende destacar é justamente a natureza essencialmente psicofísica dos afetos, como eles exprimem a mente e o corpo simultaneamente. Assim ela o faz:

Qualquer que seja a significação do advérbio “*simul*”, sobre a qual será preciso retornar, o afeto recobre uma realidade física (certas afecções do corpo) e uma realidade mental (as ideias dessas afecções). Ele as tem em conjunto e as engloba ao mesmo tempo. *O afeto exprime a simultaneidade, a contemporaneidade do que se passa na mente e no corpo.* [...] Os afetos se apresentam, portanto, como *realidades psicofísicas*, de sorte que através do exame de sua natureza e de sua origem Spinoza promove verdadeiramente um discurso misto e rompe com a lógica do “ora, ora”, que prevalecia antes, para adotar a do “*simul*”. (Jaquet, 2011: 39; grifos meus)

Para Chantal Jaquet, os afetos em Spinoza servem a uma investigação que pretende destrinchar os termos do seu

monismo psicofísico porque, como ela ressalta acima, na argumentação que ele aí desenvolve sobre mente e corpo, estes são tomados em conjunto, sem superioridade de um sobre o outro na constituição dos sentimentos humanos. Em outro artigo, intitulado “Corpo e mente: a lógica da alternância em Spinoza”, ela nos explica que os afetos

[...] são realidades psicofísicas por excelência, visto que põem em ação simultaneamente uma afecção corpórea que modifica a potência de agir e ao mesmo tempo uma ideia dessa afecção. Spinoza concebe por vezes o mesmo afeto como uma realidade psicofísica, o que implica pensar o indivíduo simultaneamente sob o atributo do pensamento e da extensão, ou apenas sob o atributo do pensamento ou apenas sob o da extensão.⁴

Nesse artigo, a autora se utiliza do que chama de *lógica da alternância* para resgatar aquilo que, segunda ela, pouco aparece ou não recebe a atenção que lhe é merecida, na teoria paralelística da relação entre mente e corpo, ou seja, que há entre estes uma diferença, uma “alternância” na constituição dos afetos, que restaria como que “esmagada”, para usar uma palavra da própria Jaquet, pela correspondência pensada pelos defensores do paralelismo. Pois era através da correspondência, segunda a qual para toda ideia deve haver um correlato no corpo, que eles pretendiam unir os planos mentais e corpóreos.

O trabalho interpretativo de Jaquet não se limita apenas a indicar, na maneira como Spinoza concebe os afetos, o lugar para entendermos como ele articula a unidade e a diferença envolvida pela sua teoria do monismo psicofísico. Ela mesma realiza um estudo dos textos em que os afetos são tratados por Spinoza no contexto de uma unidade da

4 Jaquet, Chantal. Corpo e mente: a lógica da alternância em Spinoza. In: *Spinoza. Ser e agir*. Trad. Ribeiro Ferreira, Maria Luísa; Pires Aurélio, Diogo; Feron, Olivier (Ed.). Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2011, p. 14.

mente e do corpo. Como vimos preliminarmente, a implicação central do problema que dificulta uma perfeita compreensão do monismo psicofísico remete a algo que é anterior à sua concepção da natureza humana, ou seja, a questão mesma está em entender como uma única substância exprime-se em uma mesma ordem e conexão de causas, contudo através de atributos distintos, e como os modos destes são capazes de resguardar essa unidade de princípio e identidade de ordem. Resta saber se a investida de Jaquet é capaz de alcançar essa exigência e dar conta do que Spinoza concebeu para a arquitetura geral de seu sistema, o que só uma abordagem mais aprofunda, tanto da filosofia spinozista quanto da interpretação de Jaquet, nos permitirá concluir.

Marcelo Couto Feitosa / UniRio

Modos da substância: o conceito de indivíduo em Spinoza

Introdução

Este artigo tem por objetivo examinar possibilidades de interpretação para a compreensão do conceito de indivíduo no pensamento de Spinoza.

A filosofia spinoziana estabelece a existência de uma única substância absolutamente infinita – Deus –, que, a partir de seus efeitos imanentes, determinará a existência de tudo o que existe. Essa constatação nos leva diretamente a uma problemática questão de origem ontológica: como pode haver singularidade numa filosofia que tem como princípio uma imanência absoluta a partir de uma única substância? Veremos, nesta comunicação, que essas questões estão relacionadas a uma “postura radical” derivada da imanência dessa substância ao causar-se a si mesma e simultaneamente determinar todas as coisas singulares. Portanto, toda e qualquer ideia de singularidade, em Spinoza, será sempre uma expressão desse ente absolutamente infinito, essa substância composta de infinitos atributos que ele define como Deus ou que podemos, por força da etimologia do termo utilizado (ente), compreender como sendo a natureza inteira.

Trabalharemos aqui com a noção de indivíduo em Spinoza, que traz como característica uma estrutura de mundo onde sua constituição se revela na importância da interdependência entre corpos, não apenas no processo de formação de vida desses corpos (tanto afetiva quanto mental), mas também na geração “de um corpo político e na relação de interdependência desse corpo com o seu próprio meio”¹. O indivíduo, portanto,

1 Silva, Daniel Santos. Espinosa: um pensamento da atualidade e da crítica à utopia política. *Cadernos Espinosanos* XXI, p. 163.

se configura numa união de corpos que, no encontro com outros indivíduos formados por outros corpos, estabelecerá uma “concorrência” causal, ou seja, uma disputa entre vários indivíduos que se afetarão reciprocamente, produzindo os efeitos aos quais suas causas estão relacionadas.

Modos da substância

Por definição, Spinoza estabelece: “Por substância compreendo aquilo que existe em si mesmo e que por si mesmo é concebido, isto é, aquilo cujo conceito não exige o conceito de outra coisa do qual deva ser formado.”² Segundo essa definição, podemos compreender que não há nada na existência que possa ser concebido fora da substância: ou a existência é formada pela própria substância e seus atributos (existência em si e por si) ou ela é formada a partir dos atributos da substância (existência em outro e por outro).

Há, assim, duas maneiras de ser e de existir: a da substância e seus atributos (existência em si e por si) e a dos efeitos imanentes à substância (existência em outro e por outro). A esta segunda maneira de existir, Spinoza dá o nome de *modos da substância*.³

Além da definição de substância, Spinoza também define as maneiras com as quais essa substância encontra as condições necessárias para expressar-se. Trata-se das definições de *atributo*, que é o que o intelecto percebe da determinação de uma propriedade essencial da substância, e de *modo*, que é a forma pela qual uma substância determina a sua existência em outra coisa. Estabelecidas essas condições, Spinoza fundamenta, então, a ontologia necessária para a

2 Spinoza, Benedictus de. *Ética*. Trad. Tomaz Tadeu. Primeira Parte, definição 3. Belo Horizonte: Autêntica, 2014, p. 13.

3 Chauí, Marilena. *Desejo, paixão e ação na ética de Espinosa*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011, p. 70.

instituição de uma substância única, absolutamente infinita, a partir da qual todas as outras coisas podem ser originadas. Essa substância foi definida por Spinoza como sendo Deus: “Por Deus compreendo um ente absolutamente infinito, isto é, uma substância que consiste de infinitos atributos, cada um dos quais exprime uma essência eterna e infinita.”⁴

O que nos interessa compreender a partir dessas definições, que podem estar relacionadas ao objeto de discussão proposto por este artigo, é que toda e qualquer ideia de singularidade, via pensamento de Spinoza, só será possível por intermédio desse ente absolutamente infinito.

Vimos que a substância spinoziana é uma potência infinita de existir e que se expressa em infinitos modos singulares de existência; cada modo singular é, pois, uma parte da potência divina, uma parte que é limitada e determinada a agir e a existir por algo exterior e que está em relação constante e *constituente* com as coisas exteriores a ela.⁵

De tudo o que foi dito até o momento, podemos concluir que a filosofia de Spinoza apresenta duas possibilidades para a existência: a da substância e seus atributos (existência em si concebidas e por si) e aquelas originadas a partir da imanência à substância (existência em outro e concebido por outro). Cabe agora investigar a qual desses modos de existência as coisas singulares poderão estar associadas. Para tanto, vejamos como Spinoza responde a essa pergunta:

Todos devem, certamente, admitir que sem Deus nada pode existir nem pode ser concebido. Com efeito, todos reconhecem que Deus é a única causa de todas as coisas, tanto da sua existência quanto da sua essência; isto é, Deus é causa das

4 Spinoza, op. cit., Primeira Parte, definição 6, p. 13

5 Silva, Daniel Santos. Indivíduo: um contraponto entre Espinosa e Leibniz. In: *Polymatheia, Revista de Filosofia*, vol. IV, n. 5, p. 50.

coisas não apenas sob o aspecto, como se costuma dizer, de seu vir a existir, mas também sob o aspecto de seu ser.⁶

Se “nada pode existir ou ser concebido sem Deus”, as coisas singulares terão de ser, necessariamente, um modo dessa substância divina. Como Spinoza entende por modo “as afecções de uma substância”, aquilo que existe em outra coisa que por ela é concebido, a forma existencial dos modos nunca será autônoma, mas sempre uma existência determinada por outra coisa. Sendo assim, podemos compreender que a existência modal será sempre uma forma finita de existir ou, como diz Spinoza, *finita em seu gênero*, pois um modo pode ser limitado por outra coisa que seja da mesma natureza. Portanto, a existência desse modo será sempre em ato e ele pode ser afetado por outra coisa singular, que, mesmo sendo a expressão de outra ideia, é igualmente um modo da substância divina, que, por sua vez, pode ser resultado dos afetos de uma terceira coisa singular. E assim procede até o infinito, pois a ideia de todas as coisas singulares existentes – e também daquelas que virão a existir – está contida na infinitude dessa substância absolutamente infinita e, conseqüentemente, terá como causa Deus. Daí podemos concluir que o único modo de existência possível às coisas singulares é o da imanência à substância divina.

A ideia de uma coisa singular existente em ato tem Deus como causa, não enquanto ele é infinito, mas enquanto é considerado como afetado de outra ideia de uma coisa singular existente em ato, ideia da qual Deus é também a causa, enquanto é afetado por uma terceira ideia, e assim até ao infinito.⁷

6 Spinoza, op. cit. Segunda Parte, proposição 10, escólio, p. 58.

7 Spinoza, op. cit., Segunda Parte, proposição 9, p. 57.

Diante de uma proposta filosófica com tamanha imanência, o que podemos apreender sobre um conceito de indivíduo? Do que foi sugerido até agora, podemos estabelecer a compreensão de que indivíduos seriam coisas singulares, que por imanência à substância, se tornam modos afetados diretamente por ela ou modos afetados por outras coisas singulares que são igualmente modos dessa mesma substância, podendo, assim, ocorrer que vários indivíduos constituam uma mesma coisa singular, desde que, em conjunto, sejam a causa de um mesmo efeito.

Por coisas singulares compreendo aquelas coisas que são finitas e que têm uma existência determinada. E se vários indivíduos contribuem para uma única ação, de maneira tal que sejam todos, em conjunto, a causa de um único efeito, considero-os todos, sob este aspecto, como uma única coisa singular.⁸

A substância, portanto, é o agente imanente produtor de infinitos atributos, formando uma infinita cadeia de indivíduos em diferentes modos, todos articulados entre si através de uma complexa e extensa estrutura dinâmica. É através da essência dos atributos – de que procedem as causas das essências e potências de todos os modos e suas ordenações, por meio de leis de causa e efeito – que se estabelecem todas as articulações desses modos. “Da necessidade da natureza divina devem se seguir infinitas coisas, de infinitas maneiras (isto é, tudo o que pode ser abrangido sob um intelecto divino).”⁹ Portanto, todas as coisas existentes deverão ser, necessariamente, efeitos das ações imanentes à substância. Logo, não há como existir contingência no mundo.

Porque a substância é a unidade imanente e ativa de seus infinitos atributos infinitos, ou seja, uma estrutura causal

8 Spinoza, op. cit. Segunda Parte, definição 7, p. 52.

9 Spinoza, op. cit. Primeira Parte, proposição 16, p. 26.

infinitamente complexa produtora de si mesma e de todas as coisas, sua ação se realiza diferentemente, pois cada um de seus atributos, numa ordem de realidade distinta das outras, produz efeitos próprios e exprime de maneira própria a ação comum do todo. Dos infinitos atributos infinitos que constituem a essência da substância, conhecemos dois: a extensão e o pensamento. A atividade do atributo extensão dá origem às leis da natureza física e aos corpos; a do atributo pensamento, às ideias e à sua ordem e concatenação. Assim, a ação dos atributos produz regiões diferenciadas de realidade, campos diferenciados de entes singulares, mas essas regiões ou campos exprimem sempre o mesmo ser ou a mesma substância. Em outras palavras, a unidade e a relação entre os entes produzidos pelos atributos são internas ao próprio ser ou à substância: o que um atributo realiza numa esfera de realidade é realizado de maneira diferente numa outra esfera por um outro atributo, e as atividades de ambos exprimem a mesma realidade sob perspectivas distintas porque são ações diferenciadas da *mesma* substância absolutamente complexa.¹⁰

Indivíduo: uma multiplicidade de corpos

Na filosofia de Spinoza, o indivíduo manifesta-se como sendo uma singularidade complexa, formado por uma imensa pluralidade e diversidade de corpos de variados gêneros que se relacionam entre si.

Quando corpos quaisquer, de grandeza igual ou diferente, são forçados, por outros corpos, a se justaporem, ou se, numa outra hipótese, eles se movem, seja com o mesmo grau, seja com graus diferentes de velocidade, de maneira a transmitirem seu movimento uns aos outros entre si, e que, juntos, compõem um só corpo ou indivíduo, que se distingue

¹⁰ Chauí, op. cit., p. 71.

dos outros por essa união de corpos.¹¹

A noção de indivíduo em Spinoza, portanto, deve ser compreendida como uma multiplicidade de corpos, multiplicidade essa que implica uma constante variação desses corpos e também uma variação constante da mente “que dele é uma ideia”. O indivíduo corresponde a uma “unidade” completamente estruturada, e não a um ser fragmentado, composto de várias partes. Trata-se de um ser singular, em que suas ações são articuladas em conjunto com outros seres, visando sempre à estabilização e ao equilíbrio. Inclusive, essa necessidade constante tem importância fundamental para a compreensão da essência e da capacidade de potência dos corpos.

O corpo, sistema dinâmico complexo de movimentos internos e externos, pressupõe e afirma a *intercorporeidade* como originária sob dois aspectos: de um lado, porque ele é, enquanto um ser singular, uma união de corpos; de outro, porque sua vida se realiza na coexistência com outros corpos externos. Não só o corpo está exposto à ação de todos os outros corpos exteriores que o rodeiam e dos quais precisa para conservar-se, regenerar-se e transformar-se, como ele próprio é necessário à conservação, regeneração e transformação de outros corpos. Um corpo humano é tanto mais forte, mais potente, mais apto à conservação, à regeneração e à transformação quanto mais ricas e complexas forem suas relações com outros corpos. Isto é, quanto mais amplo e complexo for o sistema das afecções corporais.¹²

O indivíduo, então, revela-se por completo a partir dessa *intercorporeidade*: corpos que se encontram com outros corpos, conservando-se, regenerando-se e transformando-se. Produzindo afetos, aumentando ou diminuindo suas potências

11 Spinoza, op. cit. Segunda Parte, proposição 13, axioma 2, definição, p. 64.

12 Chauí, op cit., p. 73.

e aumentando ou diminuindo suas extensões. Tudo se relaciona à medida que uma relação causal é estabelecida, e tudo é como necessariamente deve ser. O conceito de indivíduo por si só torna-se amplo, pois até dois corpos – ou mais – completamente distintos podem formar um único indivíduo, desde que ajam em conjunto na produção de uma mesma causa. Um indivíduo pode, ainda, ser compreendido ora como um indivíduo único, ora como parte de um indivíduo maior, ora como os dois ao mesmo tempo. Essa flexibilização do conceito de indivíduo, por exemplo, é fundamental para a compreensão da formação do corpo político.

Vulgarmente, poderia soar como absurdo afirmar que dois ou mais homens podem formar um só indivíduo, mas causalmente, a depender da estrutura conceitual trabalhada, isso é tão correto quanto afirmar que as partes do corpo humano em conjunto e em certa relação formam um indivíduo. Pois aí está: existe uma unidade funcional que caracteriza o indivíduo, principalmente para Spinoza: este não é a simples soma de suas partes, e sim uma relação determinada (o indivíduo é uma relação) entre suas partes, que, como vimos, pode ter suas partes trocadas sem que por isso se faça um outro indivíduo, ou seja, sem que a natureza que constitui seu ser seja alterada. A unidade que constitui um indivíduo é por si só um conjunto de indivíduos que são tomados como partes.¹³

De tudo o que foi abordado até agora, a que conclusões podemos chegar sobre o conceito de indivíduo em Spinoza? Podemos afirmar que o indivíduo – enquanto uma coisa existente – é um modo finito da substância. Podemos afirmar que – enquanto uma coisa singular, ou seja, modificações finitas dos atributos de pensamento e extensão – exprimem a natureza de Deus

13 Silva, Daniel Santos. Indivíduo: um contraponto entre Espinosa e Leibniz. In: *Polymatheia Revista de Filosofia*, vol. IV, n. 5, pp. 57-58.

de uma maneira certa e determinada. Também podemos afirmar que o indivíduo – a partir de um sistema dinâmico e complexo de intercorporeidade – é formado por uma união de corpos da mesma ou de diversas grandezas, modificando-se constantemente à medida que se relacionam entre si.

Porém, antes de finalizar este artigo, resta problematizar uma última questão. Certamente ficou claro que a substância existe em si e por si é concebida, aquilo cujo conceito não carece do conceito de outra coisa para ser formado. Mas, quanto ao indivíduo: se ele não pode ser a causa de si, se sua existência é gerada a partir da imanência à substância, o que exatamente determina sua formação e sua ação? Como compreender o indivíduo e a dinâmica de sua variação e de sua configuração de corpos? Apesar de ser por uma determinação causal, durante esse processo de variação de corpos, como compreender alguma autonomia na ação dos seres singulares? Assim como as definições na ontologia que estabelecem a existência, em que Spinoza define cada expressão da substância pela sua potência infinita, nas coisas singulares, toda a existência das coisas finitas pode ser compreendida a partir de uma única definição: “O esforço pelo qual cada coisa se esforça por perseverar em seu ser nada mais é do que a sua essência atual.”¹⁴ Assim, Spinoza determina que todos os seres singulares possuem uma essência *atual*, a que ele denominou *conatus*.

O *conatus* é a potência interna de autop perseveração na existência que toda essência singular ou todo ser singular possui porque é expressão da potência infinita da substância. Os humanos, como os demais seres singulares, são *conatus*, com a peculiaridade de que somente os humanos são conscientes de ser uma potência ou um esforço de perseveração na existência. O *conatus*, demonstra Spinoza

14 Spinoza, op. cit. Terceira Parte, proposição 7, p. 105.

na Parte III da *Ética*, é a essência atual do corpo e da mente. Mais do que isto. Sendo uma força interna para existir e conservar-se na existência, o *conatus* é uma força interna positiva ou afirmativa, intrinsecamente indestrutível, pois nenhum ser busca a autodestruição. O *conatus* possui, assim, uma duração ilimitada até que causas exteriores mais fortes e mais poderosas o destruam. Definindo corpo e mente como *conatus*, Spinoza os concebe essencialmente como vida, de maneira que, na definição da essência humana, não entra a morte. Esta é o que vem do exterior, jamais do interior.¹⁵

Os seres singulares, portanto, são *conatus*, e esta é a sua própria essência. Mesmo que essa essência seja uma expressão da potência infinita da substância, na dinâmica existencial formada pela intercorporeidade, ela torna-se a mais singular potência do processo de transformação do indivíduo spinoziano. A intensa movimentação de corpos presente na constituição desses indivíduos, portanto, deve ser compreendida como a própria variação da essência dos seres singulares que os compõem. O próprio esforço para permanecer na existência (*conatus*) é uma condição determinante para esse fim, pois como bem demonstra a citação acima, “nenhum ser busca a autodestruição”. Como um esforço que impulsiona os seres singulares a manter-se na existência, a essência humana, então, será sempre repleta de encontros de corpos com outros corpos, que igualmente esforçam-se para permanecer na existência. Porém, é preciso destacar um detalhe que é extremamente importante no enunciado de Spinoza: a referida essência da coisa singular, enquanto “tende a perseverar no seu ser”, é a essência atual. Ou seja, a essência não é permanente. Ela se modifica conforme as alterações da potência do *conatus*. Na prática, isso significa que a condição do ser humano, enquanto indivíduo singular, se modifica o tempo todo, conforme as

15 Chauri, op. cit., pp. 84-85.

alterações de seu *conatus*.

Portanto, nós nos modificamos o tempo todo. E, à medida que nos encontramos com outros seres singulares, nós os afetamos e somos igualmente afetados por eles, provocando, assim, uma imprevisível rede de reações em cadeia. Dessa forma, como nossa essência se torna mutável, nossa condição de existência será igualmente mutável. Daí se pode concluir que, na relação com o outro, nós seremos tantos indivíduos quanto assim determinar o nosso *conatus*. A nossa essência, então, será sempre produto de uma relação causal, e nada poderia ser diferente, pois tudo aquilo que alcançamos através do *conatus* só o conseguimos porque não poderia ser de outra maneira.

Henrique Lima da Silva / UECE

O poder da fortuna: o problema da servidão na EV de Spinoza

É inacreditável como o povo, desde que se sujeita, cai tão subitamente em tal e tão profundo esquecimento da liberdade, que não é possível despertá-lo para retomá-la, servindo tão livremente e com tanta vontade, que se pode dizer, ao vê-lo, que não perdeu a liberdade, mas ganhou a servidão.¹

Se a questão magna da ética filosófica é indagação acerca da liberdade não seria menos indigno questionarmos sobre o seu contrário, a servidão humana, pois a ética pressupõe a ação livre dos homens². Entretanto, antes do sujeito livre encontramos as causas da servidão como entraves para chegar à liberdade, que é, sobretudo, o projeto de toda ética filosófica. Sendo assim, tal proposta também é elucidada pelo filósofo holandês Benedictus de Spinoza (1632-1677), quando nos convida a conhecer tanto a nossa potência como a nossa impotência, de modo que conhecendo esses dois extremos podemos regular os afetos e saber o que a razão pode e não pode: “É preciso conhecer tanto a nossa impotência de nossa natureza quanto a sua potência...” (*EIV*, p. 17 esc. 1)³. Segundo o holandês, a servidão é o modo de ser do homem no

1 De La Boétie, Étienne. *Discurso sobre a servidão voluntária*. Trad. J. Cretella Jr. e Agnes Cretella, 2. ed. Textos Fundamentais; vol. 8. São Paulo: Revista dos Tribunais, 2009.

2 Cf. “[...], pois o ato moral exige a sua decisão livre e consciente, assumida por uma convicção interior e não por uma atitude exterior e impessoal”. Vasquez, Adolfo Sanchez. *Ética*. Trad. João Dell’Ana. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1969, p. 2.

3 Pela particularidade das citações das obras de Spinoza usaremos a sigla *E* para referirmos a *Ética*, *TP* para *Tratado político*, *TTP* para *Tratado teológico político*. Usaremos os algarismos romanos para as grandes divisões da *Ética* (as partes *EI*, *EII*, *EIII*...), também indicando a parte citada os algarismos arábicos, seguidos da letra correspondente. Definição (def.), axioma (ax.), proposição (P.), escólio, (esc.), demonstração (dem), corolário, (cor.), prefácio (Pref.), apêndice (Ap.). Por exemplo: E I P.1 esc. 2.

qual ele se encontra entregue à contingência da realidade, que podemos chamar filosoficamente de *fortuna*. Problema este que, segundo Marilena Chaui⁴, faz de Spinoza um clássico, “pois a questão clássica sempre foi: como distinguir o que está sob o nosso poder e o que está sob o poderio da Fortuna?”. Spinoza dividiu a *Ética* em cinco partes, após ter deduzido a essência de Deus: *EI (De Deo)*, a origem da mente; *EII (De natura et origine mentis)*; *EIII (De origine et natura affectuum)*, a origem e a força dos afetos. Temos, então, nas partes *EIV (De servitute humana seu deaffectuum viribus)* e *EV (De potentia intellectus seu de libertate humana)* as questões que são propriamente do campo da ética: a servidão humana e a suprema liberdade.

Sendo assim, temos no prefácio da *EIV* o conceito de servidão como a impotência humana de regular (*moderandis*) e refrear (*coercendis*) a força dos afetos (*affectuum viribus*). De modo que o homem estando sujeitado (*abnoxius*)⁵, não se encontra em jurisdição de si mesmo (*sui iuris*), passando a estar sob o poder do acaso (*fortuna poteste*), estando assim sujeitado a ponto de ser forçado, mesmo vendo o melhor para si, a fazer o pior. Por conseguinte, Spinoza pretende explicar na *EIV* a causa da servidão e demonstrar o que os afetos têm de bom e ruim.

Aqui o latim nos proporciona uma precisão maior sobre esses novos termos utilizados por Spinoza que, segundo Marilena Chaui⁶, são definições⁷ “rigorosamente e primorosamente jurídicas”, pois a questão da servidão em Spinoza se desdobra nos campos jurídico, ético e afetivo. Ainda segundo Chaui, lembrando um preceito spinoziano, para sabermos o que quer

4 Chaui, Marilena. *Ser parte e ter parte: servidão e liberdade na Ética IV*. Disponível em: <www.Revista.usp.br/discurso/article/download/>. Acesso em: 13 mar. 2014.

5

6

7 Outro aspecto importante que podemos ressaltar aqui sobre essa definição de servidão é que ela se encontra no prefácio e não nas sequências de definições que se iniciam em cada parte da *Ética*. Sendo assim, podemos ressaltar que tal definição não pertence ao campo ontológico do rigor geométrico, mas, como Chaui explica, ao campo nominal.

dizer uma palavra temos de ir à sua primeira significação (*prima significatio*)⁸. E a primeira significação da servidão é jurídica⁹.

1.1 O modo de ser da servidão

Na *EII* e na *EIII* temos como resultado que o homem é um ser finito, modificação dos atributos pensamento e extensão da substância, que sua essência não pertencem à sua existência, pois somente a substância existe necessariamente. De modo que temos as consequências da finitude: a contingência (no plano da realidade), ideias inadequadas (no plano do conhecimento), causa inadequada (nas ações), as paixões na vida ético-psíquica.

Por conseguinte, na *EIV*, a finitude humana é levada às últimas consequências, de modo que a servidão não é um estado qualquer: é a parte separada do todo pela potência da fortuna implicando um modo de ser e existir. Os preconceitos que, de certa maneira, foram criticados na *EI* (a contingência, o finalismo e a imaginação) agora são retomados no plano do modo finito homem, isto é, compreendendo como variação de seu *conatus* a partir da relação psicofísica corpo/mente, podendo aumentar ou diminuir sua potência de agir, sendo arrastado assim pela fortuna, vendo o melhor, mas forçado a fazer o pior. Ora, como nos deteremos sobre a servidão, o *conatus* será quase sempre determinado por outras potências.

Num primeiro instante, a *EIV* mostra-se como uma espécie de rompimento de forma abrupta com todas as teses levantadas na *EI*, onde tudo ocorria segundo as leis necessárias de Deus. De modo que todas as coisas eram expressões necessárias das determinações da própria substância, não havendo espaço para a contingência. Sendo assim, como é possível concebermos

8 Spinoza, Benedictus de. *Obras completas I*. Trad. J. Guinsburg, N. Cunha. Org. R. Romano. São Paulo: Perspectiva, 2014, p. 279.

9 *Ibid.*, p. 72.

a fortuna em um sistema da necessidade absoluta? Segundo Chauí, “metafisicamente a Fortuna é impossível, eticamente, porém é inarredável” – trata-se de confrontarmos na filosofia de Spinoza esses dois princípios imprescindíveis para compreendermos o problema da servidão, pois é justamente a falta de realidade metafísica e a plena realidade ética da fortuna que servirá como fio condutor na *EIV*¹⁰.

1.2 Os que combatem pela servidão

Há uma outra característica da servidão bem ressaltada por Spinoza em seus textos, como é assinalado no prefácio do *TTP* e reafirmado no apêndice da *EI*: o fato de que os homens ignorantes das causas “combatem pela servidão como se fosse pela salvação” (e, por que não dizer?,: combatem pela servidão como se fosse pela liberdade), estado podemos ao qual chamar de um dos resultados da superstição, uma espécie de servidão. Ela é compreendida como ilusão do livre-arbítrio, pois, segundo Spinoza, a liberdade de escolher só é possível quando o homem não tem consciência das causas que o determinam.

Sob o escrutínio da razão, no apêndice da *EI*, Spinoza passará ao exame dos preconceitos e que todos eles dependem de um único, “que os homens pressupõem que todas as coisas naturais agem, tal como eles próprios, em função de um fim”. De modo que passa a achar que até mesmo Deus age conforme um fim, pois pelo ouvir dizer os homens pensam que Deus fez todas as coisas em função deles e que também esse mesmo Deus os fez para que lhes prestassem culto.

Spinoza tem o intuito de explicar por que os homens estão naturalmente propensos a esse estado, pois desconsideram as causas que os determinam a apetecer esta ou aquela coisa, e é essa uma das formas que caracterizam a servidão, o estado

10 . Ibid., p. 65.

inconsciente das causas¹¹, em outras palavras: os homens desejam, mas desconhecem as causas que os determinam a desejar esta ou aquela coisa, de modo que a sua ação tem como finalidade a realização de seu desejo, no entanto, pela falta de conhecimento das causas passa a ser algo estranho ao próprio agente da ação, sendo uma causa inadequada.

1.3 Fortuna *poteste*

É comum nos depararmos, na literatura sobre Spinoza, tanto em seus críticos como em seus especialistas, com a questão manifesta do fatalismo ou do homem incapaz de liberdade em seu sistema. Esse problema, o próprio autor já havia criticado ao expor a diferença entre as imagens da necessidade e da liberdade e suas ideias verdadeiras, ou seja, quando é demonstrado que essa questão existe somente no plano imagético teológico, sendo identificados: necessidade e onipotência, no caso de Deus, e, no homem, liberdade e vontade¹². Grande parte dessas divergências teóricas acerca desse problema resulta, sobretudo, segundo Chauí, na concentração dos estudiosos “no falso problema da necessidade”, enquanto a questão encontra-se em seu contrário: na relação do homem entre liberdade e fortuna. Assim, a servidão encontra-se nessa linha tênue da liberdade e fortuna, da contingência e necessidade.

O problema também já foi elucidado por Munar¹³, conforme

11 Segundo Gilles Deleuze, esse estado da inconsciência é uma das teses práticas, incluído na tríplice denúncia da filosofia spinoziana: “da ‘inconsciência’, dos ‘valores’ e das ‘paixões’”, e que fizeram da filosofia de Spinoza objeto de escândalo. Cf. Deleuze, Gilles. *Espinosa: uma filosofia prática*. Trad. Daniel Lins e Fabien Pascal Lins. São Paulo: Escuta, 2002, p. 23.

12 Ibid., p. 64.

13 Beltrán, Miquel. *Affectus y Servitudo en la Ethica de Spinoza*. *UIB*, n. 9. Taula: 1988, p. 75.

as seguintes proposições da Ética: “[...] se segue que o homem está sempre, necessariamente, submetido às paixões” (*passionibus esse semper abnoxium*) (EIV P.4 cor.). E ainda: “Nada do que uma ideia falsa tem de positivo é suprimido pela presença do verdadeiro, enquanto verdadeiro” (EIV P. 1). E como a realização da ação humana é dada mediante os afetos (lógica dos afetos), a ação humana é compreendida no campo afetivo nos encontros dos indivíduos. E esses afetos são tão necessários à natureza humana como as próprias intempéries da natureza: portanto, não há como evitá-los. Por essa razão, ao criticar a tradição moral Spinoza diz que, ao formularem uma moral, escreveram uma sátira, em vez de uma ética, posto que construíram uma ideia de homem que não se encontrava em nenhum lugar (TP, cap. I, § 1).

Com efeito, sendo a servidão humana a submissão do homem pela fortuna, vendo o melhor, mas forçado a fazer o pior, ele é dominado pelas forças dos afetos (*afectuum viribus*), de modo que nem o conhecimento verdadeiro pode possibilitar a liberdade, e o livre-arbítrio, por seu turno, constitui uma das ilusões da imaginação. Com isso, como superar, na filosofia de Spinoza, a condição de servidão? Ou seja, em uma linguagem spinoziana, como os indivíduos podem passar do estado *abnoxius* ao *sui iuris*, isto é, tendo em vista a condição necessária da natureza de seu sistema ontológico como um todo, no qual o homem é superado por potências maiores de outras coisas singulares?

Segundo o sistema de Spinoza, logo na *EI* def. 7 temos que a definição da coisa livre como sendo “aquilo que existe exclusivamente pela necessidade de sua natureza e que por si só é determinado agir” (a substância ou Deus) e, por outro lado, “diz-se necessário, ou melhor, coagido, aquela coisa que é determinada por outra a existir e a operar de maneira definida e determinada” (os modos finitos). Essa dupla definição – o

da coisa livre e da coisa coagida – acentua duas condições de existência: uma da substância e outra de seus modos. No entanto, com relação ao homem, que é expressão finita de dois dos atributos de Deus, no caso mente e corpo há um caráter diferente sobre a forma de como concebemos essa determinação.

1.4 O exercício da potência singular

Por conseguinte, no final do prefácio da *EIV*, após ter criticado o finalismo, a noção de bem e mal, e de perfeito e imperfeito – pois são somente noções que usamos para comparar as coisas entre si, Spinoza propõe algo que aparentemente parece ser paradoxal: a de construir a figura de um homem que seja visto como modelo da natureza humana (*naturae humanae exemplar*) – “devemos ainda conservar esses vocábulos”. No entanto, Spinoza não se distancia de sua crítica às formas (*escopum*) ou modelos, pois mesmo que retome esse modelo ele estabelece a potência como categoria para se alcançar essa perfeição, pois agora as noções de bem e mal, perfeição e imperfeição serão compreendidas como realização da potência, em vista desse modelo de natureza humana proposto por Spinoza. E não como previa a moral tradicional, uma educação em detrimento dos afetos, a domesticação dos afetos. Contudo, como já citamos a coisa livre, podemos inferir que, a rigor, somente a substância é livre, e com relação às outras coisas singulares, os modos são determinados e coagidos, mas com relação ao homem há somente graus de liberdades, perfeição e imperfeição, aumento ou diminuição de agir, de modo que não temos, por assim dizer, uma completude do homem na realização de sua liberdade, e sim, segundo André dos Santos Campos¹⁴,

14 Campos, André dos Santos. O significado de *sui iuris* na filosofia de Spinoza. *Cadernos Espinosanos/ Estudos sobre o século XVII*. São Paulo: Departamento de Filosofia FFLCH-USP, n. XXII, 2010, p. 75.

graus de liberdade e servidão, variação da potência de agir.

Conclusão

Nosso intuito neste trabalho foi de demonstrar a problemática da servidão humana no spinozismo para ressaltar, dentre outras questões, a sua importância na compreensão do pensamento ético de Spinoza. Spinoza, ao tratar da questão da servidão humana, analisa tal tema em sua amplitude, expondo as várias formas de servidão, desde sua primeira forma jurídica, passando do campo psíquico até chegar à sua completude no campo da ética. A servidão humana põe-se como uma das primeiras questões da ética, pois sendo a liberdade o projeto de toda ética filosófica não podemos falar primeiro da liberdade sem antes superarmos a questão da servidão, pois a ética pressupõe a ação livre dos homens. E esta também é a proposta de Spinoza. O tratamento que ele dá aos afetos é inovador. Para não cair no moralismo, Spinoza diz que tratará os afetos como se fosse uma questão de linhas e superfícies de corpos. Essa postura se funda na seguinte posição: “Nada se produz na natureza que se possa atribuir a um defeito próprio dela.”

A transcrição da servidão humana demonstra que a servidão é também a perda do direito (*ius*) do indivíduo. Sendo assim, essa perda do direito envolve a vontade, a liberdade, a propriedade (*dominium*) e a fama. Spinoza não faz um julgamento moral sobre a servidão, mas uma descrição de alguém que perdeu o controle sobre si e de seu mundo. Em termos metafísicos spinozianos, a servidão é traduzida por inadequação do *conatus*, em outras palavras: é quanto o homem é causa inadequada de suas ações e tem ideias inadequadas na sua vida psíquica. Os conceitos de causa adequada e causa inadequada são retomados por Spinoza no campo ético das ações dos indivíduos. É entendido como

causa inadequada quando o efeito dessa determinada causa não é compreendido por ela mesma, do contrário a causa adequada é quando podemos deduzir o efeito da própria causa. A passividade pode ser chamada de causa inadequada. Sendo assim, a servidão é quando o homem é levado a fazer algo contra a sua determinação, ou seja, o efeito de sua ação não pode ser deduzido por sua própria ação e, assim, de uma outra coisa externa a ele. No entanto, indagamos: como podemos ser causa adequada mediante a força dos afetos? Em outras palavras, como podemos passar da passividade de nossas ações para uma ação ativa? Spinoza expõe o que os afetos têm de bom e de ruim, pois um afeto só pode ser superado por outro afeto mais potente e mais forte; portanto, será somente mediante outro afeto que poderemos passar a uma ação ativa. Spinoza elabora as diferentes formas pelas quais podemos nos relacionar com os afetos, sendo eles ora mais potentes, ora menos potentes. Assim, temos que um afeto será mais potente se imaginarmos que sua causa está no presente, em vez de no futuro. Será mais potente também se imaginarmos que seu objeto está no futuro próximo ou no passado próximo, em vez de distante, “mais potente se imaginarmos que é livre e não necessário”, e ainda será mais potente se sua causa for necessária em vez de possível. Com efeito, um afeto será mais ou menos potente de acordo com a forma como representamos sua causa ou seu objeto. Com isso, Spinoza demonstra as formas como podemos conceber os afetos em nossa natureza sem extirpá-los.

A rigor podemos dizer que somente Deus é livre, pois conforme a *EI* Def. 7 é livre aquilo que age conforme a necessidade de sua própria natureza; por outro lado, o homem enquanto modo finito está determinado a agir de maneira definida e determinada. No entanto, o homem pode aumentar a sua potência de agir, isto é, dependendo da forma como ele

concebe os afetos e agindo conforme a sua virtude, conhecendo as causas que o determinam, assim agindo adequadamente e não sendo levado pelo poder da fortuna. Sendo assim, podemos dizer que, mesmo levando em conta o poder da fortuna, o homem pode alcançar graus de liberdade ou graus de *sui iuris*. Como ressalta Campos, não há uma liberdade absoluta contrastando com a liberdade finita do homem, mas a liberdade absoluta se autoproduzindo de infinitas maneiras e graus.

Portanto, partindo dos pressupostos aqui levantados podemos concluir que, ao indagar sobre a ética, é indispensável, primeiramente, analisar aquilo que determina a ausência de liberdade, ou seja, as causas da servidão humana. Somente a partir da liberdade dos homens é que podemos pensar uma ética filosófica propriamente dita. Nesse sentido, Spinoza, dentre outros pensadores, é um autor por excelência, pois a essa questão reservou grande parte de sua obra, compreendida a *EIV*. E sobre ela Spinoza tratou de maneira ímpar as suas várias formas para, em seguida, demonstrar a suprema liberdade do homem. Acima do problema da servidão mostra-se como peça-chave para se compreender a suprema liberdade do homem. De maneira que a leitura desse filósofo torna-se imprescindível, não só para aqueles amantes da filosofia, mas para qualquer um que pretenda investigar as grandes questões éticas na sociedade e sobretudo as causas que levam à servidão humana.

Jéssica Nunes Chaves / UECE

A criação do conceito de ideia em Hume e Spinoza

Na presente comunicação, desenvolveu-se uma pesquisa sobre o surgimento da ideia, que se apresentou como uma problemática à fenomenologia de Hume e Spinoza. Este trabalho tem o objetivo de explicar como uma ideia surgiu do mundo material se o mundo material não tem uma dimensão simbólica.

O objeto de estudo dessas duas formas de compreensão sobre o surgimento da ideia foram os livros *Ética*, do filósofo holandês Baruch de Spinoza, e *Investigação acerca do entendimento humano*, do filósofo inglês David Hume. Através da pesquisa, percebo que a fenomenologia de David Hume foi puramente metodológica, onde o objeto ciência se revela acessível à observação e à experiência. Contudo, com Baruch de Spinoza a fenomenologia se revelou a partir de que toda ideia seja ideia de uma coisa, a sua existência enquanto ideia não pode estar em seu objeto. Por conseguinte, nós não temos nenhuma ideia de objeto exterior senão aquele que é mediado pela nossa experiência. Nunca podemos considerá-lo especificamente diferente do modo como o percebemos. Portanto, isso é decorrência de que a ideia é relativa à existência ou o ser de um objeto é o mesmo que a ideia do próprio objeto. Nós não podemos conceber nenhuma impressão externa à ideia que temos.

Concluo que há certa semelhança entre as ponderações tratadas por esses dois filósofos, analogia que nos permite perceber que entre Hume e Spinoza há mais afinidades do que oposições absolutas.

O filósofo David Hume (1711-1776) nasceu em Edimburgo, Escócia. Desde cedo gostou dos clássicos e adquiriu sólida formação cultural. Manifestou gosto pela filosofia e foi criticado pelos familiares, pois queriam que ele estudasse advocacia. Leu Cícero, Virgílio e Horácio. Desde os quinze anos tinha ideias para o que se tornaria seu livro mais famoso, o *Tratado da natureza humana*, que daria origem mais tarde à *Investigação sobre o entendimento humano*. Hume é um empirista, e tira de Locke o sentido das representações. As representações são póstumadas às sensações. As impressões são sensações. Mais tarde, através da representação, o sujeito forma a ideia. A ideia é uma cópia da impressão.

Baruch Spinoza nasceu em Amsterdã em 1632, recebeu uma educação hebraica na academia israelita de Amsterdã, com base especialmente nas *Sagradas Escrituras*. Depois de manifestar o seu racionalismo, foi excomungado pela sinagoga, em 1656. Sua filosofia é considerada uma evidente resposta ao dualismo da filosofia de Descartes, pela qual dizia fazer o mundo impossível de ser entendido. Spinoza recomenda que façamos uma cuidadosa distinção entre as várias formas de conhecimento e confiemos apenas nas melhores.

Como uma ideia surgiu do mundo material se o mundo material não tem uma dimensão simbólica? O pensamento tem uma dimensão própria que só pode ser explicada nos seus próprios termos. Portanto, não se pode ter uma ideia apoiando-se numa suposta realidade anterior. Atributos autônomos da realidade, pensamento e extensão são termos utilizados por Spinoza para designar mente e corpo, respectivamente; são dimensões que têm uma mesma potência e importância em relação à outra. Não existe relação causal, ou seja, um corpo não dá origem a uma ideia, como também não existe relação

conceitual, isto é, um corpo não é concebido por uma ideia nem uma ideia por um corpo. Hume e Spinoza concordam que as ideias não podem ser reduzidas à matéria.

Os conceitos de Hume e Spinoza

Spinoza afirma que toda ideia seja ideia de uma coisa. As ideias em si mesmas não são representações de coisas exteriores. As ideias em si mesmas são modos do atributo pensamento e somente podem ser por ele concebidas. Então, as ideias são explicadas somente pela infinita potência da natureza enquanto “coisa pensante”.

Pois quando dizemos que uma ideia se segue, na mente humana, de ideias que nela são adequadas não dizemos senão que existe, no próprio intelecto divino, uma ideia da qual Deus é a causa, não enquanto é infinito, nem enquanto é afetado das ideias de muitas coisas singulares, mas enquanto constitui unicamente a essência da mente humana.¹

Já Hume trata a origem das ideias afirmando que nada jamais se apresenta à mente senão percepções. Daí não nos ser dado conceber nada senão ideias e impressões. Ou seja, o *status* cognitivo das impressões não pode ser explicado por processos não cognitivos.

[...] embora nosso pensamento pareça possuir esta liberdade ilimitada, verificaremos, através de um exame mais minucioso, que ele está realmente confinado dentro de limites muito reduzidos e que todo poder criador do espírito não ultrapassa a faculdade de combinar, de transpor, aumentar ou de diminuir os materiais que nos foram fornecidos pelos sentidos e pela experiência. [...] todas as nossas ideias ou

1 Spinoza, B. Ética II. Proposição 40, Demonstração, p. 131.

percepções mais fracas são cópias de nossas impressões ou percepções mais vivas.²

Não temos nenhuma ideia de objeto exterior senão aquele que é mediado pela nossa experiência. Nunca podemos considerá-lo especificamente diferente do modo como o percebemos. Portanto, isso é decorrência de que a ideia relativa à existência ou ao ser de um objeto é o mesmo que a ideia do próprio objeto. Nós não podemos conceber nenhuma impressão externa à ideia que temos. Então, eu não tenho como pensar numa coisa sem, de alguma forma, ter tido algum contato com essa coisa. Sempre irei perceber se é uma ideia ou uma impressão, pois como já foi dito a ideia é só uma cópia da impressão, em Hume.

Tudo o que concebemos, concebemos como existente. Hume rejeita qualquer pretensão de ultrapassar a experiência pela ideia. Hume afirma ainda que as ideias que concebemos são expressão do modo como percebemos nosso próprio corpo e aquilo que nele ocorre como resultado da ação de corpos exteriores inseparáveis de nossas experiências. Nada se compara com a vivência, ou seja, o que você está vivendo agora. A lembrança vem a partir da experiência, mas não se compara com a vivência. Spinoza, em contrapartida, diz que toda ideia é verdadeiramente uma ideia e que não há nada de positivo numa ideia pelo que podemos afirmá-la falsa.

Na seção II da *Investigação acerca do entendimento humano*, Hume chega à conclusão de que nosso pensamento é limitado. Somos escravos de nossas impressões. Portanto, nossos pensamentos são influenciados, sempre, pelas impressões. Para provar essa teoria, Hume argumenta sobre a ideia de Deus, dizendo que foi criada por nós, a partir de nossas percepções, ou seja, passamos nossas percepções para Deus. Portanto, Deus não é uma ideia inata.

2 Hume, David. *Investigação acerca do entendimento humano*. Seção II, p. 70.

A ideia de Deus, significando o Ser infinitamente inteligente, sábio e bom, nasce da reflexão sobre as operações de nosso próprio espírito, quando aumentamos indefinidamente as qualidades de bondade e de sabedoria.³⁴

Por meio do que foi relatado nas páginas anteriores, concluo que através do pensamento de Hume as ideias são intuitivas. As relações das ideias são imutáveis. Já as relações de fato são contingentes, fenômenos e objetos, portanto parte da experiência contingente. Relações de fato estão sempre relacionadas com a causa e o efeito, que é a experiência. “Nós pensamos que pensamos o que queremos, e não é. Nós pensamos o que nós percebemos.”

Spinoza diz que uma ideia verdadeira deve estar em concordância com o seu ideado, que é uma causa de conformidade. Na *Ética*, parte I, proposição 12, Spinoza explica que tudo aquilo que acontece no objeto da ideia que constitui a mente humana deve ser percebido pela própria mente humana, isto é, a ideia de algo que acontece nesse objeto existirá necessariamente na mente; portanto, se o objeto da ideia que constitui a mente humana é um corpo, nada poderá acontecer nesse corpo que a mente não possa perceber.

3 Ibid.

SPINOZA Y NOSOTROS SPINOZA Y NOS
SPINOZA ET NOUS SPINOZA ET NOUS S
SPINOZA E NOI SPINOZA E NOI SPINOZA
SPINOZA EN ONS SPINOZA EN ONS SPI
SPINOZA AND US SPINOZA AND US SPI
SPINOZA UND WIR SPINOZA UND WIR S
SPINOZA Y NOSOTROS SPINOZA Y NOS
SPINOZA ET NOUS SPINOZA ET NOUS S
SPINOZA E NOI SPINOZA E NOI SPINOZA
SPINOZA EN ONS SPINOZA EN ONS SPI
SPINOZA AND US SPINOZA AND US SPI
SPINOZA UND WIR SPINOZA UND WIR S
SPINOZA Y NOSOTROS SPINOZA Y NOS
SPINOZA ET NOUS SPINOZA ET NOUS S
SPINOZA E NOI SPINOZA E NOI SPINOZA
SPINOZA EN ONS SPINOZA EN ONS SPI
SPINOZA AND US SPINOZA AND US SPI

OTROS

PINOZA ET NOUS

A E NOI

NOZA EN ONS

NOZA AND US

SPINOZA UND WIR

OTROS

PINOZA ET NOUS

A E NOI

NOZA EN ONS

NOZA AND US

SPINOZA UND WIR

OTROS

PINOZA ET NOUS

A E NOI

NOZA EN ONS

NOZA AND US

Donati Canina Caleri / UFF

O corpo: uma política contemporânea

O corpo humano, para Spinoza, é constituído pelos atributos extensão e pensamento da natureza. Um modo singular, entre uma multiplicidade infinita e não hierárquica de maneiras de se expressar. É composto de vários e diferentes corpos, todos enredados em uma unidade totalizante, que é a sua forma individual. É, como tudo, o prolongamento e a forma como a natureza se expressa.

Spinoza afirma o corpo e a mente como uma só e mesma coisa¹.

O atributo extensão tem maior concentração de corpos, o que lhe confere mais densidade e visibilidade. Produz e se modifica por meio dos encontros realizados na duração. O atributo pensamento se compõe de corpos menos densos e visíveis, e se produz por meio do encadeamento de ideias².

Os corpos estão orientados por uma relação constante de movimento e repouso que produzirá novas combinações, a cada momento.

A cada encontro realizado, os corpos que compõem o atributo extensão se modificam e se expressam por meio de uma linguagem própria, o mesmo ocorrendo com aqueles que compõem o atributo pensamento. O que se apresenta em duas vias é a expressão da modulação. O atributo extensão não rebate a sua modificação no atributo pensamento, assim

1 “Que a mente e o corpo são uma só e mesma coisa, a qual é concebida ora sob o atributo do pensamento, ora sob o da extensão. Disso resulta que a ordem e a concatenação das coisas é uma só, quer se conceba a natureza sob um daqueles atributos, quer sob o outro e, conseqüentemente, que a ordem das ações e das paixões de nosso corpo é simultânea, em natureza, à ordem das ações e das paixões da mente” (*E. III, 2 escólio*).

2 “Disso se segue, em primeiro lugar, que a mente humana percebe, juntamente com a natureza de seu corpo, a natureza de muitos outros corpos. Segue-se, em segundo lugar, que as ideias que temos dos corpos exteriores indicam mais o estado do nosso corpo do que a natureza dos corpos exteriores, o que expliquei, com muitos detalhes, no apêndice da primeira parte” (*E. II, 16, corolários 1 e 2*).

como o atributo pensamento não rebate a sua modificação no atributo extensão. É um só e mesmo tempo de modificação experimentado nos encontros. Nessa perspectiva, afirma-se a inseparabilidade e a indemarcabilidade entre os corpos que compõem a unidade.

Com relação ao atributo extensão, traremos aqui as contribuições de Matheron, principalmente do texto *L'Individu et communauté* (1988), onde ele avança com a ideia de corpo³ apresentada por Spinoza, reforçando o entendimento deste como o campo privilegiado da experiência.

Matheron desenvolverá a ideia de que os corpos humanos se constituem de uma combinação de partes duras, moles e fluidas⁴. Além disso, afirma também o seu ritmo funcional de movimento e repouso, o seu grau de composição, o potencial de integração, de regeneração e o *conatus*, como veremos.

Os corpos mais duros, segundo Matheron, tendem a desenvolver menos movimento e mais repouso, pois são compostos de maior concentração de corpos. Os corpos fluidos, ao contrário, são mais suscetíveis ao movimento, pois os seus componentes são mais dispersos. Os corpos moles variam em maior equilíbrio entre movimento e repouso.

Seguindo ainda Matheron, esses corpos irão, em um conjunto dinâmico, buscar o que ele veio a chamar de nível ótimo de atualização⁵, que vem a ser a sua expressão produtiva mais plena.

Estamos sempre na perspectiva de perfeições singulares, mas podemos estar com mais ou menos perfeição, mais ou

3 A questão é verdadeiramente delicada, pois Spinoza jamais precisou o que ele entendia por quantidade de repouso. Mas nós sabemos, de uma parte, que a quantidade de movimento é igual a *mv*. Nós sabemos, de outra parte, que toda velocidade, o tanto que ela é ao mesmo tempo lentidão, implica uma participação simultânea no movimento e no repouso: “Mais os corpos se movem lentamente, mais eles participam do repouso” (*Principia*, II, pro; p. 22, corolário 1), mais eles se movem rápido, mais eles participam do movimento (Matheron, 1988, p. 40).

4 “O que nos dá uma infinidade de indivíduos que nós podemos repartir grosseiramente em três classes: corpos duros, se o repouso lhes importa mais que o movimento, corpos fluidos, se o movimento lhes importa mais sobre o repouso, e corpos moles, entre os dois” (ibid., p. 52).

5 “Mas existe, por cada essência singular, um nível de atualização ótimo [...] Esse nível ótimo é o qual todas as coisas se igualam e o indivíduo tende a funcionar” (Matheron, 1988, p. 49).

menos ativos, mais ou menos potentes.

O grau de composição variável do corpo será determinado também pela forma de organização de corpos complexos (duros, fluidos e moles) quando estes entram na duração. Seria uma combinação estrutural própria e sempre diferenciada, ao longo de uma existência. Poderíamos chamar, simplificando a questão, de aspectos constitucionais que contribuem na organização do corpo singular.

Como sabemos que esses corpos estão constantemente em relação dinâmica e variável de movimento e repouso, devido aos encontros que realizam, interna e externamente, eles estão constantemente produzindo e experimentando novos arranjos.

O potencial de integração vem a ser a dinâmica pela qual o corpo elabora o material proveniente dos encontros, tornando-o conhecido, ou seja, como esse corpo assimila e transforma esse encontro em potência, como ele integra a intensidade potencial dos corpos ao seu corpo.

Na ideia de integração, o corpo tem o potencial de ajustar, dentro de certos limites, os códigos dos corpos externos que participam do encontro e integrá-los ao seu corpo, fazendo-os combinar e aumentando assim a sua potência.

O potencial de regeneração é a capacidade do corpo de se fortalecer, na medida em que recupera e reprocessa fluxos residuais do seu próprio desgaste produtivo, resultante dos encontros com corpos externos e internos. Essa aptidão corporal reaproveita esses fluxos canalizando-os para aumentar o seu grau de potência.

E, por fim, outro importante aspecto constitutivo do corpo é o *conatus*, que vem a ser o próprio desejo do corpo de perseverar conectado à Substância Única, que é o mesmo de durar na existência. O *conatus* é próprio da natureza, assim como participa da unidade corpo/mente, podendo ser pensado como a chave para entender a relação de inseparabilidade

entre o finito e o infinito. É aquilo que existe em cada parte do corpo, vitalizando-as e tornando-as inteligentes. Na ideia de um corpo composto de muitos corpos, se cada corpo está atravessado pelo *conatus*, logo, todos os corpos, e mais, todo o corpo é inteligente, nas suas mínimas partes.

Poderíamos avançar com essa questão para dizer então que o *conatus* é o que possibilita ao corpo experimentar o conhecimento intuitivo⁶, que é a forma como a natureza conhece. O *conatus* tem então, no campo da extensão, o potencial de organizar, conectar e manter unidos os corpos que habitam o mesmo indivíduo. E, no campo intensivo do pensamento, ser a expressão do conhecimento intuitivo. Como força desejanste, tem a função de orientar o corpo naquilo que ele necessita e refutar o que o prejudica. O desejo, para Spinoza, é o desejo de mais perfeição, de potência de vida. O desejo é próprio da unidade corpo/mente, independentemente de falta. É sempre afirmativo, pois que é do próprio corpo desejar manter-se na duração, vinculado à Substância Única.

O *conatus* de cada coisa pode ser compreendido também como o prolongamento, na duração, da sua existência eterna.

Segundo Matheron, é o grau ou a expressão de participação do indivíduo no divino, conhecido por meio da expressão *Deus quatenus*⁷, Deus que habita todos os modos.

A partir desse conjunto, que considera o potencial de combinação constitucional dos corpos duros, moles e fluidos, o potencial de integração, de regeneração e o *conatus*, assim como os encontros realizados com os corpos internos e externos, teremos, até onde nos é dado conhecer, a essência de cada corpo, que é o seu grau de potência, dinâmico e

6 “Aqueles elementos que são comuns a todas as coisas, e que existem igualmente na parte e no todo, não podem ser concebidos senão adequadamente” (*E*. II, prop. 38).

7 “Deus sendo a causa imanente de todas as coisas, cada indivíduo é um *Deus quatenus*: a força divina, graças a qual nós existimos e agimos, é então a nossa própria força, ajuda e orienta todos os outros modos finitos que nos determinam cada vez mais de perto. E essa força, nós sabemos, se confunde com o nosso *conatus*” (Matheron, 1988, p. 291).

singular. Esses aspectos podem ser pensados também para compreendermos como se produzem as diferenças nos corpos.

Quando Spinoza diz que não há nenhuma afecção da qual não possamos formar uma ideia clara e distinta, essa afirmação nos leva a pensar, uma vez mais, no desafio de conhecer os corpos complexos externos, a dinâmica dos corpos complexos que nos compõem e produzir encontros que aumentem a potência de agir⁸. Esse é essencialmente o desafio ético. Pensar e experimentar encontros de corpos complexos com outros corpos⁹ complexos. Pensar e experimentar como os corpos imprimem seus códigos nos outros corpos. Pensar e experimentar esse nível ótimo de atualização do qual nos fala Matheron. Nesse sentido, os encontros com os corpos que compõem os alimentos, corpos relacionados ao local de moradia, do ambiente profissional, corpos que emanam das cidades, da política e de uma infinidade de encontros que são realizados cotidianamente, imprimem modificações que abrem a possibilidade do corpo conhecer e que, como vimos, pode aumentar ou diminuir o seu nível de atualização potencial¹⁰. A cada encontro, uma nova expressão da potência pode emergir trazendo à tona modulações distintas de estar nos verbos da vida.

Assim, em tese, o corpo que mais conhece, mais se aproximaria do modelo de corpo da natureza proposto por

8 “O sábio, ele mesmo se esforçará de conservar o seu corpo por uma duração a mais longa possível” (Matheron, 1988, p. 605).

9 “Os indivíduos que compõem o corpo humano e, conseqüentemente, o próprio corpo humano são afetados pelos corpos exteriores de muitas maneiras. Quando uma parte fluida do corpo humano é determinada, por um corpo exterior, a se chocar um grande número de vezes com uma parte mole, a parte fluida modifica a superfície da parte mole e nela imprime como que traços do corpo exterior que a impele. O corpo humano pode mover e arranjar os corpos exteriores de muitas maneiras” (*E*. II, postulados 4-6).

10 “A realização desse indivíduo pode encontrar mais ou menos obstáculos no jogo das causas exteriores, e, segundo a riqueza da sua essência, ela pode opor uma força maior ou menor a essa agressão do meio ambiente” (Matheron, 1988, p. 245). “Agora, nossa potência de agir e nossa alegria de contemplar chegará a esse ponto culminante: alegria de funcionar a pleno rendimento, alegria de nos construir e de nos reconstruir permanentemente, alegria de nos atualizar plenamente” (p. 586).

Spinoza¹¹, que conhece na essência singular todas as coisas.

Realizar um percurso que faça com que esse modo finito produza, na duração, mais encontros, significa dizer: aumente a sua participação na natureza ou abra espaços para aumentar a participação da natureza no seu corpo. Esse movimento é o de construir, na duração, um trajeto vivencial de experimentações, o mais amplo e prudente possível, que leve o corpo a ter uma imaginação criativa, ideais adequados e conhecimento singular. Nesse sentido, no limite, o conhecimento singular de todas as essências, que é a potência pela qual a natureza conhece, será experimentado também pelo modo finito no corpo.

Mobilizar, ao nível ótimo de atualização, todos os corpos que compõem o indivíduo, dos mais densos aos mais sutis. O que Matheron nos apresenta aqui como um nível ótimo de produção de todos os corpos que compõem o indivíduo se assemelha em muito à ideia de *hilaritas*, a própria encarnação do grau máximo de potência que o corpo pode experimentar. Se todos os corpos que se combinam em um indivíduo experimentam o grau de potência ótimo, esse indivíduo experimenta uma alegria que, ao contrário daquela que é produzida por uma causa exterior, é uma alegria ativa, autoproduzida. O corpo adquire a capacidade de ser atravessado de potência, em todos os seus corpos. E isso é *hilaritas*. O corpo todo está potente, no mais que pode estar. Assim, nutrir de vida esses corpos, na produção dos encontros, tem como consequência a experimentação do que pode um corpo.

A liberdade do modo existente é análoga à liberdade pela qual a natureza produz, ou seja, produz pela livre necessidade. A liberdade é um processo no qual o corpo está orientado mais

11 “Pois como desejamos formar uma ideia de homem que seja visto como um modelo da natureza humana que estabelecemos, nos será útil conservar esses vocábulos no sentido que mencionei. Assim, por bem compreenderei aquilo que sabemos, com certeza, ser um meio para nos aproximarmos, cada vez mais, do modelo de natureza humana que estabelecemos. Por mal, por sua vez, compreenderei aquilo que, com certeza, sabemos que nos impede de atingir esse modelo” (E. IV, prefácio).

e mais pelos fluxos não sobrecodificados por máquinas sociais.

Os fluxos são expressões virtuais dos corpos, emanações de tudo o que existe, e podem ser mais ou menos codificados. Existem aqueles que emanam de aspectos primários constitutivos de mundo e do humano. São fluxos que emanam da terra, do céu, da água, do ar, das árvores etc. A esses estamos chamando de livres. Livres não de codificações, pois neles são impressas partículas de terra, céu, água etc., mas livres de sobrecodificações produzidas pelas máquinas do Estado, da família, das instituições e da sociedade em geral. Os fluxos são sempre combinados; o que estamos dizendo é que, nessa combinação, o corpo pode produzir encontros com aqueles que são mais livres de sobrecodificação. Àqueles que escapam à sobrecodificação e possibilitam ao homem produzir mundo, criar, inventar, realizar devires, e não ser mero reprodutor de fluxos sobrecodificados, de fluxos que são produzidos por essas incontáveis máquinas e são replicados nos modos existentes, produzindo subjetivações modeladas. Estamos falando daquilo que é do campo da liberdade e da servidão. Estamos falando de uma experiência política. O sentido de agir é o de produzir, é o de não estar submetido ao que Spinoza chamou de paixões que enfraquecem o modo existente. Agir em meio ao externo sem estar submetido a ele. Assim, liberdade e servidão, no que estamos afirmando, dependem, em boa parte, dos encontros que realizamos, dos fluxos que nos relacionamos. Dependem também dos aspectos e arranjos dos elementos constitutivos de cada corpo, como vimos anteriormente.

Spinoza, quando discute a questão do que pode um corpo, está provocando o pensamento a pensar quais são os limites convencionalmente impostos ao corpo, e o que, em realidade, a partir das leis da natureza, pode um corpo. Tanto assim que ele apresenta um modelo de perfeição humana¹² como algo

12 “Pois como desejamos formar uma ideia de homem que seja visto como um modelo da natureza humana que estabelecemos, nos será útil conservar esses

a ser experimentado pelo modo finito. Um modelo dinâmico e mutável, que se constrói a cada momento, nos encontros que o corpo realiza, nos novos arranjos que ele produz. Uma flutuação que o conduz a mais liberdade ou a mais servidão.

Como o corpo experimentará a beatitude? Qual a capacidade e amplitude de encontros que um corpo pode realizar? O que pode um corpo no contemporâneo? Há alguma diferença entre o corpo submetido às antigas sociedades soberanas¹³ e às atuais sociedades de controle¹⁴? Com todas essas questões pensamos que o que Spinoza sugere é uma experimentação prudente do que pode um corpo: “Ir o mais longe naquilo que podemos, essa é a tarefa propriamente ética. É isso que a ética toma como modelo para o corpo; pois todo o corpo estende a sua potência para o mais longe que ele pode”.¹⁵

A finalidade aqui é substituída pela experimentação, que poderá implicar uma coincidência da potência finita com a potência infinita. É toda uma experimentação que poderá levar o modo existente humano a viver a liberdade, encarnada, corporificada.

vocábulo no sentido que mencionei. Assim, por bem compreenderei aquilo que sabemos, com certeza, ser um meio para nos aproximarmos, cada vez mais, do modelo de natureza humana que estabelecemos. Por mal, por sua vez, compreenderei aquilo que, com certeza, sabemos que nos impede de atingir esse modelo” (*E. IV*, prefácio).

13 Foucault (1999), em sua análise dos modos de funcionamento do poder, no capitalismo, sinaliza que nas sociedades de soberania, anteriores ao século XV, a distinção entre os indivíduos e as coisas obedecia praticamente a critérios utilitaristas. O direito reservado ao soberano de “fazer morrer e deixar viver” é uma das marcas mais expressivas desse tipo de organização social” (Foucault, 1999, p. 293).

14 Esse período, que se arrasta até o momento atual, é denominado por Deleuze sociedade de controle “Portanto, atualmente, vivemos em uma sociedade de controle sob um regime biopolítico de poder [...] Um exercício de poder que, através do monitoramento contínuo e da (des)regulamentação, opera por uma lógica imanente, ou seja, se manifesta nos espaços pré-formais, pré-individuais, modulando, no plano de imaterialidade da vida, todo um modo coletivo de ser, estar e sentir” (Deleuze, 2006a).

15 Deleuze, 1968, p. 199.

Baptiste Noël Auguste Grasset

O que certos corpos podem.

Discernimento do semelhante e socialização intracorpórea
em *Ética III*

Começamos parafraseando Freud: o que é que o ser humano quer? Tal pergunta, para ser respondida, implica indagarmos como nós, seres humanos, desejamos, questão que é eminentemente spinozista, ou spinoziana, e ecoa na questão de saber o que o corpo humano, como tal, pode. O que é que ele pode quando considerado a partir de seus únicos recursos? É questão spinozista, ou spinoziana, com efeito, pois em *Ética III*, Spinoza frisa que certos corpos, ao serem afetados por corpos semelhantes, discernem os mesmos e desatam a imitá-los: a partir desse afeto, conotado de amor ou de ódio, irrompe o “eu”, o indivíduo do estado de natureza cujo pensamento de si ainda é permeado de imaginação.

No limiar dessa minha análise, gostaria de elucidar a relação entre o conatus humano e a primeira manifestação muito inadequada da ideia do corpo, que é essa noção corriqueira de “eu”, tão central para o idealismo cartesiano e tão crucial para o liberalismo político, dois dos interlocutores prediletos do spinozismo, contra os quais ele articula com grande nitidez boa parte da carga crítica que ainda faz a sua atualidade. A essência atual de cada modo humano da substância una, infinita e natural é o seu conatus, sua tendência a perseverar em seu ser, a se esforçar para se afirmar. Por isso, pode-se dizer que o conatus é o que um corpo é propriamente ou, melhor dito, faz realmente o que, no caso do corpo humano, antecede, e muito, a irrupção de algum “eu”. “Eu” apenas “sou” em segunda mão, se não em terceira, e na medida exata em que um conatus humano, modificação local e finita da

substância infinita, una e natural, se afirma mimeticamente. Portanto, vale insistir: o conatus não é o eu, não equivale ao eu, senão muitíssimo metaforicamente. O eu é uma parte subalterna e sempre ulterior, muito posterior, do dinamismo desiderativo que o conatus é, dinamismo decerto individual, isto é, pertencente aqui a um corpo, porém dinamismo impregnado de polaridades afetivas, que envolvem desde o início a coletividade vivida dos demais corpos semelhantes. Resumindo: o “eu” é um dos reflexos que aparecem à superfície das tensões afetivas nas quais um conatus se envolve ao se esforçar para viver. Ou seja, o tal “eu”, sucedâneo parcial de um conatus humano, nasce mesclado e mestiço de afetos às vezes complementares, amiúde contraditórios, embora grande parte da eficácia desse “eu” seja devida à negação ou ao esquecimento de tamanha mescla, que já é o sinal de sua insuperável finitude. Spinoza ressalta constantemente que o conatus de um ser humano esbarra desde sempre, por natureza própria, com outros conatus humanos que ele destaca espontaneamente. “Eu” - espuma nascida de uma onda (que seria o conatus) e de rochas (que seriam as afecções desse conatus) em que tal onda bate - é apenas um dos polos que designam a tensão inerente ao apetite de ser desse conatus, isto é, o “meu” conatus (enquanto que, para ser mais exato, eu deveria dizer: o conatus de que X é o [ou os...] eu). “Eu” não é propriamente o que há de mais íntimo nessa minha existência. “Eu” não possuo essa minha existência. “Eu” sou propriamente aquilo que é dela. “Eu” é outro, Rimbaud estava certo: “eu” é esse corpo que se torna meu corpo a partir do interesse que, de maneira espontânea, o esforço desse corpo para existir desata a travar e vem envidando em relação a corpos semelhantes a ele, isto é, em relação a corpos humanos. Tal conatus, que o meu corpo individual é, somente é parcialmente um “eu”, não só porquanto ainda mal

se conhece a si mesmo em *Ética III*, mas sobretudo porquanto ele também remete intimamente a um ou alguns “tu”, a um ou alguns “você” ou “vocês”, a um ou alguns “eles”, ou seja, a um complexo de afecções, em reação às quais esse conatus nesse corpo adota a forma superficial, contudo insistente, tenaz e útil de um (ou vários...) “eu”. Se há “consciência” em Spinoza, ela se alicerça sobre a inconsciência de tamanho mosaico visceral. O “eu” não passa de um eco que advém no indivíduo corpóreo humano, nutrindo-se da emulação de vários indivíduos corpóreos similares. A compreensão lenta que esse “eu” tem do indivíduo que ele é (empreitada ambiciosa) é um dos objetos da sabedoria spinoziana.

Aliás, abro um parêntese: pode-se contestar a minha apresentação do surgimento da humanidade em *Ética III* e enfatizar que, já em *Ética II* (prop. 10 e 11, nomeadamente), Spinoza define a essência da humanidade. Sem dúvida, replicarei, Spinoza define a essência humana já em *Ética II*. Entretanto, uma vez outorgado tamanho ponto, vale lembrar que o caminho que leva da servidão à beatitude se desencadeia em *Ética III* para culminar em *Ética V*. Longe de querer pleitear a ideia de um conhecimento inerente ao corpo em Spinoza, ideia que (a meu ver) não passaria de um mero contrassenso, o que eu almejo é simplesmente mostrar que, no decurso do caminho que vai da servidão à beatitude, a primeiríssima formulação (ainda muitíssimo inadequada) da ideia de humanidade remete integralmente à semelhança corpórea e àquilo que a imaginação faz a partir dela. Aliás, acrescento que a lógica que anima a dinâmica dos afetos “verossimilhantes” em *Ética III*, prop. 27 e seg., já está articulada em *Ética II*, prop. 16-17. Em hipótese alguma, defendo a tese de uma ciência corpórea, de um conhecimento fidedigno pelo corpo: o que defendo agora é a tese de que os primórdios da ideia de humanidade no estado de natureza,

seus alicerces, são exclusivamente corpóreos e imaginários, a tal ponto que o critério da humanização de certos conatus é a semelhança com outros conatus, semelhança discernida por um viés corpóreo. O que certos corpos podem é “interpretar” (mantenho as aspas) certos outros corpos como lhes sendo (aparentemente) semelhantes. Isso não impede que as partes seguintes da *Ética* indiquem como ultrapassar o nível precário da “verossimilhança” apenas imaginária. Todavia, creio que seja proveitoso frisar o mecanismo inerente à eficácia corpórea da “verossimilhança conativa”. Fecho o parêntese.

A quantidade de gestos alheios que um corpo humano chega a detectar sem sequer saber disso, que ele imita (isto é, reconhece ou interpreta ao imitá-los), muitas vezes sem sequer verbalizá-los; o fato de que, mesmo que os verbalize, esse corpo está imitando gestos de verbalizações corpóreas alheias e antecedentes; isso tudo deveria bastar para convencer os cartesianos ainda recalcitrantes de que a regulação, dentro do indivíduo corpóreo humano, dos esforços inerentes à proporção de movimento e repouso que lhe cabe, se efetua no compasso (mas também ao talante e capricho) de seus pares, muito tempo antes de sequer ser ciente disso. E, a fortiori, muito tempo antes de ser capaz de opinar a respeito ou de “se” dominar, isto é, de efetuar cálculos prático-rationais eficientes. O “eu” nasce dessa imitação, à superfície dessa imitação afetiva. Eu não imito semelhantes: o imitar corpos semelhantes gera o(s) “eu” como um dos termos da regulação econômica das tensões afetivas de um corpo humano. O “eu” individual é um efeito desiderativo que acha estar elegendo objetos como sendo seus objetos, mas somente é suscetível de fazê-lo enquanto o corpo ao qual esse “eu” individual se vincula está imitando desejos alheios, imitação esta que antes remete a afinidades que a qualquer tipo de escolha (racional ou mesmo meramente voluntária). Isso significa

que não existe objeto substancialmente designado para ser objeto do desejo humano; e não existe desejo humano substancialmente fadado a almejar tal ou tal objeto: o objeto desejado há de sê-lo na medida em que é desejado, e não porquanto seria em si desejável; o desejo humano, por mais que seja natural, pode até ser caracterizado pelos objetos que deseja; entretanto, ele é, estritamente falando, determinado pelo viés imitativo da afinidade ou da afinação imediata a partir de corpos humanos semelhantes ou de desejos encarnados imitáveis. O “eu” nasce precedido pelo autômato individual que o corpo é, uma vez que esse corpo (o corpo que ele diz ser e imagina ser) age e padece desde sempre, e notadamente padece de corpos discernidos como sendo semelhantes a ele, discernidos, quer ele saiba disso, quer não (e quer ele reconheça esse reconhecimento espontâneo, quer não), desde os primórdios do processo de afinação afetiva.

Antes e aquém de qualquer empreitada racional, ou mesmo volitiva, um corpo humano discerne - pelos seus recursos próprios - desejos semelhantes, ou seja, destaca estes e os diferencia dos demais tipos de conatus naturais. Sendo um corpo, ele não vai distingui-los através de demonstrações ou de volições deliberadas, articuladas, e sim pelo simples fato de espontaneamente desatar a imitá-los, tão logo se encontre posto no seio da comunidade dos corpos humanos. Tamanha preferência desiderativa, tamanho discernimento afetivo manifesta o que um corpo humano pode: pois, decerto, existe um desejo pré-humano, digamos, “cego” ou “indiferente” à humanidade ou à não humanidade de seu objeto, desejo que participa da individuação biológica de todo animal humano enquanto ama/odeia, enquanto valora/pejora aquilo que ele imagina ser a fonte de sua alegria/tristeza, sendo que Spinoza analisa tal vertente pré-humana presente dentro do desejo humano em *Ética III*, prop. 21-24; contudo, e posto isso, a

dedução spinoziana dos afetos evidencia, particularmente a partir da famosa prop. 27, que, para além desse desejo, ainda relativamente cego à humanidade, existem mecanismos inerentes a algum desejo, dessa vez especificamente humano, e humanizante, cuja dinâmica própria leva “algo” a “enxergar”, a se “interessar”. Esse “algo” é o indivíduo não mais somente animal (corpo que padece), e sim humano (corpo que compadece). Quanto a esse “enxergar”, vale ressaltar que não só é a atitude corpórea coletiva que vigora em certos conatus assim que eles desatam a existir humanamente, como também é o comportamento que sustenta toda individualização humana (a ser distinguida da individuação apenas animal): com efeito, no âmbito da dedução geométrica da vida afetiva, a primeira forma de “consciência” irrompe como resultado de um desejo social individualizante, um compadecer imaginativo, que não equivale a uma simpatia entre indivíduos pré-constituídos, mas corresponde a um campo de tensões simpáticas e contagiantes que geram a individualidade humana de corpos visceralmente aptos a se encontrarem em tal campo. Por isso, o epíteto “interpessoal”, se aplicado a tais encontros, é sem dúvida um tanto desajeitado porque, aqui, ainda não há pessoas a relacionar. E trata-se de corpos que, ao agirem, ao se esforçarem, ao existirem, adotam um compasso afetivo. A partir do campo concreto, rigorosamente delimitado em termos de proporções de movimento e repouso pelas compleições mesmas dos corpos humanos, aparecem comportamentos, que por mais individualizantes que sejam, içam desde sempre os termos do exercício do conatus muito além de qualquer solipsismo. Na imitação corpórea e imaginativa, o eu e o outro nascem da semelhança discernida. O que um corpo humano pode, o que ele faz enquanto corpo, de imediato e constantemente, é utilizar as proporções naturais de movimento e repouso de que dispõe ao imitar seus pares: a

individualização humana de um corpo é essa utilização, cuja eficácia é, portanto, totalmente social e, mais exatamente ainda, físico-social, afetivo-social. Com certeza, as modalidades dessa utilização são amiúde duvidosas, do ponto de vista da razão, por serem atreladas a ideias inadequadas, por causa do viés quase exclusivamente imaginário que a imitação afetiva adota, viés muito propenso às mutilações formais e às ilusões. No entanto, sem essa abertura intrínseca do corpo humano enquanto existência desiderativa singular, sem essa potência propriamente social do corpo humano, pode até haver uma vida animal, mas não uma vida humana, e menos ainda uma vida intelectual, livre e necessária, pois sem o impulso visceralmente social do corpo humano não haveria vínculo humano algum entre os homens, os quais, devido a isso, sequer poderiam, aliás, ser chamados de homens.

Sabe-se que Spinoza desenvolve uma concepção do interesse que foge dos padrões cristãos ou clássicos. Com efeito, essa concepção ignora, notadamente, a oposição idealista e moralista do egoísmo e do altruísmo, ao enfatizar que, na vida afetiva dos seres humanos, há um primado da dimensão intercorpórea e interessada ou, mais exatamente, da dimensão intercorpórea por ser interessada, interessada por ser intercorpórea, que permeia e perpassa toda a humanidade, a ponto de nos ajudar, senão a definir, pelo menos a compreender a mesma. Em Spinoza, no que respeita aos homens, a dimensão intercorpórea é individualizante na medida exata em que a dimensão intracorpórea é socializante. Destarte, ao contrário do que acontece em Hobbes, a antipatia, por mais visceral que seja, é sempre, e no máximo, uma simpatia negativa ou um compadecer triste. Isso, é claro, não impede que ódio, inveja, ciúme, medo, soberba etc. impregnem e, amiúde, aviltem a vida humana. Mas, de fato, os atritos e a violência que frustram a potência de um corpo humano sempre irrompem

sobre o painel de fundo da solidariedade espontânea entre aquilo que move esse corpo e seus semelhantes, isto é, os afetos que afinam os compassos conativos desses corpos uns aos outros. Quer tal afinidade afetiva seja alegre, quer seja triste, ela sempre provém da afinação mimética. A *simpatia* spinoziana inclui os traços da *antipatia* hobbesiana. Essa abrangência impede de transcender a natureza, inclusive por viés de um pacto racional. Os outros nunca são transcendentais e sempre encarnam interesses naturais socializantes. Os demais corpos humanos são externos em relação ao meu, as intenções e atitudes reais que os animam são sempre, *in fine*, opacas, imprevisíveis, mas essa imprevisibilidade mesma nunca equivale a um mistério: ela é semelhante à imprevisibilidade de minha atitude em relação a eles; ela é, portanto, humana. A finitude dos modos humanos não desemboca na transcendência da alteridade em Spinoza. Antes de se tornar eventualmente o outro que vai me contestar o desfrute de algum bem ou me ajudar a usufruir do mesmo, o outro, desde sempre, é um semelhante.

A questão que me interessa especificamente em *Ética III* é referente às atitudes práticas envolvidas no mecanismo da imitação afetiva, mecanismo espontâneo que enxerga sem todavia enxergar a si mesmo. Para melhor caracterizar tamanha atitude somática solidária da imitação imaginativa, recorri ao vocábulo “discernimento” – uso a palavra em sentido diferente de certas traduções portuguesas da *Ética*, que restituem o latim *prudentia* pelo português “discernimento”, na demonstração da proposição 52 e no escólio da proposição 55 de *Ética III*. Tampouco uso essa palavra em sentido condizente com o das teorias do discernimento moral, nem com o sentido que prevalece no âmbito do discernimento cristão dos espíritos, pois todas essas acepções do termo “discernimento” pecam por excesso de intelectualidade. Imitando um procedimento

adotado por Spinoza quando ele modifica o significado habitual de uma palavra para recebê-la em seu vocabulário, vou me afastar um tanto dessa conotação excessivamente intelectual ou intelectualista do vocábulo “discernimento” e advogar que seria proveitoso recorrer a ele para designar a potência própria do corpo na hora de ele impulsionar as imagens verossimilhantes ou antropossimilhantes. Daí que eu tenha utilizado o vocábulo “discernimento” para fins de descrição da dinâmica afetiva que vigora na proposição 27 da Terceira Parte da Ética. Essa descrição da eficácia somática destacou o conceito de discernimento para se referir àquilo que certos corpos, isto é, os corpos humanos podem. Conforme vimos, sua potência se direciona espontaneamente àqueles corpos que imaginam ser semelhantes a eles, em virtude desse discernimento. Trata-se, portanto, com o discernimento, de tirar todas as conclusões da constatação seguinte: só se imita o que se vê, o que se ouve, o que se vê e se ouve fazer, o que se vê e se ouve corpos semelhantes fazerem. O discernimento é, segundo eu, a atitude corpórea atrelada à imitação imaginativa, não à guisa de reflexão, ou de intencionalidade, não à guisa de predicação nem de juízo, e sim de prática. O discernimento original não é um saber, mas um fazer, uma incoação, ou seja, a interiorização originária por um certo corpo de coações exercidas por corpos externos. Não se trata de emendar a listagem spinoziana dos afetos primordiais nem de acrescentar algum mecanismo à imitação afetiva, mas de destacar a atitude prática que corresponde forçosamente à contribuição somática e mimética para a socialidade individualizante humana. O discernimento, originalmente, consiste nesse destacar, nesse reconhecer, que é o feito primordial do corpo enquanto humano: ele é um corpo humano contanto que destaque certos corpos externos como sendo semelhantes a ele. O processo imitativo imanentiza a humanidade ao fazer com que

dado corpo assemelhe-se com “outros” eu externos. Ele os prefere, nasce dotado de tal predileção por seus semelhantes, conquanto tamanha eleição seja imediata, mecânica, visceral, em vez de refletida ou deliberada, ou racional. Por isso, seria melhor dizer que o corpo humano, para existir como tal, evolui desde sempre na intimidade corpórea de seus pares. O discernimento somático inerente à imitação afetiva e imaginativa abre o campo de uma intimidade soma-política. Claro, do ponto de vista da razão, o corpo do ser humano apenas discerne seus “verossimilhantes” ou “antropossimilhantes”, porquanto Spinoza frisa insistentemente quão imaginárias são as molas dessa eleição espontânea. Pois, embora tal eleição constitua uma etapa decisiva rumo à atividade e à liberdade, cabe salientar que o interesse intracorpóreo socializante e intercorpóreo individualizante que se expressa na prática mimética irrompe num âmbito tendencialmente caracterizado pela alienação das paixões.

Agora, tentemos retratar o mecanismo mimético-afetivo para entender o papel específico do discernimento corpóreo. Caso queiramos executar esse retrato *more geometrico*, são a meu ver cinco etapas:

- 1) Em primeiro lugar, o discernimento propriamente dito: um corpo enxerga suas imediações, sonda seus arredores. Ele é o pressuposto prático, comportamental, da imitação afetiva. De jeito algum, o considero afetivamente neutro: ele é a atividade prática que expressa o *conatus* quando considerado do ponto de vista corpóreo.
- 2) Em seguida, a imitação: reação ao discernimento, reação decerto não refletida, porém interpretativa: se sente que se imagina que aquele corpo discernido como semelhante está sentindo.
- 3) Aí vem o momento da apropriação: “eu” sou esse corpo

que deseja X ou Y, que sente X ou Y, que faz X ou Y. O vínculo desse conatus e desse “eu” se firma na repetição da apropriação do efeito da imitação afetiva: o objeto do desejo, o conteúdo da ação.

4) Depois, nasce o “tu” (que é o par conativo que imitei outrora, só que requalificado, em virtude da apropriação, pelo “eu”, dos efeitos dos desejos do corpo que ele diz ser. “Eu” é o êmulo de um par (discernido outrora) que, até agora, ainda não era um “tu”).

5) Enfim, vem o momento do problema do “nós” social, que é um problema do eu-e-tu, eu-contigo, eu-contra-tu, que se complexifica ulteriormente em problema do nós-e-eles, nós-com-eles, eles-conosco, nós-contra-eles etc. (complexificação política dos afetos).

Claro, a riqueza das correntes argumentativas de Spinoza reside no fato de que a passagem geométrica da primeira à segunda etapa, da segunda à terceira, e assim por diante, não implica jamais que um ponto de vista transcendente em relação à natureza possa ser adotado para fins de superação dos antagonismos entre os diversos conatus, pois quer saibamos disso, quer não, nós seguimos imitando uns aos outros e, portanto, seguimos discernindo corporalmente o campo de nossa intimidade animal eletiva, isto é, a humanidade. Aliás, que alguém sirva de “modelo” para outrem não implica que esse “alguém” seja original: todos os corpos humanos são espelhos de carne e ossos cujas proporções vitais de movimento e repouso refletem os corpos dotados de proporções comparáveis, isto é, os demais corpos humanos encontrados. Não há escolha nisso: o discernimento expressa uma afinidade bruta, uma intimidade eletiva e sonambúlica, mas não é fruto de alguma decisão, de alguma deliberação, pois do ponto de vista do corpo sabemos o que imitamos? Não. Imitamo-lo. E,

mais precisamente, ao imitarmos imaginativamente os afetos daquilo que discernimos corporalmente (isto é, de corpo em corpo), nós achamos equivocadamente serem as imagens ligadas a tais afetos ideias dos mesmos. Nessa altura, decerto, o caminho rumo à beatitude ainda é longo, porém os termos da servidão passional são racionalmente definidos, o que é o primeiro passo da saída para fora das paixões, segundo Spinoza.

Bárbara Lucchesi Ramacciotti / USP - UMC

Spinoza e Nietzsche: o que pode um corpo?

Introdução

Deleuze, em *Nietzsche e a filosofia* (2001), observa: “Spinoza abriu às ciências e à filosofia uma nova via: não sabemos sequer o que pode um corpo, dizia ele; falamos da consciência, e do espírito, tagarelamos sobre tudo isso, mas não sabemos do que um corpo é capaz, quais são as suas forças.” E continua: “Nietzsche sabe que a hora chegou: ‘Estamos na época em que a consciência tornou-se modesta.’”¹ Pretendemos demonstrar que a questão “o que pode um corpo” é a chave para compreender por que a *Ética* de Spinoza inaugura uma nova concepção de filosofia prática com implicação terapêutica, cujo núcleo reside na substituição do dualismo psicofísico cartesiano pela relação de simultaneidade entre a mente e o corpo². Esse campo é explorado posteriormente por Nietzsche, com sua fisiopsicologia experimental, cujo núcleo reside na teoria da vontade de potência³. Para isso, faremos uma análise pontual das definições spinozianas do corpo, da mente e das teorias do *conatus* e dos afetos para compreender como se efetiva a relação de simultaneidade entre a variação da potência mental e corporal, chave para a filosofia prática desdobrada na *Ética*. Faremos igualmente

1 Deleuze, G. *Nietzsche e a filosofia*. Trad. Antônio Marques. Porto: Rés, 2001, p. 61.

2 Exploramos outros pontos da leitura de Deleuze sobre Spinoza nos artigos: Ramacciotti, B.L. Deleuze: como criar um corpo sem órgãos? *Psicanálise & Barroco em Revista*, v. 10, n. 2, p. 112-126, dez. 2012; Deleuze: a filosofia prática de Espinosa. In: Livros do XV Encontro Nacional Anpof: *Filosofia Contemporânea*. São Paulo: Anpof, 2013, p. 45-56; Ética de Espinosa: paideia filosófica e terapêutica de corpo e mente. *Spinoza: Noveno Coloquio*. Córdoba: Brujas, 2013, v. 1, pp. 351-360, 2013.

3 Cf. Ramacciotti, B.L. *Nietzsche: a fisiopsicologia experimental da vontade de potência ou como filosofar com o corpo*. Tese (doutorado em filosofia). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2002.

um exame pontual da concepção nietzchiana de corpo, da teoria da vontade de potência, chave para compreender o desdobramento da filosofia experimental em Nietzsche.

1. Spinoza: o que pode um corpo?

Antes da questão “o que pode um corpo” (esc. *EIII*, P2), Spinoza demonstra o que é o corpo e a mente na Parte II da *Ética*. Entre as proposições *EII* P13 e P14 (pequena física) demonstra que o corpo é um modo finito do atributo extensão, ou seja, uma coisa singular (dem. lema 3), existente em ato (*EII* P13), cujo movimento ou repouso é determinado por outro corpo, que por sua vez é também afetado por outros corpos, assim até o infinito (lema 3). Os corpos podem ser simples e complexos se constituídos de vários outros corpos, partes ou indivíduos. O corpo humano é um corpo composto de “muitos indivíduos” (postulado 1), alguns fluidos, outros moles e outros duros (postulado 2), sendo afetado de muitas maneiras por corpos externos (postulado 3).

A mente humana é definida como o modo finito do atributo pensamento, ou seja, a mente nada mais é que uma ideia, mas não uma ideia qualquer, pois o “objeto da ideia que constitui a mente humana é o corpo” (*EII*, P13)⁴. A mente, além de ser ideia do seu corpo, é ideia da ideia, pois além de perceber o que afeta seu corpo (*EII*, P12) produz a ideia de si mesma. No corolário da *EII*, P13, Spinoza ainda acrescenta que “o homem consiste de uma mente e de um corpo, e que o corpo humano existe tal como o *sentimos*”. Logo, as definições spinozianas do corpo e da mente têm esse pressuposto experimental, pois podemos comprovar, tal como sentimos, a conexão entre as

4 Todas as citações da *Ética* de Spinoza são tiradas da tradução do Grupo de Estudos Espinosanos USP. São Paulo: Edusp (no prelo). Adotamos a seguinte notação para as proposições: *EI*, *EII*, *EIII*, *EIV*, *EV* (para as partes da obra), seguida da letra P (para proposição) e do número em algarismo arábico.

ideias da mente e as afecções do corpo.

Contudo, o edifício da *Ética* está estruturado sobre a teoria da substância única, infinita e imanente, Deus ou Natureza, objeto da Parte I, que é concebida como causa de si, em si e causa produtora ou eficiente de todas as coisas existentes. Isso significa que tudo o que existe ou é um atributo infinito ou um modo finito, expressão da única Natureza. Dos infinitos atributos infinitos só conhecemos o pensamento e a extensão porque a mente e o corpo são modos finitos deles. A teoria da substância única assegura, de um lado, a *autonomia* da mente e do corpo, por serem modos finitos regidos pelas leis de seus respectivos atributos, e, de outro, a *igualdade* de realidade e de potência, já que ambos expressam a única Natureza: “A mente e o corpo são uma só e a mesma coisa que é concebida ora sob o atributo do Pensamento, ora sob o da Extensão” (*EIII*, P2 *esc.*).

Portanto, é impossível pensar em uma relação de hierarquia ou de causalidade recíproca entre a mente e o corpo. Essa tese é resumida na célebre *EIII*, P2: “Nem o corpo pode determinar a mente a pensar, nem a mente pode determinar o corpo ao movimento, ao repouso ou a alguma outra coisa (se isso existe).” A mente não causa nada no corpo nem o corpo na mente, mas como há uma “mesma ordem e conexão entre as ideias e as coisas” (*EII*, P7), há uma mesma ordem e conexão entre as ações e as paixões do corpo e da mente. Isso significa que a mente e o corpo são ativos ou passivos ao mesmo tempo: “Donde ocorre que a ordem, ou seja, a concatenação das coisas seja uma só, quer a natureza seja concebida sob um ou outro atributo, e que, conseqüentemente, a ordem das ações e paixões de nosso corpo seja, por natureza, simultânea com a ordem das ações e paixões da mente” (*EIII*, P2, *esc.*).

Para saber “o que pode um corpo” não basta compreender que a relação entre a mente e seu corpo se estabelece em

termos de autonomia e de igualdade de potência. É preciso compreender que tal igualdade implica a *simultaneidade* entre a variação da potência mental e corporal, como atesta a proposição *EIII*, P11: “O que quer que aumente ou diminua, favoreça ou coíba a potência de agir de nosso corpo, a ideia desta mesma coisa aumenta ou diminui, favorece ou coíbe a potência de pensar de nossa mente.” Essa relação de simultaneidade e de igualdade de potência sustenta o que entendemos pelo desdobramento prático com aplicação terapêutica da teoria spinoziana dos afetos.

Na Parte III, a mente e o corpo são definidos como *conatus*, isto é, como o esforço de perseverar na existência (*EIII*, P7), ou seja, o *conatus* é a força interna ou a potência de existir de cada ser. Assim, a mente enquanto pensa ou tem ideias esforça-se por perseverar no seu ser (*EIII*, P9). A Parte II demonstra os dois tipos básicos de ideias que a mente produz: as ideias adequadas, completas ou verdadeiras (*EII*, P32, P33, P34) e as ideias inadequadas, confusas ou falsas (*EII*, P28, P29, P30, P31, P35). Com a teoria do *conatus* e a teoria dos afetos, Spinoza dá mais um passo ao demonstrar que a produção de ideias adequadas traduz-se no aumento da potência da mente, enquanto a produção de ideias inadequadas revela a diminuição do *conatus*, como atesta a proposição *EIII*, P1: “Nossa mente faz (age) algumas coisas e padece outras, a saber, enquanto tem ideias adequadas, nesta medida necessariamente faz algumas, e enquanto tem ideias inadequadas, nesta medida necessariamente padece outras.”

Por conseguinte, a Parte III possibilita compreender como se efetiva a relação de simultaneidade entre a variação da potência da mente e do corpo, sendo a chave dessa conexão a própria definição de afeto: “Por afeto compreendo as afecções do corpo, pelas quais sua potência de agir é aumentada ou diminuída, favorecida ou coibida, e simultaneamente as

ideias destas afecções” (*EIII*, def. 3). Jaquet (2004) enfatiza que a Parte III, por tratar da origem e da natureza dos afetos, “sistematiza esse *novo tipo de aproximação mista*, que implica a união do corpo e da mente através das modificações que os tocam conjuntamente”⁵. Jaquet observa, ainda, que a teoria dos afetos oferece um campo privilegiado para a análise correlativa da potência do corpo e a da mente por meio de um tipo de “discurso misto”, que se refere ao mesmo tempo ao pensamento e à extensão.

A análise correlativa da relação de simultaneidade entre a realidade mental e a realidade corporal demonstrada pela *Ética* é o que sustenta essa nova concepção de filosofia prática com aplicações terapêuticas, já que o aumento e a diminuição da potência da mente, causada pelas ideias adequadas ou pelas inadequadas implica o aumento ou a diminuição simultânea da potência do corpo. A chave dessa aplicação terapêutica reside no fato de podermos, por meio do conhecimento adequado da causa dos nossos afetos e paixões, sair da passividade ou da impotência produzida pelas paixões tristes para a atividade ou potência de corpo e mente produzida pelos afetos alegres. O núcleo dessa aplicação terapêutica da *Ética* reside na teoria spinoziana dos afetos, que parte de três afetos primários: desejo (*conatus*), alegria e tristeza (*EIII*, P11, esc.). O desejo é definido como “a própria essência do homem” (*EIII*, def. 1), ou seja, o desejo nada mais é que o próprio *conatus* do ser humano constituído de uma mente e um corpo. A alegria é concebida como “uma paixão pela qual a mente passa a uma perfeição maior”, e a tristeza como “uma paixão pela qual a mente passa a uma perfeição menor” (*EIII*, P11, esc.). Spinoza demonstra que a perfeição “não tira a existência da coisa, mas ao contrário a põe; a imperfeição, ao invés, tira-a” (*EI*, P11). Logo, passar

5

Jaquet, C. *L'unité du corps et de l'esprit*. Paris: Quadrige/PUF, 2004, p. 21.

a uma perfeição maior significa aumentar a realidade ou a potência de uma coisa, enquanto passar a uma perfeição menor significa o contrário.

A Parte III da *Ética* esclarece como e por que os afetos derivados da alegria expressam a *ação* ou o aumento simultâneo do *conatus* da mente e do corpo, enquanto os derivados da tristeza expressam a *paixão* ou a passividade pela diminuição do *conatus*. É preciso lembrar que as definições 1, 2 e 3 da Parte III estabelecem a relação, de um lado, entre a *ação* ou ser causa adequada e produção de ideias adequadas e, de outro, a *paixão* ou ser causa inadequada e a produção de ideias inadequadas: “Agimos quando ocorre em nós ou fora de nós algo de que somos causa adequada”, isto é, quando conhecemos clara e distintamente o que segue em nós ou fora de nós. E padecemos “quando em nós ocorre algo, ou de nossa natureza segue algo, de que somos causa parcial” (*EIII*, P2)⁶. “Assim, se podemos ser causa adequada de alguma destas afecções, então por afeto entendo *ação*; caso contrário, *paixão*” (grifos nossos, exp. *EIII*, P3). Essas ideias são retomadas na proposição EV, P3, que esclarece: “O afeto que é uma paixão que deixa de ser paixão tão logo formemos uma ideia clara e distinta dele.”

A ciência spinoziana dos afetos revoluciona a pesquisa filosófica pelo menos em dois aspectos: primeiro, porque permite compreender as causas da variação da potência da mente e do corpo pelos efeitos da variação dos afetos e das paixões experimentados em termos de alegria e de tristeza, de ideia adequada e inadequada, ou de atividade e passividade; segundo, porque tal conhecimento não se limita ao âmbito teórico, tendo em vista sua aplicação prática e terapêutica.

6 A “causa adequada” é “aquela cujo efeito pode ser percebido clara e distintamente por ela mesma”. E a causa inadequada ou parcial é “aquela cujo efeito não pode só por ela ser inteligido” (Cf. *EIII*, def. 1).

2. Nietzsche: o que pode um corpo enquanto „grande razão”

Nietzsche define “nosso corpo” como “um edifício social de muitas almas (BM, § 19)⁷. O corpo é formado por uma multiplicidade de “almas”, ou seja, por uma multiplicidade de impulsos que estabelecem entre si uma relação dinâmica de luta entre mando e obediência para manter a unidade: “O homem é uma pluralidade de forças que se situam dentro de uma hierarquia, de tal modo que não há apenas quem manda, mas aqueles que mandam devem também fornecer aos que obedecem tudo o que serve à sua subsistência, se bem que eles mesmos são *condicionados* pela existência desses últimos” (KSA, póstumo de 1885/VII, 34[123])⁸. *Vontades de potência (Wille zur Macht)* é como o filósofo alemão denomina essas pequenas “almas” ou impulsos que mandam e obedecem: “Onde encontrei vida, ali encontrei vontade de potência; e até mesmo na vontade daquele que serve encontrei vontade de ser senhor” (*Da superação de si*)⁹. O corpo é concebido, portanto, como um ser complexo e dinâmico constituído por uma multiplicidade de “almas” ou de vontades de potência cuja unidade forma uma “grande razão”. A mente, o espírito ou a consciência é concebida como uma “pequena razão”, pois opera apenas como um instrumento do corpo: “Instrumento de teu corpo é, também, a tua pequena razão, à qual chamas “espírito”, pequeno instrumento e brinquedo de tua grande razão” (*Dos desprezadores do corpo*)¹⁰. Em um póstumo de 1885, Nietzsche afirma: “Há no homem tantas

7 Nietzsche. *Além do bem e do mal*. Trad. Paulo C. Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1992, §19, p. 25 (BM).

8 Todos os fragmentos póstumos citados têm por referência a KSA: Nietzsche, F. *Sämtliche Werke – Kritische Studienausgabe*. Ed. Giorgio Colli e Mazzino Montinari, 15 volumes, Berlin: Walter de Gruyter & Co., 1988.

9 Nietzsche. *Assim falou Zaratustra*. São Paulo: Bertrand Brasil, 1987, p. 127 (Za).

10 Id., *ibid.*, p. 51.

consciências quantos seres (a cada instante de sua existência) que constituem seu corpo”, e prossegue:

Dentro desse “milagre dos milagres”, a consciência é apenas um “instrumento” e nada a mais, no mesmo sentido em que o estômago é um instrumento. A esplêndida coesão dos viventes os mais múltiplos, o modo como as atividades superiores e inferiores se ajustam e se integram umas às outras, essa obediência multiforme, não cega, muito menos ainda mecânica, porém crítica, prudente, [...] “ todo este fenômeno do “corpo” é, do ponto de vista intelectual, tão superior à nossa consciência, ao nosso “espírito”, à nossa maneira consciente de pensar, de sentir e de querer quanto a álgebra é superior à tábua de multiplicação. (KSA, póstumo de 1885/VII, 37[4])

Em face da complexidade constitutiva do corpo humano, ainda pouco explorada no contexto do século XIX, Nietzsche questiona o poder absoluto de autodeterminação atribuído à consciência de si com base na noção de vontade livre. Por isso, o filósofo alemão sublinha em vários textos a importância da fisiologia como caminho para examinar o que é a consciência (*Bewusstseins*), pois “o problema da consciência só se apresenta quando começamos a compreender em que medida podíamos dispensar a consciência; a fisiologia nos coloca agora no início dessa compreensão” (*FW/GC*, §354)¹¹. A fisiologia do corpo possibilita compreender não apenas a complexidade das atividades inconscientes, mas os mecanismos pelos quais a consciência mascara, traveste ou racionaliza muitas dessas atividades sob o manto de ideias objetivas, de valores morais e de ideais espirituais:

O inconsciente travestimento de necessidades fisiológicas

11 Nietzsche. *Gaia ciência*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001, p. 247-248.

sob os mantos do objetivo, do ideal, do puramente espiritual, chega até o aterrorizante - e com bastante frequência eu me perguntei se, calculando por alto, a filosofia até agora não foi em geral somente uma interpretação do corpo e um mal-entendido sobre o corpo. (GC, Pref. §2)¹²

Para Deleuze (2001), a concepção nietzschiana de corpo define-se “como um campo de forças”, ou melhor, como uma pluralidade de forças em relação: “O que define um corpo é a relação entre as forças dominantes e dominadas.”¹³ O corpo como multiplicidade de forças em relação nada mais é que uma pluralidade de vontades de potência, tendo em vista que esta é definida por Nietzsche como a dimensão interna da força:

Este vitorioso conceito de “força”, graças ao qual nossos físicos criaram Deus e o mundo, necessita ainda de um complemento: é preciso lhe atribuir uma dimensão interna que eu chamarei “vontade de potência”, quer dizer, apetite insaciável de demonstração de potência; ou uso e exercício de potência, sob a forma de impulso criador, etc. (KSA, póstumo de 1885/36 [31])

No célebre parágrafo 36 de *Além do bem e do mal*, Nietzsche afirma que a vontade de potência é um impulso primitivo constitutivo de nossos afetos, instintos e paixões, dos corpos orgânicos e do mundo, em geral. Contudo, tal impulso primitivo não é concebido como um princípio metafísico, nem biológico nem físico, mas como aquilo que confere inteligibilidade ao mundo. Assim, lemos a passagem: “O mundo visto de dentro, o mundo definido e designado conforme seu ‘caráter inteligível’ - seria justamente ‘vontade de potência’, e nada mais.”¹⁴

12 Id., *ibid.*, p. 11-12.

13 Deleuze. *Nietzsche e a filosofia*, op. cit., 2001, p. 45.

14 Nietzsche. *Além do bem e do mal*, op. cit. 1992, §36, p. 43 (BM).

Para compreender o que é a vontade de potência precisamos levar em conta estes dois aspectos: como “princípio” de interpretação ou caráter inteligível do mundo e como dimensão interna da força. Nesse viés, Deleuze define a vontade de potência como “o elemento diferencial da força”, pois ela permite interpretar e avaliar a diferença de qualidade e de quantidade das forças em relação.

Se a vontade de potência é o elemento diferencial da força que se expressa como um “princípio de interpretação”, que critério permite diferenciar os pontos de vista, as diversas perspectivas? Tal critério reside na própria intensidade da potência, que estabelece o jogo ou a relação entre as forças que dominam e as dominadas, entre as perspectivas ativas e reativas. Esse critério é proposto por Nietzsche quando define a vontade de potência como um impulso que quer um aumento de potência: “O que quer o homem, o que quer a mais ínfima parte de um organismo vivo é um aumento de potência” (póstumo da primavera de 1888/14 [174]). Em *Assim falou Zaratustra*, a vontade de potência é comparada com o próprio dinamismo de superação de si constitutivo da vida: “Onde encontrei vida, encontrei vontade de potência; ainda na vontade do servo encontrei a vontade de ser senhor. [...] E este segredo a própria vida me confiou: ‘Vê’, disse, ‘eu sou aquilo que deve sempre superar a si mesmo’” (“Da superação de si”).¹⁵

Tendo por pressuposto o dinamismo da vida e dos corpos enquanto superação de si, Nietzsche identifica dois tipos básicos de vontades de potência: de um lado, há as que visam à superação de si ou ao aumento constante da potência; de outro lado, há as que visam à conservação da potência já alcançada, por isso são sintomas de fraqueza e decadência. Tais vontades de potência designam, respectivamente, as

15 Nietzsche. *Assim falou Zaratustra*, op. cit., 1987, p. 127 (Za).

forças ativas e as reativas, as saudáveis e as doentias. O que indica e torna possível experimentar e verificar o aumento ou a diminuição da potência é o sintoma de prazer ou de desprazer percebido pela consciência:

Quando o prazer e o desprazer relacionam-se com o sentimento de potência, a vida deve representar um aumento de potência, de maneira que a diferença “a mais” se torne sensível à consciência [...] Se mantivermos um nível fixo de potência, o prazer somente se poderia medir conforme as diminuições do nível, segundo os estados de desprazer - e não conforme aos estados de prazer [...] A vontade de aumentar é a essência da alegria: a potência deve crescer para que a separação seja sensível à consciência.¹⁶

Essa passagem atesta a proximidade entre a dimensão prática, experimental e terapêutica da teoria nietzschiana da vontade de potência e da teoria spinoziana do *conatus*, pois ambas possibilitam diagnosticar experimentalmente a variação da potência interna em termos da variação dos afetos percebida pela mente. O aumento da potência é indicado pelo aumento do prazer, em Nietzsche, e pelo aumento do desejo (*conatus*), em Spinoza; para ambos, a variação é percebida pela consciência como alegria.

Considerações finais

A dimensão terapêutica da *Ética* de Spinoza pode ser pensada desde a tese da mesma ordem e conexão entre as ideias da mente e as afecções do corpo, pois essa relação de simultaneidade permite compreender como opera a variação do *conatus* da mente e do corpo em termos de atividade ou passividade, alegria ou tristeza. A chave dessa terapêutica

16

Nietzsche. *Vontade de potência*. Rio de Janeiro: Globo, s/d, p. 123.

reside na teoria dos afetos, já que, além de fornecer a definição de cada afeto e paixão, possibilita diagnosticar as causas do aumento e da diminuição da potência de pensar e de agir no sentido de liberdade ou servidão. Em Nietzsche, o aspecto terapêutico pode ser desdobrado da teoria da vontade de potência enquanto dimensão interna da força, pois permite interpretar a diferença de qualidade das forças em relação ao sentido de atividade e reatividade, potência e decadência, prazer e desprazer, alegria e tristeza. O limite do texto possibilitou apontar apenas alguns aspectos da dimensão prática e terapêutica presente na *Ética* spinoziana e na filosofia da vontade de potência de Nietzsche.

Luiz Carlos Montans Braga / PUC - SP

Transições do desejo

[...] o homem frequentemente julga as coisas apenas por seu afeto [*quod homo saepe ex solo affectu de rebus iudicat*]

Spinoza (*E III*, P 51, esc. p. 221)

1. Revolução copernicana no campo jurídico

Tratar os temas direito e afetos em chave conceitual de proximidade, procurando explicitar pontos de tangenciamento e de entrelaçamento pode ser visto como escandaloso para os olhos positivistas¹. Para o senso comum jurídico, com efeito, afeto é tema a ser objeto da psicologia, sem qualquer relação com leis, decisões judiciais, ciência do direito.

Essa distância de áreas do saber não é casual. O que poderia, afinal, aproximar, de um lado, o tema dos afetos, objeto da psicologia, e, de outro, o direito, tema da ciência jurídica? Aproximação descabida?

Teses escandalosas ao senso comum jurídico não se resumem ao rol acima indicado. O que os juristas diriam sobre a identificação de direito a potência [*jus sive potentia* – *G III*, p. 280; *TP II*, 10 p. 17; *TTP XVI*, p. 234-235]²,

1 Ver, por exemplo, em uma das matrizes teóricas do positivismo, a definição de direito em: Kelsen, H. *Teoria pura do direito*. Trad. J.B. Machado. São Paulo: Martins Fontes, 1998, p. XI.

2 As obras de Spinoza que serão mencionadas se encontram na edição crítica de Carl Gebhardt (Espinosa. *Opera*. Ed. Carl Gebhardt. Heidelberg: Carl Winter, 4 vols., 1972). Para citação da edição de Gebhardt: *G*, seguido do tomo em romano e da página em arábico. As traduções consultadas são: de Tomaz Tadeu para a *Ética (E)* e de Diogo Pires Aurélio para o *Tratado político (TP)* e para o *Tratado teológico-político (TTP)*. Ver: *Ética*. 2. ed. Trad. Tomaz Tadeu. Edição bilíngue latim-português. Belo Horizonte: Autêntica, 2008. *Tratado político*. Trad. Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Martins Fontes, 2009. Para *TTP: Tratado teológico-político*. Trad., introd. e notas de Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Martins Fontes, 2003. Quando citadas a *E* e o *TP*, será usada a seguinte abreviação: para a *Ética, E*, seguido da parte em romano, D para definições, Def af para definição dos afetos,

dando-se a esse conceito um caráter físico-ontológico? Uma revolução copernicana no campo jurídico?

É com essa expressão que Alexandre Matheron qualifica aquilo que Spinoza propôs em termos de teoria do direito³. Spinoza teria, segundo o autor⁴, os instrumentos teóricos para levar ao limite a tese do direito como potência, o qual, por seu turno, no caso dos homens, é a própria potência da substância como intensidade modal, o infinito se expressando no finito. De fato, a norma suprema, a lei natural da substância, é a do esforço (*conatus*) de cada ser, todo e qualquer, para perseverar em seu ser (*E III*, P 6, p. 173). E o *conatus*, no caso dos homens, de acordo com Matheron, não se reduziria a um instinto de conservação biológico. Ele seria algo mais, a saber: “[...] ele consiste em nossa tendência a atualizar todas as consequências da nossa essência individual, entendendo-se que essas consequências [...] levem necessariamente à nossa manutenção na existência; ele engloba, então, a totalidade de nossos desejos e de nossas ações.”⁵ O que diferenciaria Spinoza de Hobbes, de acordo com Matheron, portanto, não seria pouca coisa. Em um (Hobbes), tratar-se-ia de evitar a morte. Esse o instinto de conservação, o *conatus* tal qual se apresenta nos homens. No outro (Spinoza), trata-se da totalidade dos nossos desejos e de nossas ações.⁶ E conclui Matheron com a seguinte consideração: “Assim está feita,

A para axiomas, Dem para demonstrações, P para proposições, Cor para corolários, Ap para apêndices, L para lemas, Esc para escólios, Post para postulados, Explic para explicações. Um numeral arábico indicará o número de cada um desses itens, bem como, após, a página da edição consultada. Para o *TP*, numeral romano indica o capítulo e arábico indica o parágrafo; após, a página da edição de D.P. Aurélio. Para o *TTP*, numeral romano indica o capítulo, seguido da página, em arábico, da edição de D.P. Aurélio.

3 Matheron usa a expressão “revolução copernicana em matéria de direito” em: Matheron, Alexandre. *Le pouvoir politique chez Spinoza*. In: *La multitude libre: nouvelles lectures du Traité politique de Spinoza*. Paris: Éditions Amsterdam, 2008, pp. 131-140, especialmente p. 134.

4 *Ibid.*, p. 133.

5 *Ibid.*, pp. 133-134. Tradução minha.

6 *Ibid.*, p. 134.

de uma forma ‘escandalosa’, a ‘revolução copernicana’ em matéria de direito.”⁷

Matheron se refere a desejos e ações. O que isso implica para o campo da relação entre afetos – sendo o desejo um dos afetos primários (*E III*, P 11, Esc p. 179) – e direito natural (*conatus*) de cada homem?

2. Conceitos que se atravessam

Dado esse pano de fundo nada banal, segundo o qual Spinoza teria realizado uma reconceitualização do direito, gostaria de mostrar, neste segundo momento, em que medida os conceitos de afetos e de direito natural se aproximam. Com efeito, a revolução copernicana proposta por Spinoza, ao que indica a tese de Matheron, passa pela maneira como Spinoza concebe os afetos, uma vez que o *conatus*, no caso dos homens, engloba a totalidade de seus desejos e ações⁸.

Outro ponto, indicado no início da argumentação, que passa pelo tema do direito natural e dos afetos, é o que segue: no início do artigo, propus a tese da distância que as teorias do direito de linhagem positivista estabelecem entre os dois campos. Trata-se de mostrar como Spinoza os alinhava, distanciando-se das teses, por assim dizer, vencedoras na história da filosofia do direito. Outra tese spinoziana que se distancia das linhagens do direito abordado como *dever ser*, especialmente aquelas de viés positivista, é a da identidade entre direito e potência, e o peso que Spinoza dá ao direito natural, ao afirmar, por exemplo, que este se conserva no estado civil (*Ep* 50, pp. 398-399)⁹. Como se atravessam, pois, tais conceitos, ou seja, direito natural e afetos, segundo

7 Ibid., p. 134. Tradução minha.

8 Ibid., p. 134.

9 Espinosa. *Correspondência*. Trad. e notas de Marilena Chaui. Coleção *Os Pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1973, pp. 375-399.

a filosofia spinoziana? É o que procurarei esboçar a seguir.

No *Teológico-político*, quando da passagem ao capítulo XVI, evidencia-se uma mudança de temática. Antes, Spinoza procurou provar a tese da separação entre teologia e filosofia. Agora passa a tratar de outro tema, a saber: até onde deve ir, numa *optima republica* (G III, p. 189; *TTP*, XVI, p. 234), a liberdade de cada súdito-cidadão de pensar e dizer o que pensa. Os fundamentos da república e o direito natural do indivíduo são os conceitos que deverão ser tratados para o esclarecimento do tema, de acordo com Spinoza (*TTP*, XVI, p. 234). Afirma, sobre o direito natural de cada indivíduo: “Por direito e instituição natural [*Per jus & institutum naturae* (G III, 189)] entendo unicamente as regras da natureza de cada indivíduo [*regulas naturae uniuscujusque individui* (G III, 189)], regras segundo as quais concebemos qualquer ser como naturalmente determinado a existir e a agir de uma certa maneira” (*TTP*, XVI, p. 234). O exemplo movimentado para indicar um caso do que foi estabelecido como geral é o dos peixes. Com efeito, afirma Spinoza, as leis naturais da substância fazem que os peixes sejam determinados a nadar, assim como os maiores a comerem os menores. Em ambos os casos, o que se tem é a expressão da lei natural – as regras da natureza de cada peixe e de todos eles. Continua Spinoza o argumento dizendo que a natureza, de um ponto de vista absoluto, tem direito a tudo o que está em seu poder (*TTP*, XVI, p. 234). Eis o ponto de vista da substância, que na *Ética I* se apresenta na P 17 e corolários 1 e 2 (*E I*, P 17, cor 1 e 2, p. 39).

Da substância, Spinoza vai aos modos na continuação do argumento. Trata, assim, do direito natural de cada indivíduo. E estabelece uma de suas teses mais importantes para o campo jurídico ao escrever que “[...] o direito de cada um estende-se até onde se estende a sua exata potência” (*TTP*, XVI, pp. 234-235). E acrescenta que cada indivíduo tem direito

a agir conforme está naturalmente determinado, pois “*é lei suprema da natureza que cada coisa se esforça, tanto quanto esteja em si, por perseverar no seu estado*” [*in suo statu* (G III, p. 189)] (TTP, XVI, p. 235). Essa tese é bastante próxima, senão idêntica, à tese presente na *Ética III*, ou seja, a de que cada indivíduo se esforça por perseverar em seu ser – a tese do *conatus* (E III, P 6, p. 173)¹⁰ como fundamento da ação de cada indivíduo e, portanto, de cada homem.

A argumentação spinoziana iguala, então, no que se refere ao aspecto do esforço para perseverar no ser, ignorantes e sábios. Com efeito, afirma o autor: “O direito natural de cada homem determina-se, portanto, não pela reta razão, mas pelo desejo e pela potência” [*sed cupiditate & potentia determinatur* (G III, p. 190)] (TTP, XVI, p. 235).

A hipótese que pretendo desdobrar a partir desse excerto, em razão do uso, por Spinoza, do termo “desejo” é a de que o conceito de afeto está entrelaçado ao conceito de potência ou direito natural. De fato, o desejo, de acordo com Spinoza, é um dos afetos primários (E III, P 11, Esc, p. 179). E, como visto no excerto acima, do *Teológico-político*, o direito natural de cada homem se determina pelo desejo e pela potência (TTP, XVI, p. 235). O ponto é: por que Spinoza usa o conceito de desejo, um dos afetos primários, de acordo com a *Ética III* (E III, P 11, Esc, p. 179), ao tratar de direito natural no capítulo do *Teológico-político* em que o tema é abordado? Procurarei mostrar, abordando passagens da *Ética III*, a afinidade e o entrelaçamento entre tais conceitos. O conceito de direito natural, entendido como potência, ecoa no conceito de afeto.

Muitos elementos essenciais da teoria do

¹⁰ Importa destacar uma diferença entre expressões que, a meu ver, mostra antes uma distância vocabular que uma diferença de conceitos. Trata-se das expressões “em seu estado” (TTP) e “em seu ser” (Ética). Sobre a questão, ver: Espinosa. *Tratado teológico-político*. Trad., introd. e notas de Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p. 363.

direito spinoziana *são apresentados nessas* passagens. E eles se aproximam sobremaneira dos elementos da teoria dos afetos presentes na *Ética*.

Com efeito, no *Tratado teológico-político*, pelas passagens acima, fica claro o uso de um vocabulário presente na *Ética III* – “regras da natureza de cada indivíduo” (*TTP*, XVI, p. 234); “agir de uma certa maneira” (*TTP*, XVI, 234); “que cada coisa se esforce, tanto quanto esteja em si, por perseverar no seu estado” (*TTP*, XVI, p. 235); “*O direito natural* de cada homem *determina-se*, portanto, não pela reta razão, mas pelo *desejo* e pela *potência*” (*TTP*, XVI, p. 235 – grifos meus).

Tal rol de conceitos é nuclear na parte III da *Ética*. De fato, Spinoza faz, na *Ética III*, as afirmações a seguir descritas sobre o tema do desejo, do esforço e da variação da potência do homem. “Cada coisa esforça-se [*unaquaque res*], tanto quanto está em si [*quantum in se est*], por perseverar em seu ser [*in suo esse perseverare conatur*]” (*E III*, P 6, p. 173). Por sua vez, a proposição 7 define esse esforço: “O esforço [*conatus*] pelo qual cada coisa se esforça por perseverar em seu ser nada mais é do que sua essência atual” (*E III*, P 7, p. 175). Nas definições dos afetos, por seu turno, esse vocabulário fica ainda mais próximo ao do *Teológico-político*. Na definição 1, Spinoza afirma sobre o desejo: “O desejo é a própria essência do homem, enquanto esta é concebida como determinada, em virtude de uma dada afecção qualquer de si própria, a agir de alguma maneira” (*E III*, Def af 1, p. 237). E, na explicação a essa definição, afirma: “Compreendo [...] pelo nome de desejo todos os esforços [*conatus*], todos os impulsos [*impetus*], apetites [*appetitus*] e volições [*volitiones*] do homem, que variam de acordo com seu variável estado” (*E III*, Def af 1, Explic, p. 239).

Ora, no *Teológico-político*, o desejo foi definido como aquilo que determina o direito natural de cada homem. Isto

é, o direito natural de cada homem, como afirmou Spinoza, “*determina-se* [...] não pela reta razão, mas pelo *desejo* e pela *potência*” (*TTP*, XVI, p. 235 – grifo meu). Assim, pela definição de desejo da *Ética*, pode-se concluir que o que determina o direito natural é o desejo, termo sinônimo a *conatus*, impulso, apetite, volição. O desejo foi definido como sendo “a própria essência do homem” (*E III*, Def Af 1, p. 237). Mas não apenas. Spinoza complementa, como citado acima: “[...] enquanto esta é concebida como determinada, em virtude de uma dada afecção qualquer de si própria, a agir de alguma maneira” (*E III*, Def Af 1, p. 237). Pode-se concluir, pois, que Spinoza sustenta, em ambas as obras, as seguintes posições: (a) o direito natural de cada homem é determinado pelo desejo e pela potência; (b) o desejo é o mesmo que apetite, vontade, impulso, *conatus*; (c) o desejo, por seu turno, é a própria essência do homem; (d) tal essência é desejo enquanto é determinada, por sua vez, por uma dada afecção de si mesma a agir de alguma maneira. Aprofundo essas teses a seguir.

O desejo fora inicialmente definido no escólio da proposição 9 da *Ética III*, no mesmo sentido retomado na definição 1 dos afetos. Mas o que interessa a esta parte da argumentação é apontar a seguinte tese spinoziana: o desejo é considerado um afeto primário (*E III*, P 11, Esc, p. 179), assim como a alegria e a tristeza. A alegria é apenas uma transição [*transitio*] para um estado de maior potência, uma transição do desejo para mais, até um limite máximo, ao passo que a tristeza é uma transição para um estado de menor *perfeição ou potência*, até um limite mínimo¹¹ (*E III*, Def af 2, 3, p. 239). Limite máximo e limite mínimo em que a coisa singular deixa de ser o que é, isto é, deixa de ter certa e determinada disposição de movimento e repouso e de constituição de partes para manter o seu ser. Digo *perfeição ou potência* na medida em que

11 Para a questão dos limites da potência, ver: Deleuze, Gilles. *Spinoza et le problème de l'expression*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1968, p. 186.

aumento da perfeição é o mesmo que aumento de realidade (*E II*, Def 6, p. 81), e a realidade é o ser da substância (*E I*, P 10, Esc, p. 23). Ora, o ser da substância é o mesmo que potência (*TTP*, XVI, p. 235). Se o desejo é a transição da potência do homem, de um mais a um menos e vice-versa, até um limiar máximo e mínimo, é nesse sentido, ao que indicam os textos, que o desejo determina o direito natural de cada homem (*TTP*, XVI, p. 235). Por isso, talvez Spinoza use as expressões “pelo desejo e pela potência” (*TTP*, XVI, p. 235) ao dizer que “pelo desejo e pela potência” se determina o direito natural de cada homem. De fato, sendo o desejo o afeto definidor da essência do homem – enquanto esta é determinada pelas afecções de si mesma –, sua transição é aumento ou diminuição da potência mesma da essência de cada homem. Em uma palavra: a transição do desejo é alegria, se há aumento do desejo, ou tristeza, se há diminuição do desejo.

Parece claro, pelo que se argumentou até este momento, que o conceito de direito é mais amplo que o conceito de afetos. Afetos, ou seja, desejo, de um lado, e desejo em forma de alegria e tristeza, como *transitio* de um mais a um menos e vice-versa, de outro. Com efeito, o direito é a própria realidade da natureza inteira, é a potência mesma da substância (*TTP*, XVI, p. 234). Mas a realidade do direito natural no que se refere aos homens se dá afetivamente, como algo advindo da determinação do desejo, o qual, para os homens, é variação de potência dentro de um limiar mínimo e máximo. Nesse ponto, ao que indicam os textos, o tema do direito natural *dos homens* encontra o tema dos afetos *dos homens*¹². Ou melhor: o tema do direito ecoa no tema dos afetos humanos.

Procurei mostrar como passagens do *Teológico-político*, acima

12 Diogo Pires Aurélio elabora tese próxima a essa, porém focando a questão da imaginação como uma das maneiras de conhecer dos homens. Ver: Aurélio, Diogo Pires. *Imaginação e poder: estudo sobre a filosofia política de Espinosa*. Lisboa: Edições Colibri, 2000, p. 116, 222.

analisadas, levam à constatação da existência de uma afinidade conceitual densa entre ambos os textos – *Ética* e *Teológico-político* –, e, especificamente, entre o capítulo XVI deste e a Parte III daquela. Portanto, pela leitura que propus, o direito natural dos homens é conceito ligado ao de afetos humanos.

Curiosamente, a palavra *jus* (direito), no que se refere à *Ética*, aparece, pela primeira vez, no escólio da proposição 3 da *Ética II* (*E II*, P 3, Esc, p. 83), mas lá está para explicitar uma tese que será combatida por Spinoza, a saber: a posição do vulgo quanto ao conceito de Deus como tendo direito sobre todas as coisas, o que traria *às coisas*, por consequência, a contingência, visto que Deus, por meio de milagres, poderia intervir a qualquer momento no mundo criado. Após essa passagem, o termo “direito” [*jus*] aparece apenas na Parte IV da *Ética*, não havendo qualquer menção à expressão na Parte III, ainda que haja o uso, por Spinoza, com certa abundância, da expressão “potência” (por exemplo, em *E III*, P 7, Dem, p. 175 ou em *E III*, P 8, Dem, p. 175), que é sinônimo de direito para o autor. Tal ausência implica que não há qualquer relação entre o conceito de direito spinoziano e a Parte III da *Ética*, a qual trata dos afetos dos homens?

Respondo pela negativa. De acordo com os argumentos levantados acima, há relação entre o conceito de direito e a Parte III da *Ética*, ainda que a palavra *jus* (direito) não esteja presente na Parte III. É certo, como visto, que o conceito de direito é mais amplo que o conceito de afeto. A potência da natureza como um todo é o direito da natureza como um todo, isto é, a potência da natureza inteira é o direito de um ponto de vista absoluto. Mas o direito, no mundo dos homens, se manifesta como variação da potência do desejo, como alegria ou tristeza, pois a variação afetiva é a variação da potência, a qual é o mesmo que direito (*TTP*, XVI, pp. 234-235).

Tratei, nesta argumentação, da relação de proximidade

conceitual entre a *Ética III* e o *Teológico-político* para mostrar como o tema do direito natural dos homens, de um lado, e o dos afetos, de outro, se atravessam. Há essa afinidade conceitual também entre a *Ética III* e o *Político*, mas, em razão do espaço, não poderei desenvolver esse ponto, que deixo para outra oportunidade.

A análise dos textos das duas obras indica que (a) os conceitos de direito e de afetos são interligados, bem como (b) que o conceito de direito somente pode ser compreendido em seu lastro ontológico. Ainda que o termo *jus* não apareça diretamente no corpo do texto da *Ética III*, os conceitos dessa parte da *Ética* são os mesmos presentes *já* no *Teológico-político*, como procurei mostrar na argumentação. A potência ou direito natural, quando se está a tratar dos homens, depende de como se determina o desejo, isto é, um dos afetos primários (*E III*, P 11, Esc, p. 179), e sua transição de uma maior potência (alegria) a uma menor potência (tristeza), e vice-versa. Essa estreita relação entre os conceitos de afetos e direito deságua na política. Não casualmente, além das afinidades entre o *Teológico-político* e a *Ética III*, trabalhadas neste artigo, o texto do *Político* se inicia, na versão latina, com a expressão *affectus* (*TP I*, 1, p. 5; *G III*, p. 273).

A revolução copernicana no campo jurídico, operada por Spinoza, conforme aponta Matheron, ainda tem muito a esclarecer aos juristas de nosso tempo, os quais continuam operando com as ilusões da lei como dever ser abstrato, deslocado das tensões sociais e sem qualquer lastro ontológico. Qual o futuro dessa ilusão? Difícil questão. Mas Spinoza pode auxiliar na retirada do véu. Ou seja, explicitar o fundamento ontológico do direito e, no caso dos homens, sua relação com os afetos. Sem opacidades.

Raúl de Pablos Escalante / Universidad de Puerto Rico

De la voluntad y los afectos: entre Spinoza y Nietzsche¹

Nietzsche forma una imagen de Spinoza a partir de diversas fuentes, entre estas sobresale el volumen dedicado a su pensamiento en la *Historia de la filosofía moderna* de Kuno Fischer². El filósofo alemán entra en contacto con este libro en dos ocasiones decisivas, en 1881, durante la preparación de lo que se convertirá en *La ciencia jovial*, y en 1887, justo antes de la gestación de *La genealogía de la moral*. Fischer fue un reconocido filósofo e historiador de la filosofía, cuyo nombre va unido a dos corrientes filosóficas, por una parte, la que buscaba un regreso a Kant, y, por otra parte, la que pretendía desarrollar las semillas del sistema hegeliano. Para otro grupo de lectores, el nombre de Fischer está unido a una de las genealogías filosóficas que es tanto un reto al pensamiento como una afrenta a los lugares comunes de la historia de la filosofía.

En carta fechada el 8 de julio de 1881, Nietzsche le pide a su amigo y teólogo Franz Overbeck el volumen de Fischer dedicado a la obra de Spinoza³. Overbeck lleva a cabo el envío y es ante esta lectura que Nietzsche reacciona con tanto entusiasmo en la postal sellada el 30 de julio de 1881:

1 Esta ponencia es parte de un proyecto de investigación titulado *Hacia un pensar afectivo*. Para su realización he contado con la ayuda del Decanato de Estudios Graduados e Investigación de la Universidad de Puerto Rico, Recinto de Río Piedras, gracias a la cual pude investigar en la *Staatsbibliothek zu Berlin* durante el verano de 2014. Agradezco el apoyo que el Decanato de la Facultad de Humanidades y el Decanato de Asuntos Académicos me brindara para poder asistir y presentar mi investigación en el *XI Coloquio Internacional Spinoza*

2 Fischer, K. *Geschichte der neuern Philosophie*. Erster Band. *Descartes und seine Schule*. Zweiter Theil. *Descartes' Schule*. Geulinx. *Malebranche*. *Baruch Spinoza*. Zweite völlig umgearbeitete Auflage. Heidelberg: Friedrich Bassermann, 1865.

3 123. A *Franz Overbeck en Basilea* [Sils-Maria, 8 de julio de 1881] en Nietzsche, F. *Correspondencia*, ed. Dirigida por L.E. de Santiago Guervós, vol. IV (Enero 1880 – Diciembre 1884), trad., intro., notas y apéndices de M. Parmeggiani. Madrid: Trotta, 2010.

¡Estoy absolutamente asombrado, encantado! ¡Tengo un *predecesor*, y además de qué clase! Spinoza me era casi desconocido: que *ahora* haya sentido la necesidad de él ha sido un “acto instintivo”. No sólo su planteamiento general coincide con el mío –hacer del conocimiento el *afecto más potente*–, sino que además me reconozco en cinco puntos fundamentales de su doctrina; este pensador, el más singular y aislado, es el más cercano a mí justo en *estas* cosas: niega la libertad de la voluntad – ; los fines – ; el orden moral del mundo – ; lo no-egoísta – ; el mal [...].⁴

Si bien el listado temático que se presenta en la postal parece exhaustivo, hay dos momentos en el libro de Fischer –en las páginas 230 y 550, en el contexto del valor metafísico del método en el primer caso y en la caracterización general de las enseñanzas de Spinoza en el segundo– donde se enumeran temas similares, muy probablemente de ahí surjan estos cinco puntos fundamentales y no de su propia síntesis⁵.

Aunque en los estudios spinocianos la obra de Fischer es conocida, sobre todo, por sus aportaciones sobre el tema de los atributos, este considera la doctrina de los afectos de Spinoza como su obra maestra⁶. Desde esta perspectiva, el libro de Fischer adquiere una particular valía en el seno de la historia de la filosofía occidental, siendo la mediación que liga una de las doctrinas más detalladas que se hayan escrito sobre los afectos desde la filosofía con el autor que más ha insistido en el trasfondo instintivo y afectivo-pulsional de todas las manifestaciones culturales, incluyendo la filosofía.

Recientemente la crítica ha insistido en la centralidad de

4 Ibid., 135, Sils-Maria, 30 de julio de 1881.

5 Apud. D. Wollenberg. *Journal of the History of Philosophy*, vol. 51, n. 4, October 2013, 617-649; nota 15, pp. 621-622. Apud. M. Scandella, *Nietzsche-Studien* Band 41, 2012, 308-332; p. 311.

6 Op. cit., p. 347.

la obra de Fischer. Nos referimos a los artículos aparecidos en 2012 “Did Nietzsche Read Spinoza? Some Preliminary Notes on the Nietzsche-Spinoza Problem, Kuno Fischer and Other Sources” de Maurizio Scandella⁷ y “Nietzsche’s Reading on Spinoza: A Contextualist Study, Particularly on the Reception of Kuno Fischer” de Andreas Urs Sommer⁸ y al artículo publicado en 2013 “Nietzsche, Spinoza, and the Moral Affects” de David Wollenberg⁹. Los tres autores entienden que es indispensable estudiar la obra de Fischer para acercarnos a esta relación, al igual que sostienen que no tenemos una base seria para referirnos a la lectura directa de Spinoza por parte de Nietzsche, corroborando las afirmaciones previas de estudiosos como Brusotti¹⁰ y Brobjer¹¹.

El artículo de Scandella se esfuerza por demostrar que no ha habido una lectura directa de las obras de Spinoza por parte de Nietzsche, rastreando las huellas del libro de Fischer en los cuadernos del pensador alemán. Además, el autor muestra cómo Nietzsche se ve influenciado por algunos tópicos de la interpretación de Spinoza en el siglo XIX alemán; entre los que se encuentran el prestar menos atención a sus aspectos políticos y el interpretar al filósofo como un racionalista completo – el spinocismo como sistema fundamentado en el entendimiento puro – y como panteísta. Scandella señala con tino que el problema del rol y de los límites de la razón es un hilo conductor que se podrá seguir desde las notas de 1881 hasta las de 1888¹². El texto de A.U. Sommer señala la voluntad consciente de Nietzsche de diferenciarse de

7 Op. cit.

8 *The Journal of Nietzsche Studies*, Volume 43, Number 2, Autumn 2012, 156-184.

9 Op. cit.

10 *Die Leidenschaft der Erkenntnis. Philosophie und ästhetische Lebensgestaltung bei Nietzsche von Morgenröthe bis Also sprach Zarathustra*. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1997, nota 82, p. 352.

11 *Nietzsche’s Philosophical Context. An Intellectual Biography*. Chicago: Urbana, 2008, pp. 77-78

12 Op. cit., p. 312.

Spinoza. Uno de los aportes más valiosos de este trabajo es enfatizar la crítica radical a la teleología de Spinoza, una postura anómala en la filosofía moderna, enfatizada en la exposición de Fischer. Afirma Sommer que: “La idea de que la naturaleza, la historia, y el hombre carecen de sentido se mantuvo a partir de entonces como una de las pocas constantes del pensamiento de Nietzsche.”¹³ Más cercano al tema de nuestra investigación es el artículo de Wollenberg, dado que se fija en la importancia de los afectos y critica la propensión a llevar a cabo comparaciones generales de las grandes doctrinas, por ejemplo, el *amor fati* y al *amor dei*, la *voluntad de poder* y el *conatus* etc., desatendiendo la cercanía en el estudio de la realidad afectiva¹⁴. Sin embargo, Nietzsche no estudia directamente el análisis de la realidad afectiva de Spinoza sino que la ve desde el prisma del libro de Fischer, en los tres capítulos donde ocupa un lugar central: los capítulos 18, “Las pasiones humanas”, 22, “La voluntad humana”, y 23, “La libertad humana”.

El conato, quizás el concepto eje de toda la Ética de Spinoza, está en la base de la noción de deseo de Spinoza. El conato es una realidad cambiante y singular, su aspecto dinámico se debe a que este esfuerzo se ve modificado por los diversos encuentros, choques, resistencias, alianzas, etc. que determinan la vida de un ser. Su aspecto singular, se debe a que cada cosa responde a una modificación determinada de la potencia infinita de la Naturaleza o Dios, por lo que no hay esfuerzos por perseverar idénticos. Es posible designar al *conatus* desde tres aspectos:

Este conato, cuando se refiere sólo a la mente, se llama voluntad; en cambio, cuando se refiere a la vez a la mente

13 Op. cit., p. 161. He traducido las citas procedentes de bibliografía secundaria con el fin de facilitar la lectura.

14 Op. cit., p. 619.

y al cuerpo, se llama apetito. Éste no es, pues, otra cosa que la misma esencia del hombre, de cuya naturaleza se sigue necesariamente aquello que contribuye a su conservación y que el hombre está, por tanto, determinado a realizar. Por lo demás, entre apetito y deseo no hay diferencia alguna, excepto que el deseo suele atribuirse a los hombres en cuanto que son conscientes de su apetito; y por tanto puede definirse así: el deseo es el apetito con la conciencia del mismo. (E3P9s)¹⁵

El escolio citado es de suma importancia para entender las diversas vías en que la potencia del conato se expresa. En el caso del ser humano, el esfuerzo por perseverar puede considerarse solo respecto a la mente o al cuerpo o a la mente y al cuerpo simultáneamente como nos ha ayudado a entender la obra de C. Jaquet¹⁶. La profesora Jaquet ha estudiado con gran profundidad el rol de la voluntad en Spinoza, enfatizando que el escolio de la proposición 9 nos hace despertar de nuestro sueño dogmático como estudiosos de Spinoza y reconocer que el filósofo “le otorga un nuevo estatuto a la voluntad, definiéndola como el esfuerzo por perseverar en su ser en tanto que se refiere a la mente sola”¹⁷.

Nietzsche se fija en el capítulo 22 (“La voluntad humana”) del libro de Fischer. “En general no hay voluntad”, afirma este capítulo, haciéndose eco de las siguientes palabras de Spinoza, que no pasarán desapercibidas por Nietzsche: “En la mente no se da ninguna voluntad absoluta o libre, sino que la mente es determinada a querer esto o aquello por una causa, que también es determinada por otra, y ésta a su vez

15 La edición de la *Ética* de Spinoza utilizada es la de Atilano Domínguez, la única modificación que se ha introducido es traducir “mens” por mente y no por alma.

16 Jaquet, C. *L'unité du corps et de l'esprit. Affects, actions et passions chez Spinoza*. Paris: PUF, 2004.

17 Jaquet, C. Le rôle positif de la volonté chez Spinoza. En *Les expressions de la puissance d'agir chez Spinoza*. Paris: Publications de la Sorbonne, 2005, pp. 91-107; pp. 91-92 y p. 99.

por otra, y así al infinito” (E2P48). El capítulo está dividido en tres grandes partes: (i) “La unidad de la voluntad y el entendimiento”; (ii) “La voluntad de entendimiento claro” (“Der Wille zur klaren Erkenntniß”) y (iii) “El valor de los afectos”. Una simple mirada a los títulos refleja el movimiento del pensar de Fischer en su escritura, que da cuenta del paso del problema de la voluntad a los afectos. El capítulo comienza con la crítica de Spinoza a la noción de voluntad cartesiana (E2P48-P49). Fischer se enfrenta a las consecuencias éticas de esta crítica:

Sie is verneint als Willkür; sie kann nur bejaht werden im Einklange mit der nothwendigen Ordnung der Dinge als eine nothwendige Machtäußerung der menschlichen Natur. Es kann sich hier nur handeln um die Freiheit (nicht des Wollens sondern) des *Könnens*, um ein Wollen, welches dem Können gleichkommt und durch dasselbe bedingt ist.¹⁸ [La voluntad libre es negada en tanto que arbitrio; esta solo puede ser afirmada en correspondencia con el orden necesario de las cosas como una expresión de la potencia necesaria de la naturaleza humana. Solo puede tratarse aquí de la libertad (no del querer sino) del *poder*, de una voluntad, que se iguala al poder y es determinada a través de este.]¹⁹

Después de presentar las conclusiones a las que llega Spinoza, Fischer cita directamente un texto del escolio de la segunda proposición de la tercera parte de la *Ética*, sobre lo que quizás sea una de las brechas abiertas por Spinoza en la tradición occidental, el desenmascaramiento de la falsa creencia en nuestra libertad sencillamente porque somos conscientes de lo que hacemos:

18 Op. cit., p. 477.

19 Las traducciones de las citas de Kuno Fischer son de este investigador y no tienen otro propósito que facilitar la lectura.

Y así, el niño cree que apetece libremente la leche, y el chico irritado, en cambio, que quiere la venganza, y el tímido la fuga. El borracho, por su parte, cree que habla por libre decisión de la mente cosas que después, sobrio, quisiera haber callado; e igualmente el delirante, la charlatana, el niño y muchísimos de esta calaña creen hablar por libre decisión de la mente, siendo así que no pueden reprimir el impulso que sienten de hablar. De suerte que la misma experiencia enseña, no menos claramente que la razón, que los hombres se creen libres por el único motivo de que son conscientes de sus acciones e ignorantes de las causas por las que son determinados [...]. (E3P2s)

En el modo en que Fischer organiza el texto, enfrenta al lector a tener presentes dos momentos cruciales de la lectura y del proyecto ético de Spinoza: por una parte, la negación de una voluntad absolutamente libre y, por otra parte, la mirada no moralizante y ausente de juicio a la realidad de la fuerza de los afectos. Esta fuerza puede determinar a un ser humano a hacer lo peor incluso sabiendo lo que es mejor.

El uso por parte de Spinoza de las nociones de bien y mal es operativo-estratégico no es moral-condenatorio (E4Praef.), se trata justamente de entender la fuerza de los afectos y lo que pueden en términos de modificar o afectar a alguien que no es substancial. Aunque no se parte de la defensa de una voluntad libre, la pregunta de la ética se mantiene: ¿cómo puedo liberarme de la servidumbre? ¿Cómo llegar a actuar?

Es imprescindible acentuar la relación entre virtud y potencia en Spinoza, nuestra virtud es lo que somos, aquello que somos equivale en este plano a aquello que podemos. En Spinoza, entender estará ligado a un conocimiento claro de lo que puedo hacer. Este punto se convierte en eje de la reconsideración de la voluntad llevada a cabo por Fischer. En su exposición, la voluntad determinada comienza el giro de

pensar lo ético anclado en el ejercicio de la voluntad desde lo que *podemos* y no desde un *querer* indeterminado:

Der menschliche Wille ist unfrei. Wie ist durch den unfreien Willen die Freiheit von den Leidenschaften oder die Herrschaft über dieselben möglich? Das ist die Frage, von der Ethik abhängt.²⁰

[La voluntad humana no es libre. ¿Cómo es posible desde una voluntad no libre la liberación o el dominio de las pasiones? La ética depende de esta pregunta.]

Fischer vincula la voluntad al conocimiento, afirma que así como para Spinoza hay un conocimiento adecuado o inadecuado que se sigue de nuestra mente, hay también una voluntad dependiente de este conocimiento. La voluntad que depende del conocimiento inadecuado está subordinada a la imaginación, mientras que la voluntad que depende de un conocimiento adecuado está dominada por el intelecto (*Intellect*). El esperado paso a seguir sería disolver la importancia de la noción de voluntad como una cuestión nominal que responde a la noción más básica de *conatus* pero Fischer insiste en entender la voluntad como deseo consciente: “Der bewußte Affect ist Wille oder Begierde.” (El afecto consciente es la voluntad o el deseo) o “Der Wille ist der bewußte Affect oder die Begierde” (La voluntad es el afecto consciente o el deseo)²¹.

En su clásico estudio *Nietzsche und Spinoza* (1974), Wurzer ya se había percatado de esta curiosa identificación: “La voluntad, como ha sido presentada en la primera y en la segunda parte, no es tan fácilmente asimilada al deseo en la tercera parte, tampoco a un deseo consciente del que suele hablar Kuno Fischer.”²² Dado que el entendimiento es idéntico

20 Op. cit., p. 482.

21 Ibid., p. 491 y p. 501.

22 *Nietzsche und Spinoza*. Freiburg: Albert.Ludwigs-Universität, 1974, p. 213.

a la voluntad, la voluntad deseante-determinada a la que Fischer apunta es la misma que le da título a esta parte: *la voluntad de conocimiento claro*, es decir, *la voluntad de entender*. Ahora es posible comprender el vínculo que hace Fischer entre voluntad y deseo, que lo conduce a expresiones como estas:

Was der menschliche Geist thut, das thut er, weil er es begehrt. Wenn also die klare Erkenntniß aus dem menschlichen Geiste nothwendig folgen soll, so muß sie begehrt werden. Wenn sie mächtiger sein soll, als alle Leidenschaften, so muß sie am mächtigsten begehrt werden und stärker als alle Objecte, die wir passionirt oder leidenschaftlich verlangen, so müssen die stärksten Affecte nothwendig eine Richtung nehmen, die in der klaren Erkenntniß ihr naturgemäβes Ziel findet. Wir werden daher die Frage untersuchen müssen, welches sind die stärksten Affecte?²³

[Lo que hace la mente humana, lo hace porque lo desea. Para que el conocimiento claro se siga de modo necesario de la mente humana, esta tiene que desearlo. Si quiere ser más potente que todas las pasiones, tiene que desear del modo más potente y más fuerte que todos los objetos que anhelamos de modo pasional o pasivo, los afectos más potentes tienen que tomar necesariamente una dirección que encuentre en el conocimiento claro la meta adecuada a su naturaleza. Por lo tanto, debemos formular la pregunta por cuáles son los afectos más potentes.]

Fischer hace que el estudio y transformación de la realidad afectiva dependa de un énfasis singular en la voluntad orientada por el entendimiento. Es posible encontrar el locus de la yuxtaposición entre querer y desear en el cuarto apartado de la segunda parte del capítulo 18, justo cuando Fischer comenta el escolio de la proposición 9 de la tercera parte:

23 Op. cit., pp. 482-483.

Das bewußte Streben nennt Spinoza “*Wille oder Begierde*” (voluntas, cupiditas). War wir wollen oder begehren, ist demnach nichts Anderes als die Erhaltung und Realität unseres Daseins. Was dieses Streben befördert, nennen wir gut, das Gegentheil böse. [...] / Das Vermögen eines Dinges ist gleich seinem Wesen. Also ist das Wesen der menschlichen Natur gleich jenem Streben, und das Wesen des menschlichen Geistes gleich jenem bewußten Streben d.h. dem Willen oder der Begierde zur Selbsterhaltung.²⁴ [Spinoza nombra al conato consciente “*voluntad o deseo*”. Lo que queremos o deseamos no es algo distinto a la conservación y la realidad de nuestra existencia. Lo que promueve este esfuerzo lo llamamos bueno, malo lo contrario. [...] /La potencia de una cosa es igual a su esencia. Por consiguiente, la esencia de la naturaleza humana es igual a cada conato y la esencia de la mente humana es igual a cada esfuerzo consciente, esto es, a la voluntad o el deseo de autoconservación.]

La voluntad en Fischer está guiada por un querer el entendimiento, por un deseo consciente de conocimiento. Sin embargo, el deseo no puede ser confundido con esta voluntad de conocimiento. La consciencia es derivada de algo más esencial, la virtud o potencia de cada ser por esforzarse en existir, su *intento o ensayo de vida*²⁵. El deseo es más radical que la voluntad y esta no es independiente del deseo. El deseo comprende la radicalidad plena de la existencia humana como ser corpóreo-mental. Spinoza, después de reiterar que el apetito sigue siendo uno y el mismo, seamos conscientes de él o no, nos dice que su definición incluye:

24 Op. cit., p. 353.

25 La palabra latina *conatus* significa esfuerzo pero también empeño, tentativa. El verbo *conor* implica tanto prepararse o disponerse como emprender, intentar o esforzarse (*Diccionario Latino Spes*. Barcelona: Vox, 2005).

[...] a la vez todas las tendencias de la naturaleza humana que indicamos con el nombre de apetito, voluntad, deseo o impulso. [...] Aquí entiendo, pues, con el nombre de deseo cualesquiera tendencias del hombre, impulsos, apetitos y voliciones, que, según la diversa constitución del mismo hombre, son diversos y no rara vez tan opuestos entre sí que el hombre es arrastrado en diversas direcciones y no sabe a dónde dirigirse. (E3af.def.1.expl.)

La confusión entre deseo y voluntad tendrá consecuencias en cómo Nietzsche incorpora a Spinoza (por ejemplo, ver la nota 11[193] de 1881)²⁶. El mantener la idea de voluntad conserva en la exposición un lenguaje no del todo cercano al spinociano; el del *motivo* de la acción. Frente al aspecto resaltado en la interpretación de Fischer, es importante recordar en palabras de Eugenio Fernández que: “el querer forma parte del conato humano esencial”²⁷. Si bien podemos cuestionar la identificación de Fischer entre voluntad y deseo consciente, este apunta al papel del esfuerzo por entender (E4P26dem.) como una decisión de la mente y cómo aquí se juega la más alta virtud: *hay que desear ser libre*.

26 *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*, 15 Bänden, hg. von G. Colli und M. Montinari. Neuauflage. München: dtv; Berlin: Walter de Gruyter, 1999; B. 9, p. 517.

27 Fernández, E. “El deseo, esencia del hombre” en Domínguez, A. (ed.). *La Ética de Spinoza. Fundamentos y significados*, Cuenca, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 1992, pp. 135-152; p. 146.

Oscar Javier Pérez Lora / Universidad de La Salle

Hobbes, Spinoza y la diferencia como fundamento de la paz y la democracia

Parece ser que la homogeneidad es la mejor cualidad de cualquier colectivo para permanecer en el tiempo y lograr la convivencia. Si los individuos sienten de igual manera, piensan de igual forma y actúan de igual modo, parece claro que los posibles conflictos se reducen al mínimo. Y si se reducen los conflictos al mínimo es de esperar la concordia, la paz y la prosperidad del colectivo.

El primer día en que un recluta inicia en el ejército es desprendido de su individualidad. El corte de cabello es idéntico al resto de sus compañeros, la vestimenta lo homogeniza e incluso la gorra oculta las particularidades de su rostro. El ideal de todo ejército es comportarse como un único cuerpo bajo una única dirección.

Lo homogéneo ofrece orden. En contraste, lo diferente o lo heterogéneo se constituye en lo “perturbador”, lo propicio al des-orden y la desestabilización. Un recluta que no obedezca a sus superiores es un riesgo para el ejército. También es el caso de un creyente que “opine” demasiado y sobre lo que no debe; o el del niño o niña que no aprende lo que debe y es más inquieto de lo permitido. No obstante, el mayor miedo es la posibilidad de que estos comportamientos anormales se propaguen al resto de individuos y coloquen en riesgo al colectivo.

El lugar de lo diferente se reduce, por lo anterior, al espacio que queda libre tras la exigencia de homogeneidad. En otras palabras, lo “diferente” se da gracias a, lo que podríamos llamar, cierta licencia en función de las condiciones que lo permitan. En el presente escrito se cuestiona la aparente superioridad de la homogeneidad. Se expone de la mano de

Spinoza que lo diferente y lo heterogéneo, y no lo homogéneo, es el verdadero fundamento de la paz y la democracia.

En el pensamiento político de Spinoza se aprecia una continuación de la obra filosófica de Hobbes y, a nuestro parecer, una superación, en tanto que, a partir de los mismos postulados logra ir más allá del *Leviatán*. Ambos filósofos son herederos del realismo político de Maquiavelo y de la escisión entre el *ser* y el *deber ser*. Hobbes define al hombre como un “átomo de egoísmo” separado del resto de hombres. Cada uno de nosotros es profundamente distinto de los demás y por ello hay motivos de disputas, envidias, odios y sediciones¹. Tanto para Hobbes como para Spinoza, una verdadera – y efectiva – teoría política se basa en estudiar al hombre como *es* y no como se *quisiera* que fuera.

Contrario al Rey filósofo de Platón, no existe *lo* bueno, *lo* bello y *lo* justo en sí mismos. No es posible un conocimiento absoluto de “buen gobierno” y en consecuencia se precisa establecer la distinción entre gobierno y sabiduría. El derecho a gobernar no se fundamenta en la sabiduría del gobernante, sino en el consentimiento de los súbditos².

El siglo XVII fue para Inglaterra un siglo convulsionado, debido a una serie de guerras civiles que generaron un clima de terror, inseguridad y miedo. Es en este contexto que Hobbes escribe su obra, y es bajo este contexto que

1 Reale, G. & Antiseri, D., *Historia del pensamiento filosófico y científico*, Vol. 2, Barcelona: Editorial Herder, 2012, pp. 413-427.

2 Madanes, L., *El árbitro arbitrario. Hobbes, Spinoza y la libertad de expresión*, Buenos Aires: Eudeba, 2001, p. 18.

podemos entenderla. El desarrollo de su pensamiento apunta a un objetivo claro: la paz. Cada quien es un átomo de egoísmo que compite con otros átomos de egoísmo. Hay en Hobbes cierta idea de “conatus”, pero como inercial (permanecer, insistir). Es decir, cada hombre como átomo “ya es”, y toda actividad se limita a seguir este ser ya dado.

Este movimiento no armonioso y hasta cierto punto contradictorio, genera envidias, odios y disputas. Sin embargo, cada hombre posee el mismo poder respecto a los demás: nadie podrá imponerse al resto por la fuerza, ni nadie querrá obedecer a otro más que a sí mismo. No es posible el consenso natural y espontáneo; en resumen: “el hombre es un lobo para el hombre”.

Para Hobbes la vida y su conservación es el bien primario, siendo la muerte el primer mal. El hombre querrá evitar la guerra aun si renuncia a poseer superioridad sobre los otros y sobre sus bienes. Esto es posible sólo en el marco de un pacto, cuya realización es efectiva gracias a un poder, *el Leviatán*, que obligue a respetarlo por medio de la espada y el temor a ser castigado.

Este pacto se establece entre los súbditos al ceder su derecho natural, pero no con el soberano quien se encuentra fuera del pacto. El soberano puede cometer inequidad, pero jamás injusticia porque él no cumple con las reglas del pacto. Así, Hobbes establece una desigualdad artificial que fundamenta y legitima la superioridad del soberano. No obstante, el precio de la paz ha sido el derecho: cada hombre renuncia a su poder; y en el plano de la impotencia ante el soberano, todos los hombres son iguales y se ven impelidos a obedecer³.

La libertad y la diferencia, en consecuencia, son posibles a la manera de un residual. Una vez que los hombres obedecen al soberano y acatan el pacto, podrán ejercer sus libertades y deseos, pero siempre de una manera limitada y restringida.

3 Tatián, D., *Spinoza y la paz*. Fortaleza: Revista Conatus 3(5), 2009, pp. 45-50.

Como el propio Hobbes nos recuerda, “poner ante los ojos de los hombres la relación mutua entre protección y obediencia”⁴. Situación diametralmente opuesta es la de Spinoza.

La divergencia fundamental de Spinoza respecto a Hobbes consiste en no ceder el derecho natural a favor del soberano, lo cual elimina la diferencia artificial hobbesiana entre éste y los súbditos⁵.

El alma humana, bien sea en el estado de naturaleza o en cualquier forma de gobierno, se esfuerza por cuanto puede en conseguir aquello que le perfecciona y le causa alegría, y evita lo contrario. “Cada cosa se esfuerza, cuanto está a su alcance, por perseverar en su ser.”⁶ Y es necesario enfatizar en “cada cosa”, en tanto que todo lo que existe es manifestación de la potencia creativa de la Naturaleza.

Dios no es una mente que concibe las cosas antes de crearlas, sino que es esencialmente poder de obrar que se manifiesta en el carácter propio de cada uno de los modos⁷. Es decir, cada uno es en tanto que es en la potencia infinita de Dios y no es comparable o equiparable con los otros modos (son todas las cosas diferentes unas de otras). Si la potencia de Dios fuese finita o si concibiese las cosas primero para luego crearlas, sólo podría crear cosas homogéneas o de la misma naturaleza. En resumen, la potencia infinita de Dios es el fundamento de lo diferente y de lo diverso. Podemos pensar el *conatus*, por lo anterior, como el movimiento connatural e inalienable que cada cosa tiene en sí y por sí.

4 Hobbes, T., *Leviatán*. Madrid: Editora Nacional, 1983, p. 743.

5 Madanes, L., op.cit., p. 14.

6 Spinoza, B., *Ética demostrada según el orden geométrico*. Barcelona: Ediciones Orbis, 1980, p. 366.

7 Bula, G., *Spinoza: empoderamiento y ética de la composición*. Bogotá: Revista Universitas Philosophica, (59), 2012, pp. 197-215.

Ahora bien, este *conatus* como concepto deja entrever una amplia gama de emergencias: si tomamos a Hobbes en el extremo: “el hombre es un lobo para el hombre”, y a Rousseau en el extremo opuesto: “el hombre es bueno por naturaleza”, encontramos en el *conatus* el término mediador que contiene y supera a los dos. Es decir, el *conatus*, como esfuerzo de perseverar, no establece una naturaleza fija del hombre: si el hombre debe ser “lobo” (egoísta) o “bueno” (solidario) en su relación con los demás para perseverar, lo hará; no como condición *per se* sino como posibilidad.

El *conatus* de Spinoza es dinámico, autoafirmación del ser como proceso de perfeccionamiento. No existe un ser ya dado, sino que en el proceso de ser se encuentra con otros y es capaz de cambiar o variar. Diferente a ese “conatus” inercial de Hobbes, que al ser un átomo de egoísmo es inmodificable y, por tanto, genera contradicciones insalvables⁸. Al entender *conatus* como “posibilidad” Spinoza establece una ruptura con Hobbes, pues tanto la confrontación como la composición son posibles.

Los seres humanos, dice Spinoza, entran en relación por lo que tienen en común, porque es esto que tienen de común lo que los hace incrementar su potencia si es que se componen adecuadamente. Pero eso común no es un destino inexorable, y puede adoptar distintas formas.⁹

8 En teoría de juegos hay un ejemplo clásico conocido como “La guerra de los sexos”. Una pareja decide salir, pero ella prefiere ir a la ópera y él prefiere ir al fútbol. Si van a la ópera ella tiene una utilidad o pago de 5 y él solamente de 2 (situación inversa si van al fútbol). Al ser cada uno un átomo de egoísmo ya han configurado de una vez y por siempre sus preferencias y utilidades, y dada esta situación, es inevitable el choque de sus preferencias. Sin remedio uno “gana” y el otro “pierde”, a tono de esa fuerza inercial expuesta por Hobbes. Ahora bien, si interpretamos ese mismo juego a partir del *conatus* de Spinoza, encontramos que tales preferencias y pagos están abiertos al cambio. Es posible que en el encuentro entre los cuerpos el perseverar encuentre nuevas formas, bien sea que alguno de los dos acepte la preferencia del otro, y lo que en un principio no prefirió termine por agradarle, o que simplemente elijan una tercera opción. Es decir, no hablamos de átomos aislados sino de sistemas interactuando y cambiando permanentemente.

9 Tatián, D., *Spinoza. Una introducción*. Buenos Aires: Editorial Quadrata de Incunabile

El fin del estado político es la consecución de la paz y la seguridad de la vida, pero no por la homogeneidad de la obediencia sino por la potenciación de las posibilidades. El Estado al constituirse como la suma de todas las formas de la multitud es infinitamente superior a cualquier individuo y tiene derecho sobre éstos. Pero contrario a la visión hobbesiana, el Estado como cuerpo colectivo no limita el poder ni el derecho sino que por el contrario lo aumenta. Vivir en sociedad incrementa el derecho y el poder de los individuos en su propio perseverar, que no será exacto (sólo semejante) al de los otros y, por ello, no será necesariamente conflictivo.

Cuál sea la mejor constitución de un Estado cualquiera se deduce fácilmente del fin del estado político, que no es otro que la paz y la seguridad de la vida. Aquel Estado en el que los hombres viven en concordia y en el que los derechos comunes se mantienen ilesos es, por tanto, mejor.¹⁰

La paz y el estado político no es resultado de un pacto de cancelación del poder natural sino la auto-institución colectiva de ese derecho; “se trata de una paz paradójica, que no presupone la indiferencia, ni la armonía, ni la mera tolerancia y que se designa también con la palabra democracia”¹¹. La libertad se reconoce en tanto que cada quien es diferente y nadie está obligado a vivir según la naturaleza de otro. De allí se entiende la razón de Spinoza de no renunciar al derecho natural.

El fin del Estado no es convertir a los hombres de seres racionales en bestias o autómatas, sino lograr más bien que su alma y su cuerpo desempeñen sus funciones con seguridad, y que ellos se sirvan de su razón libre y que no

SRL, p.70.

10 Spinoza, B., *Tratado político*. Madrid: Alianza Editorial, 2004, p. 127.

11 Tatián, D., op.cit., p. 45.

se combatan con odios, iras o engaños, ni se ataquen con perversas intenciones. El verdadero fin del Estado es, pues, la libertad.¹²

Ahora bien, de lo anterior queda por establecer cuál sería el tipo de estado político que, dada la no renuncia del derecho natural y el carácter heterogéneo de los hombres, incrementa o disminuye el poder de obrar de cada quien y de la multitud. Será máximo en una democracia y menor en el *imperium violentum*¹³. En el segundo caso es más común que quien legisla lo hará en relación a sus propios apetitos e intereses, perdiendo la requerida neutralidad para con los ciudadanos.

En el caso de una democracia, al legislar el mayor número de personas, con total libertad de pensamiento y de palabra, es más común que los diferentes apetitos, ambiciones y opiniones de cada quien se anulen entre sí. Ello implica que no prevalezcan unos sobre otros y el soberano, como cuerpo colectivo, exprese su neutralidad en los temas de posible controversia.

Es cierto que Spinoza daba por seguro que cuanto mayor era el número de hombres que debían ponerse de acuerdo para tomar una decisión, mayor sería el grado de racionalidad de esa decisión, pues las pasiones dividen a los hombres mientras que la razón los une. De todas maneras, la legitimidad de la decisión no queda supedita a su racionalidad sino a la fuerza común que la respalda. Spinoza observa, además, que el pueblo (su observación se refiere a las narraciones bíblicas acerca del pueblo hebreo, pero pretende generalizarlo a todas las naciones) oscila fácilmente entre la valentía y la cobardía; sin embargo, un gran número de hombres corrige fácilmente sus desvaríos y rápidamente restituye el equilibrio perdido. Los reyes, en cambio, suelen ser altivos y aferrados a sus

12 Spinoza, B., op.cit., 1986, p. 241.

13 Tatián, D., op.cit., p. 45.

vicios y frecuentemente llevan la ciudad a su destrucción.¹⁴

A manera de conclusión, podemos identificar dos tendencias generales que ponen en riesgo la libertad y la paz, fin mismo del estado político. En primer lugar, el soberano (sea este uno, varios o muchos) querrá perseverar en cuanto tal, perpetuar su poder y si es el caso aumentarlo. En segundo lugar, todos quieren imponer su propio punto de vista a los demás, con lo cual siempre existe la predisposición a querer cooptar el Estado a beneficio propio e instrumentalizarlo en función de sus apetitos y opiniones.

En el primer caso el soberano deberá justificar por qué habrá de concedérsele más poder y derecho. Para ello “tenderá asechanzas a la multitud”, como por ejemplo, acciones de “falsa bandera”, maximizar un conflicto o crear un enemigo público. Ello consiste en generar la creencia que se está ante una amenaza en contra del colectivo, lo cual justifica ceder los derechos al soberano, limitar la libertad de expresión y la diferencia, sobre el amparo de una aparente contradicción entre seguridad y libertad.

En el segundo caso, el engaño consiste en menospreciar la diferencia a favor de la instauración de un modelo o ideología que estime una forma particular de ser como el Ser de las cosas. Por ejemplo, imponer ideologías de superioridad étnica, racial o religiosa. Hacer creer que el color de piel establece una superioridad inherente, lo cual derivaría en derechos superiores respecto al resto de ciudadanos; u obedecer una doctrina religiosa que excluye otras formas de ser. Lo común a estos ejemplos es la intención deliberada de homogenizar lo diferente por medio de la imaginación (asumir los efectos como

14 Madanes, L., *op.cit.*, p. 172.

si fueran las causas y trocar el orden y conexión de las cosas).

De allí la importancia que reviste la libertad de expresión, el reconocimiento de la diferencia y la constitución de la democracia como forma del estado político. El soberano, o quienes quieran cooptar el Estado, les interesa, en este orden de ideas, reducir la libertad de expresión y limitar la diferencia en función a sus propios apetitos y opiniones (imponer su naturaleza a otros).

Quizá haya querido probar, además, con qué cuidado debe guardarse la multitud de confiar su salvación a uno solo. Ya que, si éste no es ingenuo, como para creer que puede agradar a todos, debe temer continuas asechanzas; de ahí que se verá forzado a protegerse más bien a sí mismo y a tender asechanzas a la multitud, en vez de velar por ella.¹⁵

15 Spinoza, B., op.cit., 2004, p. 130.

Felipe Jardim e Viviane Magno / PUC - Rio

De cive no *Tratado político*:

notas sobre o direito natural e a formação do cidadão em
Hobbes e Spinoza

Introdução

No parágrafo 2º do capítulo V do *Tratado político*, Spinoza observa que “os homens não nascem cidadãos, fazem-se” cidadãos. Dessa sentença apenas já é possível supor que a nova condição que emerge da instituição da *Civitas* não consiste na atribuição externa de um *status* normativo abstrato – a partir de uma perspectiva subjetiva ou objetiva – oferecido pelo novo ordenamento comum. Tal como é elaborado, a propósito, nas tradições jusnaturalistas e contratualistas. O reposicionamento do problema que a ótica política spinoziana inaugura com o *TP* vincula-se ao modo como o filósofo trabalha com originalidade conceitos partilhados pelo léxico político de sua época, como direito natural, estado de natureza e a instituição da política.

A presente análise se propõe, nessa linha, investigar os significados demonstrados por Spinoza dos conceitos citados, e seus consequentes engendramentos, os quais possibilitam conceber os fundamentos da formação do cidadão ou do sujeito de direitos em sua obra. Para tanto, escolhemos colocar essas mesmas concepções frente aos conceitos formulados por seu contemporâneo Thomas Hobbes. Menos do que formular uma análise comparativa entre os dois autores, o objetivo deste exame consiste, ao colocá-los em disputa, em deixar que sobrevenham algumas das particularidades cruciais ao pensamento spinoziano quanto ao tema proposto, e daí depreender sua própria diferença.

Inicialmente apresentaremos os conceitos citados no pensamento de Hobbes para, a seguir, problematizá-los pelas lentes de Spinoza, esperando, ao final, quem sabe, apontar algumas das resultantes essenciais da tríade dessa equação – direito natural, estado de natureza e instituição da política – para a compreensão do *De cive* no *Tratado político*.

Primeira parte

De início cumpre esclarecer que a vida no estado de natureza consistiria em um momento exterior à existência de um estado civil no qual, sem um poder instituído, os homens viveriam em solidão, apenas dependendo de suas próprias forças para se manterem vivos. Essa noção irá permear as teorias políticas de Hobbes e Spinoza, e se revelará verdadeira ruptura com a noção clássica de estado de natureza considerada pelas teorias de matriz estoica e aristotélica, as quais consideravam tal estado como a realização de uma essência dada. Não. Para nossos autores às portas da modernidade, o estado natural não será visto como um dever ser conforme a essência, mas um momento pré-político no qual os direitos dos indivíduos serão dados a partir de sua capacidade para exercê-los. Mas é importante dizer que suas concepções sobre o direito natural não irão coincidir para além disso. Na carta 50, Spinoza afirmará que sua diferença para com Hobbes consistiria em manter o direito natural e considerar “que o magistrado supremo, em qualquer cidade, só tem direitos sobre os súditos na medida em que seu poder seja superior ao deles; coisa que sempre ocorre no estado natural”¹. O que Spinoza quer dizer com isso?

Ora, para Hobbes, o direito natural é a “liberdade que cada homem tem de utilizar seu poder como bem lhe

1 Carta 50 em resposta a Jarig Jelles, 2 de junho de 1674. In: Spinoza, Benedictus de. Os Pensadores. Seleção de textos de Marilena de Souza Chaui [et al.]. São Paulo: Abril Cultural, 2. ed. 1979, pp. 392-393.

aprouver, para preservar sua própria natureza, isto é, sua vida; conseqüentemente, é a liberdade de fazer tudo aquilo que, segundo seu julgamento e razão, é adequado para atingir esse fim”². Isso significa que, para o autor, o direito natural passa necessariamente pelo exercício da liberdade. Resta saber que liberdade é essa a que se refere. Bem, por enquanto diremos que tal liberdade se traduz pela falta de impedimentos externos. Quando se diz impedimentos externos, a menção é clara: o autor se refere a constrangimentos ao próprio movimento dos corpos. Nesse sentido, tanto faz se são corpos animados ou inanimados, o movimento deve ser considerado de acordo com as capacidades (ou faculdades naturais) de cada um, seja o que for. Dessa maneira poderemos inferir o entendimento da ideia de liberdade conjugada à de necessidade, esta significando o resultado das causas que determinam os indivíduos a agir, ou seja, as capacidades resultantes de sua própria constituição. Um corpo é livre para fazer aquilo que pode e só haverá cerceamento de liberdade caso essa capacidade de fazer o que se pode seja alijada. Seja a água canalizada por diques, seja alguém preso por correntes ou muros, percebemos que a liberdade possui limites bem claros na filosofia hobbesiana, referindo-nos à capacidade de movimento natural das coisas.

Se a medida da liberdade é a ausência de impedimentos exteriores, nos seres humanos, além da força física, ela se traduzirá também pela possibilidade do uso desimpedido de nossa razão; afinal, a razão e o julgamento, por sua vez, têm por função buscar aquilo que é útil ao indivíduo e afastar aquilo que lhe é nocivo, caracterizando assim a própria regra de conservação do corpo, pois a primeira fundação – como diz o *De cive* – do direito natural seria “a própria conservação da vida e das partes que compõem o indivíduo”³. Como é

2 Hobbes, Thomas. *Leviatã*. São Paulo: Martin Claret, 2013.

3 Hobbes, Thomas. *Do cidadão*. São Paulo, Martins Fontes, 1992, p. 35.

dado a cada um se defender de tudo o que ameace a própria existência, todos os meios para a sua conservação serão permitidos. O direito natural exprime assim a capacidade ou as faculdades naturais que o indivíduo possui de agir e, logicamente, de se defender, de se conservar na existência. O direito então reside no limiar das faculdades naturais de cada um, e aquilo provindo de nosso engenho também é pleno exercício desse direito, afinal o uso da inteligência é reconhecido por Hobbes como uma das maiores armas que um indivíduo pode possuir.

Isso significa que, em Hobbes, o direito passa pelo que expusemos até agora sobre a liberdade que cada indivíduo teria de fazer aquilo que lhe aprouver, ou seja, ainda depende do próprio juízo humano, mas no que se refere à sua autoconservação. Logo, como nas palavras de Marilena Chaui, “o direito natural é um fato (da natureza) e um poder (de autoconservação)”⁴. A lei, por outro lado, será um preceito ou regra geral estabelecida pela razão que impede os indivíduos de agirem de modo a acabarem consigo próprios ou privarem-se dos meios necessários à sua conservação.

Conforme veremos a seguir, a condição humana para Hobbes consiste em um estado permanente de guerra. Neste, os indivíduos terão o direito de se utilizarem de todos os meios ao seu alcance para se defenderem contra os demais e, por óbvio, nessa condição de guerra os homens nunca estarão seguros. Daqui advém a base da regra de ouro que Hobbes estabelecerá: os indivíduos buscarão a paz enquanto ainda houver esperanças de obtê-la; para tanto, cada um deveria concordar em renunciar aos seus direitos na mesma medida que os demais porque, se cada um fizer tudo aquilo que lhe é permitido, naturalmente a paz jamais será alcançada. Portanto, conclui-se que a regra de ouro que para Hobbes

4 Chaui, Marilena. *Política em Espinosa*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003, p. 291.

propicia a sobrevivência dos indivíduos, que de outra forma estariam sujeitos à guerra permanente, consistirá em não fazer ao outro o que não queremos que nos façam. Do mesmo modo, desejaríamos que o outro queira sempre de acordo com a nossa própria vontade.

Já o estado de natureza será a forma social que caracteriza a vida humana antes do seu ingresso no estado civil ou social. No capítulo XIII do *Leviatã* e no início do *Cidadão*, Hobbes descreve esse estado de natureza como um estado de igualdade. A condição humana determina que as diferenças entre as faculdades dos indivíduos não serão relevantes a ponto de se considerar que um sujeito tenha naturalmente de nascimento (antes do advento da lei civil) meios mais aptos a sobrepujar os demais. No entanto – e é importante frisar –, os homens não são iguais por seu modo de viver ou de morrer. A igualdade, para o filósofo inglês, reside em que qualquer um pode matar qualquer um, afinal “o estado de igualdade é um estado de guerra”⁵, afirmará Hobbes. A igualdade não irá se basear na igualdade da vida ou da morte, mas na do homicídio, “no terror ante a morte violenta, espada de Dâmocles suspensa sobre a condição humana”⁶, dirá Renato Janine Ribeiro. É a igualdade que dá aos homens a vontade de se matarem e roubarem uns aos outros, que faz almejam o poder sobre os seus semelhantes; é na igualdade entendida como agressão, em suma, que se encontra a raiz das diferenças, ou seja, da desigualdade. A igualdade é a causa da incerteza na vida dos homens.

O sistema hobbesiano opera desde o nível mais alto ao mais baixo com a lógica da desigualdade como mantenedora da paz, ou seja, com a opressão sendo a força de coesão da sociedade. É o equilíbrio saído do embate direto de forças,

5 Hobbes, Thomas, op. cit., p. 132.

6 Ribeiro, Renato Janine. *A marca do Leviatã: linguagem e poder em Hobbes*. São Paulo: Ática, 1978, pp. 19-20.

contudo tal equilíbrio não é pressuposto e mais se designa pela eminência de um sobre os demais do que em uma isonomia propriamente dita. Esse terceiro é o “operador da balança” da sociedade. O equilíbrio hobbesiano virá de fora, é a vitória de uma grande força externa sobre as demais. Desse modo percebemos que não é na composição de forças que Hobbes vê a paz, mas na proeminência de uma. Aquela enorme distância que é criada face ao soberano que será a condição da paz “enquanto fixidez das diferenças entre os cidadãos, e da limitação da desigualdade entre os homens”⁷.

Dessa guerra de todos contra todos surgirá uma importante consequência num plano pré-jurídico: nada pode ser injusto. As noções de bem e mal de nada valem nesse tempo de guerra, e o justo e o injusto não existirão, pois não há um poder comum que estabeleça as leis, e onde não há lei, não há justiça. Por isso, Hobbes determinará que as duas principais virtudes na guerra são a força e a fraude. Justiça e injustiça só existem entre os homens em sociedade, nunca no isolamento.

Já os desejos e aquelas outras paixões dos homens, as quais levam os indivíduos a desejarem ferir os outros, seriam constitutivos dos mesmos. Além do mais, é fundamental frisar que as paixões não são intrinsecamente pecados. Também não o seriam as ações resultantes delas. Apenas podemos nos referir a elas como pecado a partir do momento em que seja editada uma lei que as proíba; enquanto não existir uma lei, a proibição será inócua. Por sua vez, nenhuma lei poderá ser editada até que os homens entrem em acordo para designarem alguém para promulgá-la⁸. Essa situação que vigora no estado natural surge a partir da condição de cada um dos indivíduos e de todos, enquanto conjunto difuso, mas que partilha uma mesma condição.

Na natureza, todos sempre terão direito a tudo, ou seja, antes

7 Id., p. 22.

8 Hobbes, Thomas, op. cit., p. 106.

de os homens se comprometerem com obrigações (*bounds*) que os vinculem, seria lícito que cada um fizesse aquilo que quisesse até onde pudesse fazê-lo, por suas forças ou engenho. Por isso dirá Hobbes que, no estado de natureza, a medida do direito está na vantagem que for obtida⁹. Desse modo podemos chegar à conclusão de que na natureza qualquer coisa que um indivíduo faça a nenhum outro ofende¹⁰, afinal mesmo em guerra o indivíduo estará sempre em seu exercício da conservação da própria vida e de seus membros, e, como dissemos, todas as medidas eficientes que garantam a manutenção da própria existência são válidas. Sua validade se exprime a partir de seus efeitos, apesar de residir em um ponto anterior a eles, ou seja, na potência em realizá-los.

Em nota manuscrita no *De cive*, Hobbes apresenta a ideia do homem fora da sociedade como um indivíduo em solidão, apenas dependente de suas próprias forças para manter-se enquanto trava uma guerra contra todos os demais e, por esse motivo, desejaríamos reunirmo-nos uns aos outros. Sociedades, para o filósofo inglês, não são, no entanto, meras uniões de indivíduos que antes viviam sem quaisquer ligações políticas instituídas. São na verdade obrigações (*bounds*¹¹) naturalmente assumidas pelos indivíduos desde o seu nascimento (ainda quando no estado de natureza), mas que apenas poderão ser contraídas posteriormente, como ato volitivo. Entretanto, esse ato volitivo identificado na teoria hobbesiana termina no momento em que o pacto é firmado. A partir daí, o desejo, a vontade e a efetiva capacidade de transformá-los em ato são revogados em nome da tão desejada segurança.

Enfim, se os homens não podem se conservar em uma situação de guerra perpétua por ser insuportável, é justo que tentem pôr fim a ela: “Por conseguinte o ditado da reta

9 Id., pp. 36-37.

10 Id., p. 36.

11 Id., p. 29.

razão – isto é, a lei de natureza – é que procuremos a paz, quando houver qualquer esperança de obtê-la, e, se não houver nenhuma, que nos preparemos para a guerra.”¹²

Feita a breve análise daquilo que Hobbes entenderá por direitos, leis naturais e estado de natureza, já podemos claramente perceber que eles em nada se equiparam às visões da tradição estoica e cristã. Apesar da defesa que fará da monarquia e do Estado como um aplicador de pressões com o objetivo de manter o corpo social rígido, seguro e em paz, Hobbes não atribui sua visão da natureza humana a uma ordem de bem e mal dada a partir de ordenações superiores, tampouco defende a figura soberana com base em um direito sagrado por Deus. Contudo, apesar do reconhecimento dos direitos naturais, que terão sua medida através da capacidade de exercício destes pelos indivíduos, nos parece que a condição pré-social em Hobbes é atravessada por uma visão determinista daquilo que seria a natureza humana sujeita aos vícios das paixões, melhor, das paixões humanas como vícios. Além do mais, não podemos deixar de notar que sua teoria será marcadamente binária, ou seja, para Hobbes serão sempre duas medidas a serem comparadas, dois caminhos possíveis: seja o estado de natureza ante o estado civil, a razão em face das paixões, os muitos perante um só, o consentimento e a conquista etc. A teoria hobbesiana parece sempre apresentar alternativas limitantes às condições políticas sob as quais a humanidade vive.

Segunda parte

A perspectiva da multiplicidade é uma das chaves essenciais para se alcançar o percurso investigativo próprio do *TP*, e que o difere da concepção até agora apresentada. A multiplicidade

12

Ibid., p. 41.

atravessa todo o seu método de investigação da política, que se realiza, como sabemos, pela compreensão das causas desta, e menos da investigação de formas ou sistemas políticos (monarquia, república, e assim por diante). O estado de multiplicidade de um corpo, de uma mente ou da composição de corpos e mentes em um corpo coletivo é o próprio estado de afecção ou de manifestações de regimes afetivos diversos.

A propósito, a primeira parte do *TP* aborda a temática do que podemos nomear estado de natureza da condição humana, que nada mais é do que regimes afetivos, flutuações de ânimos variados e as expressões, por homens e mulheres, de suas paixões, a partir de um olhar que não procura enquadrá-las, depreciá-las ou sentenciá-las pelo viés da moral, da sátira ou do julgamento. E, ao contrário de Hobbes, não se afirma que devam/têm de ser extirpadas pela razão ou colocadas em estado de latência e subjugação por uma força maior e irresistível que as obrigue a tal.

A máxima spinozista “não rir, nem lamentar-se, não odiar mas compreender” aplica-se ao esforço ético que se depreende do texto do *Tratado político*. Aliás, a metafísica originada na *Ética* é essencial para a compreensão da política no *TP*, sobretudo em relação ao direito natural. Como salienta Marilena Chaui, na obra *Política em Espinosa*, isso se dá graças a alguns elementos conceituais estabelecidos pela *Ética*, tais como: a) a física da coerência e conveniência entre os corpos; b) a dedução do modo humano como união do corpo e da mente; c) a definição da essência singular pelo *conatus*; d) a distinção entre afetos alegres e tristes; e) a teoria das noções comuns que permite, na Parte IV, demonstrar que o homem racional só é livre na cidade e não na solidão.

Ou seja, para Spinoza, graças à ontologia, à física e à psicologia radical dos afetos que o autor desenvolve, as paixões são constitutivas da condição humana, tão só existem. A

naturalidade dessa qualidade tão múltipla quanto complexa da natureza humana e do comportamento humano integra/é parte da natureza inteira. Desse modo, independentemente de como um homem ou uma mulher se conduzam, quer guiados pela razão, quer loucos, agem conforme a natureza humana que possibilita tais manifestações – o ser humano, afirma Spinoza, sempre estará agindo “segundo as leis e as regras da natureza, isto é, por direito de natureza”¹³.

As paixões, enquanto constitutivas da natureza humana, integram, pois, nosso *conatus* ou nosso esforço em perseverar na existência. Logo, as paixões humanas integram a lei da natureza. Decorre dessa aproximação a máxima de que o direito natural será a expressão política da própria potência de perseverar na existência, isto é, do *conatus*. Spinoza opera um enraizamento da linguagem do direito na linguagem dos corpos e das paixões, em suas palavras:

Assim, por direito de natureza entendo as próprias leis ou regras da natureza segundo as quais todas as coisas são feitas, isto é, *a própria potência da natureza, e por isso o direito natural de toda a natureza, e conseqüentemente de cada indivíduo, estende-se até onde se estende a sua potência*. Conseqüentemente, aquilo que cada homem faz segundo as leis de sua natureza fá-lo segundo o supremo direito de natureza *e tem tanto direito sobre a natureza quanto o valor da sua potência*.¹⁴

13 *TP*, II, 5. Essa visão se explica pelo fato de que Spinoza não considera o homem um império dentro de um império, mas parte da natureza, logo sujeito a suas regras. É por isso que, do ponto de vista do direito natural, a diferença entre o louco e o são é irrelevante, pois ambos se guiam de acordo com as regras da natureza. Vemos aqui não só a destruição do livre-arbítrio, mas também a da noção de bom ou mau pautada na capacidade de racionalidade dos indivíduos. Desde já podemos identificar a inexistência de crime ou de pecado nessa natureza spinoziana. Se o agir é dado como expressão da natureza inteira, então não há vício ou pecado da natureza humana que deva ser condenável de antemão. Não existe pecado sem lei anterior que o defina, e isso será na formação civil apenas.

14 *TP*, II, 4. G.N.

Em latim, será a expressão *tantumque in naturam habet juris, quantum potentia valet*, ou em sua célebre contração *Jus sive potentia*: direito, ou seja, potência. Isso significa que Spinoza baseia sua teoria política nessa proporção que define que tudo aquilo a que alguém tem direito será definido por sua potência para exercê-lo. Esse princípio é decorrência direta do fato de que o direito natural de cada um representa uma parcela da potência da natureza inteira (a potência de agir absoluta, isto é, Deus), ou seja, a cada um subsistirá a parcela de direito correspondente à sua potência. Na natureza, esse direito será definido a partir das disputas travadas entre os indivíduos, ou seja, através da efetivação das capacidades destes em fazerem valer sua própria potência. Será dito que o direito natural tem por medida a capacidade que o indivíduo tiver de exercê-lo. Por isso podemos chamá-lo de potência.

É importante enfatizar, contudo, que nessa dimensão política não podemos apreender o desejo e as paixões apenas a partir do indivíduo. A dinâmica passional pressupõe a mesma multiplicidade de paixões e afecções a que nos referimos no início, agenciamentos, modalizações, isto é, como bem destacou o professor Stefano Vicentin, é importante pensar que a *cupiditas* não depende só do indivíduo, de suas paixões que nunca são solitárias ou previamente determináveis, “mas da rede de relações que o circunda”¹⁵, dessa transindividualidade – a própria complexidade do corpo social.

Da mesma maneira, é necessário frisar que a natureza se expressa sempre concretamente, ela não representa e não é passível de representação. Nessa lógica, agora já pensando no processo de formação da cidade, a figura do pacto, do acordo de vontades e do contrato, perde lugar. A instituição da política supõe encontros e uma produção sempre atual. Isso porque decorre da produção de uma vida comum, à qual

15 Afirmação realizada em sua comunicação sob o título “Spinoza republicano?” no XI Colóquio Internacional Spinoza, Rio de Janeiro, 2014.

os indivíduos estão submetidos pela condição natural, o que pressupõe, por sua vez, processos de cooperação, concessão e garantias, formando-se, conseqüentemente, um certo regime afetivo pela experiência.

Spinoza pensa, portanto, a fundação da cidade sob uma perspectiva afetiva, no sentido de que as comoções, os afetos, como falamos, são propriedades que pertencem à natureza humana. Tanto que afirma, no cap. I, 7 do *TP*, que todos os homens e mulheres, bárbaros ou civilizados, onde quer que se juntem formam costumes e um estado civil, ou seja, uma causa natural e não uma decisão racional. Essa causa natural é justamente a dinâmica passional que se traduz no estado de multidão ou *multitudo*. Podemos identificar, então, duas constatações: a) um dinamismo implícito, variações (e por isso a experiência é sempre o horizonte); b) e, novamente, aqui nos repetimos, um estado de multiplicidade.

Esse regime afetivo genérico que delineamos até aqui deita raízes na vivência coletiva que impele nos indivíduos a necessidade de criação de condições para uma vida em comum que os beneficiará, lhes será útil e garantirá a segurança, ou seja, propiciará um facilmente reconhecível aumento da potência das partes ou, como afirma Spinoza no cap. VI do *TP*, a multidão livre se põe de acordo por algum afeto comum, pelo desejo de cooperação ou esperança. Nesse passo, a instituição do Estado já nos aparece e é possível identificá-la com os ditames da razão, os quais sustentam e trazem para a multidão: a) a garantia da segurança; b) a eliminação do medo comum; c) eliminação da miséria comum (no que vemos a grande influência de Van den Enden e um tema recorrente na Holanda daquela época)¹⁶.

A fundação da cidade, assim, afasta-se completamente do ato “volitivo”¹⁷ contratual hobbesiano. A passagem do estado

16 *TP*, III, 6.

17 Aqui colocamos entre aspas, pois o tema da vontade em Hobbes surgirá apenas

de natureza para o civil é uma conjunção entre as potências individuais que, em um processo afetivo, constituem-se em potência coletiva. Não há, concomitantemente, passagem, transferência ou desfazimento do direito natural, todavia há sua plena concretização, ou seja, um aumento do grau de realidade da potência coletiva que se institui pelo direito civil.

Aqui reside uma diferença capital entre Hobbes e Spinoza: enquanto para o primeiro o pacto surgirá como a redenção dos vícios humanos, suprimindo o estado de natureza, outrora vigente e instaurando uma nova ordem, para o segundo esse direito civil só pode existir enquanto efetivação do direito natural, jamais sua supressão ou superação. Para entender esta última frase, é necessário pensarmos nas condições de vida nesse estado pré-político. Cada um está unicamente sob a jurisdição de si próprio e só de si depende para a manutenção de sua existência. Por óbvio não há qualquer possibilidade de um indivíduo isolado proteger-se de todos os demais. Disso resulta que, em estado de natureza, o direito natural, segundo Spinoza, “é nulo e consiste mais numa opinião que numa realidade, porquanto não há nenhuma garantia de o manter”¹⁸. Logo, resultará que somente em auxílio mútuo os indivíduos poderão exercer seu direito, o qual será aumentado em muito quando da vivência em comunidade, mesmo em face da pressuposta abdicação de parte dele. Por isso, Spinoza dirá que os direitos naturais são mantidos (e ainda potencializados – afinal, quanto mais direitos são produzidos, mais a potência de uma *civitas* é aumentada) no estado civil, sem o qual a sua existência seria constantemente ameaçada. A união dos

no ato da formação do pacto, ao menos da parte do povo, porque, após sua instituição, ele realiza verdadeira cessão da expressão de sua vontade em nome do terceiro beneficiado, sob quem recairá o exercício da soberania e do poder de vida e morte. Contudo, é importante frisar que Hobbes entenderá por impossível uma cessão completa, incluindo o livre pensar das pessoas. Para o autor inglês, o pensamento não está diretamente sujeito à força de dominação física expressa a partir do contrato, por isso as crenças e pensamentos são considerados internos, privados e, assim, não passíveis de controle eficaz pelo soberano.

18 . *TP*, II, 15.

indivíduos no corpo coletivo está de acordo tanto com os desejos do indivíduo em separado quanto da multidão, afinal esse indivíduo, “tanto no estado natural como no civil, age segundo as leis de sua natureza e atende ao seu interesse”¹⁹.

O direito civil será, com efeito, a medida, a proporção concreta resultante dos encontros e da passagem de potências individuais e grupais, tendendo a certa estabilidade e equilíbrio, para a potência única da multidão como sujeito da potência soberana. Segundo Chauí, a “instituição da política visa estabelecer um equilíbrio entre três tipos de potências: as potências individuais, a potência da multidão e a potência do poder soberano. Esse equilíbrio pode ser conseguido por meio do estabelecimento de uma proporcionalidade geométrica entre as três potências no momento da fundação política quando é decidido quem terá o direito de exercer o governo ou a direção dos assuntos públicos”²⁰.

Assim, o direito será o direito natural coletivo, da *multitudo*, que irá adquirir a forma das instituições e das leis, mas apenas na medida em que, como diz Diogo Pires Aurélio em sua introdução ao *Tratado político*, “o corpo político ou república é tão só forma como a sua potência [...] se afirma coesamente através de um regime ou conjunto de normas que normalizam e preservam duradouramente a interação evolutiva dos seus membros”²¹.

19 TP, III, 3.

20 Essa prática de passagem da multiplicidade numérica à unidade sociopolítica se realiza em dois níveis que podem ser simultâneos ou sucessivos, conforme as circunstâncias. O primeiro nível é o da instituição material da sociedade quando um grupo de indivíduos concorda para ocupar em conjunto um território, estabelece relações de cooperação na divisão do trabalho e na distribuição dos produtos, inventa uma linguagem comum e meios para se proteger contra os perigos que o ameaçam do exterior. O segundo nível, de acordo com Chauí, é o da fundação ou instituição política como passagem do direito natural comum da sociedade ao direito civil ou ao poder soberano. Ambos os trechos advêm da comunicação realizada por Marilena Chauí no Colóquio Internacional Spinoza Rio de Janeiro, 2013. Sua comunicação, depois editada, foi publicada na *Revista de Teoria e Filosofia Política Clássica e Moderna* da Universidade de Buenos Aires: <<http://publicaciones.sociales.uba.ar/index.php/anacronismo/article/viewFile/1063/951>>.

21 Espinosa. *Tratado político*. Trad., introd. e notas de Diogo Pires Aurélio. São

Em suma, o trabalho teórico do *TP* descreve a prática pela qual uma multiplicidade extrínseca consegue tornar-se uma unidade intrínseca, ou seja, a passagem da *multitudo* ao *imperium* e à *civitas*. A *prática da passagem* para o estado civil no pensamento spinoziano, desse modo, alberga-se e tem seu próprio fundamento em um movimento interno (intrínseco) à constituição comum. Não é necessário, portanto, referirmo-nos a qualquer recurso representacional externo ou imagem para lhe conferir significado, não é mais necessária a imagem do pacto para formular sua unidade; contudo, esta se enraíza em suas próprias causas constitutivas. A noção de soberania apresentada resguarda-se na potência multitudinária – ao contrário de Hobbes, não é transferida para fora, tampouco determinada de fora –, mas o direito civil manifesta, como colocamos, o grau de realidade da potência coletiva submetido à variação das circunstâncias e aos caprichos da fortuna.

Nesse sentido, a soberania expressa a potência da multidão conduzida “como se fosse uma só mente”, para utilizar a expressão de Spinoza no parágrafo 16, capítulo 2 do *Tratado político*. Ou poderíamos também dizer, em consonância com a *Ética*, que a política, uma mente, é a ideia da sociedade, um só corpo. Chegamos a um segundo aspecto da instituição da política no qual é fundamental analisar esse “como se fosse”. Indica que, embora a vida social e política devam ser deduzidas da condição natural dos humanos, elas não são imediatamente dadas, mas instituídas pela ação humana quando se passa da multiplicidade numérica de composição ou extrínseca à pluralidade intrínseca de um novo corpo e uma nova mente. Um novo corpo e uma nova mente instituídos que produzem, no mesmo passo, uma nova condição para esses indivíduos. A multidão livre afirmando-se e operando de modo a criar as condições para o exercício de sua liberdade e cultivo de sua

mente cria não só uma organização política – instituições, normas, arranjos – como oferece a cada sujeito um *status* civil que se sustenta na potência coletiva inteira daquele corpo político. Oferece aos indivíduos, em última instância, uma politização radical de sua própria condição no viver comum.

Nessa linha, já é possível afirmar que a natureza não cria povos e nações, mas estes são instituídos pelos humanos. O fato de esse conjunto de partes individuais procurar se comportar de modo a tentar agenciar seus afetos visando a certo equilíbrio possível daí - a tonalidade afetiva estabelecida, a estratégia da composição e organização, através das instituições, o arranjo ou *nómos* que procura os meios a fim de criar uma “fortaleza de ânimo coletiva” que os assegure, a resistência para a preservação de uma estabilidade possível, logo, uma dinâmica afetiva necessária à conservação daquele corpo, produtiva, toda uma série de movimentos coletivos - resulta na condição *de cive*. Aproxima-se daquilo que Spinoza, no cap. IV, 5, refere como a vida humana, que se define pela razão, verdadeira virtude e vida da mente. O filósofo traz esse conceito para se pensar como o Estado pode se comportar de maneira que os cidadãos afirmem sua potência. A formação do cidadão, mais uma vez em comparação com Hobbes, não é meramente a instituição de súditos, da obediência, do cumprimento do pacto, mas a plena realização desta vida humana, a realização do desejo de liberdade.

E nos referimos à realização na medida em que, no estado de natureza, ela corresponde a agir conforme as regras e necessidades de um indivíduo só, podendo-se considerar o direito natural a pura expressão desse campo do necessário, com a constituição do corpo e da mente comuns/coletivos como causas de si mesmos. Ocorrerá um movimento de instituição, ou melhor, concretização e organização mediante o exemplo da experiência e o uso da razão das condições e meios que tornem

efetivamente possíveis o exercício coletivo da liberdade.

A liberdade, pois, na cidade, é a própria afirmação coletiva da compreensão de suas próprias necessidades enquanto corpo único multitudinário. Um esforço em preservar e resistir visando a um agenciamento possível – tão mais real quanto perfeito – do múltiplo simultâneo. Tal esforço, cremos, é o último aspecto, e aqui já vamos nos encaminhando para o final, que gostaríamos de abordar nessa compreensão da formação do cidadão em Spinoza. O movimento de instituição da política faz cidadãos, uma vez que, nessa perspectiva, os antes objetos sociais vão tornando-se capazes, em condições determinadas, de interpretá-las, conhecê-las em sua necessidade e determinar os requisitos para transformá-las, ou seja, uma atividade de conhecimento e de posição que faz com que novas leis e normas os constituam como sujeitos.

Esse movimento é a liberdade. Afirma Marilena Chaui que:

[...] se a liberdade é a consciência da necessidade, segundo a expressão célebre, isto significa que a liberdade e necessidade não são opostos senão quando a necessidade é concebida como a pura exterioridade e a liberdade como a pura interioridade. Ao contrário, a articulação entre ambas pode ser concebida a partir do momento em que se compreende que a necessidade histórica é produzida pela prática dos próprios homens em condições que *não escolheram*, mas cuja gênese e cujos resultados os homens também são capazes de conhecer, para partindo deles, mudar a relação com a própria história, isto é, em lugar da submissão cega à exterioridade nua e em lugar da ilusão do poderio da vontade como interioridade nua, intervir na própria necessidade dando-lhe novo curso, nova lei, nova regras.²²

22 Chaui, Marilena. “Cultura popular e autoritarismo.” Originalmente conferência no simpósio Popular Culture and Democracy. Washington DC: Smithsonian Institute, 1987. In: *Crítica e ideologia Escritos de Marilena Chaui*. Org. André Rocha. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, 2013, p. 304.

Esse movimento de dar suas próprias leis e normas, ou seja, ser a causa imanente da produção de sua organização política, remete-nos, finalmente, a uma perspectiva do que seria uma produção de autonomia na formação desse cidadão. E, novamente com Marilena Chaui, podemos afirmar que a “autonomia não consiste, então, no poder para dominar o curso da história e sim na capacidade para, compreendendo esse curso, transformar-lhe o percurso”.

Conclusão

Do embate conceitual entre os dois filósofos políticos apresentados é possível apreender algumas das originalidades do pensamento spinozista quanto a conceitos correlatos aos dos teóricos do pacto social, como Hobbes, as quais oferecem importantes implicações para se pensar a formação do cidadão na cidade, muito além das teorias contratualistas tradicionais.

Sob sua perspectiva, aquelas três expressões citadas inicialmente - estado de natureza, direito de natureza, instituição da política - ganham conotações diversas. Como afirmado, ao operar um enraizamento da linguagem do direito na linguagem dos afetos, é possível entender o estado de natureza e o direito natural a partir da natureza humana, de seus regimes afetivos e enquanto inseridos na própria lei da natureza. Desse modo, o direito natural é apreendido enquanto expressão política da potência produtiva em perseverar na existência (*conatus*), dependendo sempre da rede de relações e agenciamentos nos quais encontram-se inseridos os indivíduos.

Como resultante prática dessa linha argumentativa, o pacto perde aqui a sua conotação meramente representativa, na medida em que a natureza das coisas se expressa sempre concretamente, isto é, equivale à produção atual do corpo coletivo. O que importará diretamente para a formação da

cidade, e não como sustenta Hobbes, baseia-se em atos voluntaristas essencialmente individuais. Outra resultante dessa chave interpretativa é o fato de que a fundação da cidade não se baseia, assim, apenas em paixões egoístas ou calcadas no medo individual, porém importa, à vista da composição múltipla do corpo coletivo, considerar também os processos de cooperação, concessão e garantias para a produção de uma vida comum em sociedade.

No mesmo passo, o direito natural não se desfaz nessa prática de passagem do estado de natureza para o civil. Ao contrário, o aumento gerado na potência de cada um concretiza e intensifica o grau de realidade da potência de agir do corpo multitudinário. Decorre, pois, que o direito civil é a própria efetivação do direito natural.

Mais uma consequência gerada desse pensamento em relação à instituição da política é aquela relacionada à compreensão da soberania. Diferentemente de Hobbes, não há no contexto da celebração do contrato uma *translatio*, até porque a transferência de potência de agir a um terceiro transcendente é impossível dentro da lógica spinoziana apresentada. Desse modo, a soberania não é nunca completamente transferida para fora, no entanto a soberania do corpo coletivo manifesta e concretiza em ato a realização da potência coletiva do corpo social submetido, como não poderia deixar de ser em um pensamento que tem como horizonte a experiência, a variação das circunstâncias, dos ânimos e os caprichos da fortuna.

Da mesma forma, decorre do apresentado outra consequência para se pensar a forma política, caso o termo “forma” aqui seja empregado no sentido de “norma da relação”. Com efeito, o regime político é a resultante da equação que sobrevém do arranjo do corpo coletivo, cujo efeito, para a compreensão da formação do cidadão, em comparação com Hobbes, não será a mera instituição de súditos obedientes

ao pacto, porém a expressão de um desejo coletivo que visa a certo equilíbrio afetivo possível mediante estratégias de organização (instituições e normas). Ou, em outros termos, a procura por se produzirem os meios a fim de se criar uma “fortaleza de ânimo coletiva”.

Por fim, conclui-se que não só de medo e egoísmo é feito um corpo coletivo. Ao contrário, a multidão assim se organiza, pois reconhece pela experiência da vivência coletiva que é necessário a criação de condições para uma vida em comum que beneficiará a cada um, será útil e garantirá segurança. É pelo aumento de potência das partes, ao reconhecerem suas necessidades, que elas se colocam em acordo com base em um afeto comum, que tem por fundamento, tal como já afirmado, os desejos de cooperação, esperança e liberdade.

Cecilia Paccazochi / UN Córdoba

El tiempo como remedio de las pasiones

A partir de la carta XII de su *Epistolario* Spinoza introduce un cambio en el concepto de duración que desplazará al tiempo como ente de razón capaz de medir una duración que ya no será divisible, sino continua. Este desplazamiento del tiempo como “ente de razón” que se inaugura en la célebre carta sobre el infinito no le reserva, sin embargo, un lugar cada vez menor en su filosofía sino que se constituye en la *Ética* como el operador primordial de la imaginación¹.

La *Ética*, opera así un proceso de “destemporalización” de la *duratio*, que se funda en subrayar la noción de *conatus* como potencia constitutiva de la duración que carece de límite interno y anula cualquier división o limitación temporal. La duración será definida en esta obra como una “continuación indefinida en la existencia”², inseparable de las variaciones de potencia que esta implica. Ya no se trata de una sucesión de estados sino de una transición de potencia que varía constantemente entre el aumento y la disminución. Será sobre el terreno de los afectos, es decir de las variaciones de la potencia de obrar, que se despliega este nuevo análisis de la duración vinculada estrechamente al movimiento dinámico del *conatus*. La duración se resuelve entonces en una continuación indefinida ya que si atendemos solamente a la esencia de una cosa, ésta no contiene causa alguna de su destrucción, sino que es afirmación absoluta de su perseverancia en la existencia.

Sin embargo, en la medida en que existen, los modos están sometidos al orden común de la naturaleza dentro del cual su potencia siempre es superada por otra y por la naturaleza

1 Itokazu, Ericka. *Tempo, duração e eternidade na filosofia de Spinoza*. USP, p. 148.

2 *Ética II*, Def. 5.

en su conjunto, de tal manera que necesariamente esta se verá interrumpida por otra más potente y contraria. De la duración de las cosas singulares, dirá Spinoza, no podemos tener sino un conocimiento muy inadecuado. El tiempo se constituye en la *Ética* como la herramienta imaginativa que tenemos para explicar la duración de las cosas singulares. Imaginamos en el tiempo, es decir, imaginamos que los cuerpos se mueven más rápida o más lentamente que otros o con igual celeridad. Pero en la medida en que la duración tiene un carácter indefinido, como decíamos, es indivisible, no implica ninguna discontinuidad ni privación y sólo puede ser imaginada, pero no conocida, a través del tiempo.

En la *Ética* el tiempo aparecerá ligado a el mecanismo del hábito y la memoria, presentados en la proposición XVIII de la segunda parte. Aquí Spinoza define la memoria como “una cierta concatenación de ideas que implican la naturaleza de las cosas que están fuera del cuerpo humano, y que se produce en el alma según el orden y la concatenación de las afecciones del cuerpo humano”. Esta concatenación de ideas es producida por la asociación de imágenes que se establece gracias al hábito, es decir “la aptitud del cuerpo para unir, desde una primera experiencia, dos o más afecciones”³. En la misma proposición leemos: “Si el cuerpo humano ha sido afectado por dos o más cuerpos al mismo tiempo, cuando más tarde el alma imagina a uno de ellos, recordará inmediatamente también a los otros”. Así, por ejemplo, un romano pasará del pensamiento del vocablo *pomum* al pensamiento de un fruto que no tiene ninguna semejanza con ese sonido articulado, en virtud de que ha sido afectado a menudo por las dos cosas a la vez. También un soldado, al ver huellas de caballo en la arena pasará del pensamiento del caballo al del jinete y la guerra; un campesino, en cambio, pasará del pensamiento

3 Bove, Laurent. *La estrategia del conatus*. Madrid: Tierradenadie Ediciones, 2009, p. 27.

del caballo al del arado y el campo y así, nos dice Spinoza, “cada uno pasará de un pensamiento a tal o cual otro, según se haya acostumbrado a unir y concatenar las imágenes de las cosas de tal o cual manera”⁴.

En estrecho vínculo con esta proposición que explica el funcionamiento de la memoria, Spinoza expondrá en la proposición XLIV de *Ética II* el mecanismo del tiempo. Allí nos dice “nadie duda de que imaginamos también el tiempo, y ello a partir de que imaginamos que los cuerpos se mueven más lentamente o con mayor celeridad unos que otros”. Veremos esta operación comparativa del tiempo funcionando en la memoria, con el ejemplo que sigue en el escolio:

Supongamos, entonces, un niño que haya visto ayer por la mañana por primera vez a Pedro; al mediodía, a Pablo; por la tarde, a Simeón, y hoy de nuevo, por la mañana, a Pedro. Por la Proposición 18 de esta Parte es evidente que, tan pronto como vea la luz de la mañana, imaginará el Sol recorriendo la misma parte del cielo que le vio recorrer el día anterior, o sea, imaginará el día entero, y, en él, a Pedro por la mañana, a Pablo al mediodía y a Simeón por la tarde; es decir, imaginará la existencia de Pablo y Simeón con relación a un tiempo futuro; y, por contra, si ve a Simeón por la tarde, relacionará a Pedro y Pablo con un tiempo pasado, imaginándolos al mismo tiempo que el pasado, y ello de un modo tanto más constante cuanto más a menudo los haya visto en ese mismo orden.

Hasta aquí, el ejemplo que nos brinda Spinoza introduce una sucesión de tres secuencias de acontecimientos simultáneos, Pedro y el sol de la mañana, Pablo y el sol del mediodía, Simeón y el sol de la tarde, con la imagen del “día entero” pasado. El niño compara la presencia de Pedro, Pablo o Simeón

4 *Ética II*, 18, escolio.

con su “dia entero” y la operación del tiempo reconstruye esa secuencia de imágenes en una sucesión cronológica. Al ver a Pedro en el presente, asociará la imagen de Pablo y Simeón con el futuro. Al ver a Simeón asociará la imagen de Pedro y Pablo con el pasado. Es a partir de esta imagen del “dia entero”, forjada por la memoria, y ahora ordenada por la operación del tiempo, que el niño va a reconocer los acontecimientos del nuevo día que comienza y será capaz de preverlos en el futuro. Es decir, ver a Pedro por la mañana será esperar ver a Pablo y a Simeón en el futuro. Siguiendo con el ejemplo, Spinoza nos dice:

Pero si sucede alguna vez que otra tarde ve, en lugar de Simeón, a Jacobo, entonces, a la mañana siguiente, imaginará junto con la tarde ya a Simeón, ya a Jacobo, pero no a ambos a la vez, pues se supone que ha visto por la tarde a uno solo de ellos, no a los dos a la vez. Así pues, fluctuará su imaginación, y, cuando imagine las futuras tardes, imaginará junto con ellas ya a uno, ya a otro, es decir: no considerará el futuro de ambos como algo cierto, sino como contingente. Esta fluctuación de la imaginación será la misma si la imaginación versa sobre cosas consideradas del mismo modo con relación al pasado o al presente, y, por consiguiente, imaginaremos las cosas referidas, tanto al presente como al pasado o al futuro, como contingentes.

Aquí se introduce el efecto principal del tiempo, la duda como movimiento fluctuante de la imaginación y la contingencia. La imaginación del niño que había instituido un orden temporal en el cual esperaba la sucesión de Pedro, después Pablo y luego de Simeón en su “dia entero” se ve trastocada por la dinámica que introduce el mismo tiempo, y por la cual ahora duda entre imágenes contrarias. Según Vittorio Morfino, la contingencia “se da como infracción imaginaria de un

orden también imaginario (puesto que está fundado sobre el presupuesto ilusorio de que existe una relación entre el sucederse de los encuentros del cuerpo y el sucederse de los momentos del día) cuya necesidad es producida por el orden de las concatenaciones de las afecciones del cuerpo, orden que explica pero no implica la complejidad de lo real”⁵. La operación del tiempo introduce los futuros contingentes que ahora se presentan a la imaginación del niño del escolio bajo la forma de la fluctuación entre las imágenes de Simeón y Jacobo. El imaginario orden temporal que representaba su “día entero” y la espera de encontrar nuevamente ese orden de acontecimientos sucesivos, ahora adquiere una dinámica interna que lo desestabiliza.

Según Ericka Itokazu, a quien debemos en gran medida el análisis de este escolio, el ejemplo de Spinoza “presenta un dinámico proceso engendrado por el tiempo ocurriendo en el seno mismo de la vida afectiva (y no cognitiva) que por una parte construye un imaginario orden temporal y por la otra condiciona la sustentabilidad de ese mismo orden. Así el tiempo mantiene en suspenso el sentimiento de continuidad de la vida en cuanto permanece la ambivalencia contradictoria entre el miedo y la esperanza en el corazón mismo del afecto en la mente fluctuante”⁶.

La fluctuación del ánimo aparecerá definida en la proposición XVII de *Ética III* como una disposición del alma que brota de dos afectos contrarios y que es “respecto de la afección lo que es la duda respecto de la imaginación”⁷. Si imaginamos que una cosa que suele afectarnos de tristeza se asemeja en algo a otra que suele afectarnos, con igual intensidad, de alegría, la odiamos y amaremos a la vez. Dos pasiones

5 Morfino, Vittorio. Spinoza y la contingencia. *Spinoza. Octavo coloquio*. Comp. Diego Tatián. Córdoba: Brujas, 2012, p. 36.

6 Itokazu, Ericka. *Tempo, duração e eternidade na filosofia de Spinoza*. USP, pp. 171-175.

7 É t i c a I I I , X V I I , e s c o l i o .

emblemáticas de esta disposición anímica son el miedo y la esperanza. Como sabemos, el miedo y la esperanza no son sino una tristeza o alegría inconstante que brota de la idea de una cosa futura o pretérita de cuya efectividad dudamos. Miedo y esperanza conforman una díada inseparable. El que espera imagina algo que excluye la presencia de lo que esperado y en esa medida teme, y el que teme imagina algo que excluye la presencia de lo temido y en esa medida espera.

Así, el movimiento fluctuante entre esperanza y miedo pasa de la alegría inestable ante la imagen de una cosa amada, a la tristeza también inestable ante la imagen de una cosa odiada y viceversa. Ahora bien, ese movimiento pasional tiene por fundamento la duda acerca del futuro, es decir, la imagen de una temporalidad discontinua, incierta e imprevisible. Sólo dejamos de fluctuar cuando dejamos de dudar. Sin embargo, esa ausencia de duda está lejos de ser una certeza sobre el curso de los acontecimientos y las cosas singulares, se trata más bien de la ausencia de una imagen que excluya la presencia de aquello sobre lo cual no dudamos. El miedo, cuando desaparece la duda, se troca en la desesperación, es decir, una tristeza acompañada por la idea de una cosa futura o pretérita sobre la cual no dudamos. La esperanza, en la seguridad, o sea una alegría acompañada por la idea de una cosa futura o pretérita de cuya realización no dudamos. Si bien, aclara Spinoza, nunca podemos estar ciertos de la efectiva realización de las cosas singulares, es decir, nunca podemos conocer adecuadamente la duración sino imaginarla bajo las operaciones del tiempo, puede ocurrir, no obstante, que no dudemos de ella y que seamos afectados por la imagen de una cosa futura o pretérita con la misma alegría o tristeza que por la imagen de una cosa presente⁸. Es decir, la potencia propia de la imaginación es la de afirmar la presencia sus imágenes,

8 . Ética *III*, definiciones de los afectos, XV.

aunque no estén actualmente presentes. Es decir, si se toma en cuenta solamente la imagen de una cosa, esta siempre afirma la presencia de su causa a menos que intervengan otras imágenes que la excluyan⁹.

Cuando el alma imagina algo que disminuye o reprime la potencia de obrar del cuerpo, se esfuerza por acordarse de otras cosas que excluyan la existencia de aquella que la afecta de tristeza. “El que ama, se esfuerza por tener presente y conservar la cosa que ama, y, al contrario el que odia se esfuerza por apartar y destruir la cosa que odia.”¹⁰ La memoria es una potencia de conservación que traduce el esfuerzo del *conatus* por alejar lo que disminuye su potencia y buscar lo que la aumenta. Laurent Bove hace una distinción entre aquellas asociaciones de la memoria que son neutras, es decir, que no implican aumento o disminución de la potencia ni están sujetas a un afecto de alegría o tristeza lo suficientemente fuerte (como el caso del romano con el vocablo *pomum*, o el niño del escolio XLIV) y asociaciones de las que emana alegría o tristeza¹¹. En este segundo caso, se trata de una memoria activa que involucra una verdadera tendencia a la repetición¹².

Si bien la potencia de la imaginación radica en la capacidad de hacer durar las imágenes, su destino, sin embargo, es la inestabilidad y la fluctuación. En cuanto tiene una imagen, aparece otra que excluye la primera y el alma comienza a fluctuar. La fluctuación del ánimo no es otra cosa que la traducción pasional de la dinámica propia de la imaginación que no puede alcanzar certeza alguna, en la medida en que está siempre en régimen de heteronomía, sometida al orden de las afecciones de los cuerpos externos sobre el propio. Entre la duda y la *fluctuatio animi*, nos dirá Spinoza, no

9 Ética III, XLVII, escolio.

10 Id., escolio.

11 Bove, Laurent. *La estrategia del conatus*. Madrid: Tierradenadie Ediciones, 2009, p. 4

12 Ética III, XLVII, escolio.

hay sino una diferencia de grado, “no se distinguen sino en el mas y en el menos”¹³. Es decir, no hay una duda puramente intelectual, sino que toda duda en la imaginación implica ese estado afectivo que involucra pasiones contrarias. Duda y ausencia de duda no son sino la dupla miedo/esperanza, seguridad/desesperación, que encontramos en el corazón mismo del movimiento pasional. Ahora bien, esa vacilación en la que nos deja la duda no puede ser un estado constante, por el primer axioma de *Ética V*: “Si en un sujeto son suscitadas dos acciones contrarias, deberá necesariamente producirse un cambio, en ambas o en una sola de ellas, hasta que dejen de ser contrarias.” Como señala Lorenzo Vinciguerra¹⁴, hay allí una estrategia racional que se opone al efecto desgarrador de la duda, puesto que está en juego su propia conservación.

Como señala Chantal Jaquet, en las primeras proposiciones de la quinta parte de la *Ética* Spinoza lleva adelante un análisis de la potencia o perfección de las imágenes en función de tres parámetros básicos: su vivacidad, su constancia y su frecuencia¹⁵. La vivacidad depende de la presencia actual de la causa y de su necesidad. Una imagen es más vivaz que otra en la medida en que consideramos que su causa está presente. De igual modo, una imagen es tanto más vivaz en cuanto consideramos su causa como necesaria y no como posible o contingente¹⁶. La constancia y la frecuencia de las imágenes dependerá de que sean suscitadas por un mayor número de causas, por la proposición XI de *Ética V*: “a cuantas más cosas se refiere una imagen, tanto más frecuente es, o sea, tanto más a menudo se presenta, y tanto más ocupa el alma” y de su capacidad de asociarse a otras imágenes, por la

13 *Ética III*, XVII.

14 Vinciguerra, Lorenzo. *Spinoza et le signe. La genèse de l'imagination*. Paris: Vrin, 2005, p. 32.

15 Jaquet, Chantal. *Les expressions de la puissance d'agir chez Spinoza*. Paris: Publications de la Sorbonne, 2005, p. 73.

16 *Ética V*, proposiciones VI y VII.

proposición XIII de la misma parte: “tanto más frecuentemente se impone una imagen a nuestra consideración, cuanto mayor es el número de imágenes a las que está unida”.

Vemos aquí la importancia de la teoría de las nociones comunes cuyas características satisfacen las de aquellas imágenes más potentes o durables, en la medida en que son “las ideas de aquellas propiedades que consideramos siempre como presentes” y que “imaginamos siempre del mismo modo”¹⁷. Son más frecuentes puesto que “las imágenes de las cosas se unen con mayor facilidad a las imágenes de cosas entendidas por nosotros clara y distintamente”¹⁸ en virtud de lo cual podemos considerar otras cosas junto con ellas más fácilmente que junto a aquellas ideas mutiladas y confusas.

En el escolio de la proposición VII de *Ética V* leemos: “Los afectos que brotan de la razón, o que son suscitados por ella, si se toma en consideración el tiempo, son más potentes que los que se refieren a cosas singulares, consideradas como ausentes.” El escolio es relevante para entender cómo las nociones comunes y los afectos activos que brotan de ellas, en virtud de su capacidad para perseverar, pueden contrariar los afectos nacidos de las ideas vagas y confusas. El afecto nacido de la razón, leemos en el mismo escolio, “permanece siempre el mismo, y, consiguientemente, los afectos contrarios a él que no sean sostenidos por sus causas exteriores deberán adaptarse a él cada vez más, hasta que ya no le sean contrarios”. Es la vivacidad y la constancia de las nociones comunes (y de los afectos nacidos de ellas) lo que les permite imponerse, “si se toma en consideración el tiempo”, a los afectos referidos a las cosas que concebimos confusa y mutiladamente. El alma, en cuanto tiene a la razón por guía “concibe todo bajo la perspectiva de eternidad, o sea, de necesidad, siendo afectada por todo ello con la

17 *Ética V*, VII, escolio.

18 *Ética V*, XII.

misma certeza [...] es afectada del mismo modo por la idea de una cosa futura, pretérita o presente”¹⁹. La imaginación, en cambio, no puede ser afectada de la misma manera por la imagen de una cosa futura, pretérita o presente. Es decir, si tomamos en cuenta el tiempo, contiene en sí misma la causa de su debilitamiento. Cuando tiene una imagen siempre puede aparecer otra que excluye la existencia de la primera y desencadena la fluctuación²⁰.

En el escolio de la proposición XX de *Ética V*, Spinoza recapitula todos los “remedios” de los afectos. Allí nos dice que la potencia del alma sobre ellos consiste “en el tiempo, por cuya virtud los afectos referidos a las cosas que conocemos superan a los que se refieren a las cosas que concebimos confusa y mutiladamente”. Es en virtud de las propias leyes de la imaginación que las nociones comunes pueden imponerse, gracias a su presencia constante, sobre las imágenes vagas y confusas²¹. El tiempo, como núcleo del movimiento fluctuante de la imaginación, es el que permite que los afectos nocivos se debiliten en la medida en que no pueden ser sostenidos por sus causas sin ser contrariados por aquellos afectos que nacen de las ideas adecuadas y que son siempre más potentes. Si sólo un afecto puede ser suprimido por otro más fuerte y contrario, la potencia del alma para moderar las pasiones no radica solo en formar ideas adecuadas sino en producir afectos activos que sean capaces de afectar ampliamente la imaginación

19 *Ética IV*, LXII, escolio.

20 En la proposición IX de *Ética IV*, Spinoza aclara: “Cuando dije más arriba, en la Proposición XVII de la Parte III, que nosotros somos afectados por la imagen de una cosa futura o pretérita con el mismo afecto que si la cosa que imaginamos estuviera presente, advertí expresamente que ello es verdad en la medida en que tomamos en consideración la sola imagen de la cosa; esta imagen es, efectivamente, de la misma naturaleza, hayamos o no imaginado las cosas como presentes. Pero no negué que dicha imagen se debilita cuando consideramos como presentes ante nosotros otras cosas que excluyen la existencia presente de la cosa futura, y no lo advertí entonces porque había decidido tratar en esta Parte acerca de la fuerza de los afectos.”

21 Deleuze ve allí una “curiosa armonía entre la razón y la imaginación”. *Spinoza y el problema de la expresión*. Barcelona: Muchnik, 1996, p. 289.

sustituyendo una imagen por otra²². De ahí la posibilidad de ordenar los afectos y concatenarlos entre sí según el orden del entendimiento, como propone el quinto y último remedio de las pasiones. Allí Spinoza recupera la función racional de la memoria, mediante la cual un precepto de la razón puede constituirse en una regla para ordenar las imágenes de tal manera que ante la emergencia de un afecto nocivo, como el odio, podamos oponer la generosidad o el amor²³.

La imaginación no es la fuente del error y la pasividad como señala el escolio de la proposición XVII de *Ética II*, ya que si al mismo tiempo que imagina como presentes cosas que no existen, supiese que realmente no existen “atribuiría sin duda esa potencia imaginativa a una virtud, y no a un vicio de su naturaleza; sobre todo si esa facultad de imaginar dependiese de su sola naturaleza, esto es, si esa facultad de imaginar que el alma posee fuese libre”. El tiempo y la memoria, con su cortejo de imágenes, pueden constituirse en remedios de las pasiones gracias a una “enmienda” de la imaginación, que creemos se opera en la quinta parte de la *Ética*, y que recupera la potencia que le es propia para constituirse en una herramienta de liberación más que de servidumbre.

22 Como leemos en la proposición I de *Ética IV*: “las imaginaciones no se desvanecen ante la presencia de lo verdadero en cuanto verdadero, sino porque se presentan otras imaginaciones más fuertes, que excluyen la existencia de las cosas que imaginamos.”

23 *Ética V*, X, escolio.

Joel Jair Contreras García / UNAM

Spinoza y los mayas-tojolabales

La utopía de una posible filosofía política “nosótrica”

A la memoria de Carlos Lenkersdorf

1. Spinoza *dislocado e inactual*

En su calidad creativa y fundacional la obra de Baruch de Spinoza atraviesa los siglos en una aventura de persecución, condena y clandestinidad generando apasionadas respuestas, ante un pensamiento que ha indignado a los miembros y representantes de las distintas religiones; aportado los elementos de una nueva forma de pensar que en su momento constituyó las bases ilustración y la modernidad; e inspiró y continúa inspirando nuevas formas de pensar que se concreten en maneras éticas y políticas de vivir más acordes con la libertad.

El carácter radicalmente creativo de la obra de Spinoza se debe a que es la expresión de un pensamiento vinculado a su tiempo, que conoce y dispone de los conocimientos más adelantados de ese momento en diversas disciplinas, pero también, y sobre todo, se debe a que ve y va más allá de ese tiempo. Y en este trabajo sostenemos que ver e ir más allá de su tiempo, es posible para Spinoza porque su filosofía es un pensamiento situado temporal y espacialmente, en el *dislocamiento* y en una exterioridad, *inactualidad*, que le permiten desde la distancia y el margen comprender mejor la realidad del presente, así como, pensar en función del futuro.

Spinoza es *inactual* en el sentido en que Nietzsche se refería a sí mismo como un pensador intempestivo, capaz de pensar a su época desde una mirada crítica tan incisiva, como la de un médico que veía los signos de su tiempo como los síntomas

de una enfermedad, y para poder hacerlo, tenía que situarse fuera de la inercia, valores y criterios del momento, fuera incluso de la historia, o por lo menos de la concepción que se tenía de ella, como plantea en las cuatro *Intempestivas*. Pero también, de una manera positiva, ser intempestivo es concebir y aspirar a otro mundo – posible en términos reales – distinto al del presente, como plantea el personaje Zaratustra a los hombres: ser intempestivo es ser visionario.

El pensamiento de Spinoza es *inactual* en estos dos aspectos, es un crítico implacable de toda forma de opresión por parte de tiranos y sacerdotes que sabe reconocer todas las formas y reductos del poder en la fe, la superstición, la ignorancia, la tristeza, incluso en la esperanza, en las que encuentra los mecanismos de la servidumbre; y simultáneamente, es capaz de concebir y adelantarse a las grandes transformaciones que están sucediendo en el mundo, que en el siglo XVII se está convirtiendo en moderno, incluso, es capaz de concebir fenómenos que la ciencia actual del siglo XXI apenas está confirmando¹. Y no solamente esto, sino que en plena monarquía también concibe la posibilidad de un mundo ordenado con arreglo a la razón que respete la libertad de los hombres, una sociedad en la cual no se busque reprimir las potencias de los hombres sino desarrollarlas, que en varios momentos y para varios pensadores ha sido y continúa siendo una fuente de inspiración para sus utopías sociales: Hegel, Marx, Lenin, Deleuze, Negri...

Y en relación con el espacio, podemos decir que Spinoza es *dislocado*, y con ello nos referimos a una radical condición de marginalidad, tanto existencial como epistemológica, ya que vivió en soledad al margen de las instituciones de su tiempo,

1 El libro *En busca de Spinoza* del neurólogo y director del Institute for the Neurological Study of Emotion and Creativity Antonio Damasio, plantea las coincidencias de Spinoza con la biología y la neurología contemporáneas en relación con los afectos, y da pruebas científicas sobre las avanzadas afirmaciones que este hizo en el siglo XVII en relación al cuerpo y los procesos psíquicos.

cultivando exclusivamente relaciones con grupos e individuos que sostenían y vivían una búsqueda por conocimiento verdadero u otras relaciones sociales distintas a las de la opresión monárquica². De hecho, esa dislocación existencial lo lleva a convertirse en un revolucionario a destiempo, incluso antes de que el término se utilizara en política o los primeros movimientos de este tipo se reivindicaran como tales, Spinoza, el gran pensador principio de la modernidad y la ilustración, se dice que se dibujó a sí mismo con la indumentaria, la actitud y los gestos del líder napolitano “Massaniello”³, un humilde pescador que encabezó en el principado de Nápoles una de las primeras revueltas sociales de las que se tenga noticia en la historia, que durante un mes logró establecer una comuna asamblearia hasta que el movimiento fue disuelto y su líder asesinado. De manera semejante a la forma dislocada en que vivió, Spinoza abreva de las más diferentes y “extrañas” tradiciones para el sentido común de la época, una de ellas son las ideas políticas de su profesor Van Den Enden quien es asesinado frente a la Bastilla por tratar de asesinar al rey Luis XVI.

Por todo lo anterior, afirmamos que como un momento fundacional y constitutivo en la historia de la filosofía, cuya creatividad es producto de una marginalidad y “ajenidad” radicales que sintetizamos con los términos de *inactualidad* y *dislocación*: gran parte del pensamiento de Baruch de Spinoza está aún por interpretarse en muchos aspectos, y para hacerlo, es necesario recurrir a perspectivas también

2 Un momento muy importante en la vida de Spinoza es su acercamiento con los hermanos Jhoan y Cornelio De Witte quienes encabezaron un movimiento liberal en contra de la Casa de Orange y por el republicanismo en lo que hoy es Holanda, de quienes se convirtió en su consejero y protegido.

3 El biógrafo Colerus habla de un cuaderno de dibujos realizados por Spinoza, en el cual, el último de sus caseros el señor Henryk van der Spyk decía reconocer “en todos los detalles” el rostro de Spinoza en un dibujo de Massaniello, Tommaso Aniello d’Amalfi, quien fue un pescador que se convirtió en uno de los líderes de las insurrecciones napolitanas de 1647-1648, acontecidas en el virreinato español de Nápoles.

inactuales y dislocadas del curso del tiempo actual y la cultura occidental particularmente destructivo, que nos permitan acceder a otras experiencias y formas de pensar capaces de captar otros horizontes o recursos ocultos hasta el momento.

Esta exposición es una propuesta para pensar el pensamiento de Spinoza desde una de las perspectivas más inactuales y dislocadas que desde América Latina interpelan al mundo capitalista: el zapatismo y la cultura maya, en la que en gran parte está basado el primero.

2. Los mayas-tojolabales y el “Nosotros”

Los tojolabales son un pueblo maya que junto con otros 30 pueblos mayas como tzotziles, tzeltales, mames y choles, se encuentran en México (en el sureste y la región denominada Huasteca), y en los países centroamericanos de Belice, Guatemala y Honduras. Es decir, los mayas no desaparecieron sino que son contemporáneos nuestros.

Los mayas-tojolabales habitan sobre todo los municipios de Las Margaritas y Altamirano en el Estado de Chiapas México, pero desde el levantamiento zapatista de 1994, en municipios autónomos en que se subdividieron dichos municipios. Se estima que su población es aproximadamente de entre 50,000 y 80,000 personas.

Afirmamos que el criterio radicalmente, *dislocado* e *inatual*, y por ello, adecuado para pensar desde la cultura maya-tojolabal tanto teórica como prácticamente el pensamiento de Spinoza, es el llamado, *principio nosótrico*, en el que basan toda su cultura.

Los tojolabales tienen otro principio cultural distinto al occidental, mientras Occidente tiene como principio al “YO”, desde la antigüedad y como estructura básica metafísica, epistemológica y psicológica que se concreta en el sujeto

cartesiano, el ego psicoanalítico con sus tres dimensiones (ego, ello y superyo), el propietario burgués o el consumidor posmoderno; los tojolabales tienen como principio el NOSOTROS. Lo cual, convierte a los mayas actuales en los términos planteados en el apartado anterior en un pueblo dislocado respecto a la cultura de la modernidad capitalista, y al movimiento que nutren, el zapatismo, en inactual, respecto al presente y por su propuesta radicalmente alternativa de futuro.

Carlos Lenkersdorf filósofo y lingüista que tuvo relación 30 años con comunidades tojolabales donde experimentó un proceso de inclulturación explica este principio “nosótrico” en función de dos elementos básicos que se ramifican en todos los aspectos de la cultura tojolabal:

1) TIK. En todas las lenguas mayas la palabra clave de la estructura gramatical es el fonema “TIK” que estructuralmente se presenta como un sufijo y funciona como una especie de desinencia en todas las expresiones mayas, y significa NOSOTROS, es decir, toda expresión lingüística y pensamiento se refiere al NOSOTROS, a la comunidad. Lo cual, determina todos los aspectos de la vida social y cultural produciendo relaciones y conductas sociales definidas por la importancia del colectivo, de manera explícita y consciente. De hecho, al escuchar cualquier frase maya siempre se escucha el fonema “tik”, que está conjugando un verbo o indicando la pertenencia de algo a la comunidad. Como intuyó el lingüista Carlos Lenkersdorf desde su primer acercamiento con las lenguas mayas en 1972, al presenciar una asamblea de mayas-tzeltales y describir lo que escuchó de la siguiente manera:

Dicho de otro modo, el tik... tik... tik nos daba la impresión de representar el centro alrededor del cual se desarrollaba el intercambio de ideas, las proposiciones de los participantes. No parecía ser el tema de la asamblea, porque, para serlo,

la repetición de la palabra resultaba exagerada. En aquel entonces no encontramos respuesta a nuestra pregunta por el significado del tik-tik-tik. En fecha muy posterior, pensamos que, en este -tik repetido, el lenguaje tiene un fundamento alrededor del cual los hablantes, mujeres y hombres, están tejiendo sus ideas y aportes. Aquel día, en cambio, sólo nos preguntábamos sobre cuál podría ser el significado de la palabra. Nada parecido habíamos observado en otros idiomas...⁴

Tras décadas de investigación y un proceso de inculturación de veinte años viviendo en una comunidad tojolabal, Lenkersdorf entendió el significado de esa palabra clave en los siguientes términos:

El mismo NOSOTROS representa un conjunto que integra en un todo orgánico a un gran número de componentes o miembros. Cada uno habla en nombre del NOSOTROS sin perder su individualidad, pero, a la par, cada uno se ha transformado en una voz nosótrica. Es decir, el NOSOTROS habla por la boca de cada uno de sus miembros. Es esta “NOSOTRIFICACIÓN” de los hablantes, la que representa, por un lado, un reto metodológico para los investigadores lingüistas y otros, y, por otro, presenta un camino desconocido para la investigación socio-científica y filosófica...⁵

Y páginas más adelante continúa explicando:

Al parecer, la individualidad se sabe incorporada en el todo NOSÓTRICO que, por consiguiente, no es la suma de tantas individualidades o partes, sino que representa una entidad cualitativamente distinta. Es una sola cosa, un todo, en el

4 Carlos Lenkersdorf. *Filosofar en clave tojolabal*. Miguel Ángel Porrúa, librero-editor. México. 2002. p. 25. Es posible acceder a la versión electrónica en la siguiente página: <<http://www.olimon.org/uan/lenkersdorf.pdf>>.

5 Ibid., p. 29.

cual todos los constituyentes forman una unidad orgánica. De este modo no se niega la individualidad de ninguno de los constituyentes. Cada uno es necesario orgánicamente. La pertenencia al todo orgánico conforma el pensamiento y el actuar de cada individuo. Por ello, cada uno habla en el nombre del NOSOTROS y no de sí mismo (...) Hay una inclinación o disposición, que orienta a cada uno hacia el NOSOTROS, y es el fortalecimiento del organismo. El interés en sí mismo como individuo no se manifiesta ni busca afirmarse porque cada individuo es lo que es en cuanto miembro orgánico. La separación del todo, en cambio, hace al individuo marchitarse y perderse...⁶

2) INTERSUBJETIVIDAD. Las lenguas mayas tienen una característica gramatical sólo compartida entre las lenguas indoeuropeas por el vasco, es una lengua *ergativa*, lo que significa que no cuenta con objetos gramaticales, todos los sustantivos son sujetos de enunciación, es decir, no hay objetos exclusivamente pasivos en los que recaiga la acción de sujetos que tienen la exclusividad de la acción, sino que, **TODOS Y TODOS SOMOS SUJETOS DE ENUNCIACIÓN Y ACCIÓN**, que interactúan entre sí. De tal manera que todos los sustantivos son sujetos con los que interactuamos y con los que hacemos comunidad: seres humanos, animales, plantas, utensilios, elementos naturales, planetas, estrellas...

Por el contrario, en Occidente además de existir un predominio individualista del yo desde la antigüedad que en la modernidad se exagera convirtiéndose en una objetivación-enajenación de la totalidad del mundo, en la que todo y todos se convierten primero en objetos útiles y después en mercancías comercializables o consumibles por el “yo”. En la que incluso los otros hombres se convierten en objetos y mercancías como se evidencia culturalmente en la estructura

6 Ibid., p. 32.

gramatical del objeto indirecto, en la que no importa “el otro” sino como receptor o paciente de mi acción, así por ejemplo:

Es posible decir correctamente en una lengua occidental, como el español, que “yo te hablo a ti”, y en mi expresión lo único que importa y que estoy diciendo es que el sujeto “YO” le habla al sujeto “tú”, no importa si el segundo sujeto entiende, está escuchando o incluso si es sordo, ya que “tú” se convierte exclusivamente en objeto de la acción de “Yo”. Contrariamente a esto, en maya-tojolabal hablando correctamente yo tendría que decir simultáneamente que “yo te hablo y tú me escuchas”, reconociendo así el carácter activo del sujeto al que se refiere el artículo “tú”.

Incluso, por la forma de los verbos en tojolabal, que distingue básicamente dos tipos de sujetos activos uno “agencial” y otro “vivencial”, los utensilios domésticos, una planta, una animal o la tierra tienen la experiencia, “vivencia”, de interactuar con el hombre en formas verbales que simultáneamente expresan la acción de ambos sujetos interactuantes.

Y si todo puede interactuar en el NOSOTROS que somos es porque todo tiene *‘atzil’*, corazón o principio vital. Y entonces, existe realmente una sociedad que es una comunidad de sujetos que va más allá de los seres humanos y que define todos los aspectos de la vida social por una relación de respeto, interacción y colaboración en LO COMÚN, que políticamente es una democracia directa no impuesta ni simulada sino producto la cultura misma de quienes la constituyen.

7 “En tojolabal, esta idea se expresa de una manera sencilla y directa: todo tiene corazón o no hay nada que no lo tenga. La palabra corazón corresponde a *‘atzil’*, que podemos traducir también con los conceptos alma o principio de vida. La afirmación de que todo está dotado de corazón tiene repercusiones profundas. Estamos rodeados de “hermanos vivientes” y ubicados en un todo organísmico vivo. Es decir, hay un sinnúmero de seres vivientes, de especies, y nos encontramos en medio de ellas, siendo una especie entre muchas. Por lo tanto, no somos tan únicos como nos imaginamos y como las tradiciones judío-cristiana y griega nos quieren hacer creer. Ni la razón ni el hecho de ser criaturas nos separan del resto de la realidad cósmica. No somos señores del resto del mundo, sino que nos toca respetar el organismo cósmico al cual pertenecemos, respetar a todos y cada uno de sus miembros.” *Ibid.*, pp. 144 y 145.

En última instancia, el poder repartido nosótricamente pone en práctica un tipo de democracia participativa, cuyas raíces no son hallables en la Grecia antigua ni en la democracia electorista, capitalista y occidental. Es una forma de democracia vivida, no utópica, que encontramos en nuestros días entre los pueblos mayas de Chiapas y en Quintana Roo...⁸

3. Spinoza y “lo común”

En estos términos la relación entre Spinoza y los mayas tojolabales tiene varios aspectos que se articulan a partir del principio de “LO COMÚN”. Y la razón para establecer y profundizar dicha relación es que, por una parte, permite tener una perspectiva distante (inactual y dislocada) para interpretar y comprender teóricamente lo que ha dicho Spinoza y que aún no ha sido entendido del todo; y por otra, que la perspectiva maya tojolabal es simultáneamente una experiencia práctica y una praxis política.

No se ha insistido lo suficiente en el lugar que “LO COMÚN” tiene en el pensamiento de Spinoza, puesto que no es sólo una fórmula abstracta la afirmación de que todos formamos parte de la misma sustancia, sino que es una realidad que tiene implicaciones en cada uno de los aspectos de la existencia, al convertirse el conocimiento y actualización de lo común en el principio productivo de lo real.

De acuerdo con el pensamiento de Spinoza, conocemos por las características comunes, *nociones comunes* cuando son conocidas, que son compartidas por los modos, cuerpos, y existimos gracias a los encuentros y las incorporaciones entre multiplicidades de individuos, cuerpos, ya que todo cuerpo es un colectivo, tanto cada hombre como la sociedad y la

⁸ Ibid., pp. 84.

naturaleza, y por ello, requiere de los elementos comunes que comparte con los otros. Y por el contrario, la destrucción, la muerte y la ignorancia se basan en la pérdida de lo común, en no saber sobre aquello que nos es común con los otros y lo otro, las leyes que componen el orden de la naturaleza, por ello, perder la relación con aquello y aquellos que nos son comunes constituye la enfermedad, la debilidad, la destrucción y la muerte puesto que un cuerpo sólo puede existir en relación con otros cuerpos, que son aquellos que lo constituyen y con aquel cuerpo del que a su vez forma parte, la naturaleza o la sociedad: el nosotros.

En el contexto destructivo del individualismo cultural y la economía capitalista “LO COMÚN” se convierte en una reivindicación tan necesaria como crítica o alternativa, para hacer frente a la dinámica destructiva del régimen político y económico del capitalismo global. Y si como habíamos apuntado, teóricamente la perspectiva maya-tojolabal puede ser fundamental para la comprensión de elementos del pensamiento de Spinoza, en la dimensión política resulta de primer orden para pensar las formas en que el pensamiento de Spinoza, basado en LO COMÚN, puede enfrentar esta crisis social y civilizatoria, ya que los mayas tojolabales junto con tzltales, tsotsiles, choles y mames en este momento están enfrentando esta situación basados en su cultura, que es la cultura de LO COMÚN, con el denominado movimiento zapatista.

En un territorio del tamaño de Suiza, aproximadamente 42.000 km², los mayas contemporáneos que son los zapatistas están llevando a cabo la experiencia política de una sociedad producida y ordenada en función de LO COMÚN, una sociedad que basada en la autonomía respecto del gobierno mexicano y de la economía de mercado en todos los órdenes (alimentación, educación, salud, política, gobierno, administración), desde 1994, año de su levantamiento armado, está demostrando que

otro mundo radicalmente diferente aún es posible; y que en función de lo común, están planteando además la posibilidad de recuperar el mundo y la realidad negados sistemáticamente por el orden político y económico del capitalismo.

En las comunidades zapatistas se vive la autonomía respecto del gobierno mexicano y la dinámica económica capitalista al vivir en función de LO COMÚN, en organizaciones en las cuales el gobierno, que es una democracia directa realmente existente, es denominado “Buen Gobierno”, porque está hecho para *obedecer no para mandar, para servir y no para servirse, representar no suplantar, para bajar no para subir, para unir no para dividir, para defender no para vender, para revelar no para ocultar, para entregar la vida y no quitarla.*

Explicar la organización e historia del zapatismo y sus comunidades implicaría otra exposición, en esta sólo buscamos mostrar su relación con una posible filosofía política muy próxima con el pensamiento de Spinoza al basarse en LO COMÚN, y esto, como una alternativa real al desastre del capitalismo global y a la cultura en la que está basado. Para finalizar, mencionaremos un fragmento del pronunciamiento de la Comandancia General del Ejército Zapatista de Liberación Nacional, emitido el día 15 de noviembre, y en donde, a 20 años de su levantamiento los zapatistas nos hablan de su propósito a todos los que dislocada e inactualmente buscamos como ellos la posibilidad de otro mundo:

La transformación real
no será un cambio de gobierno,
sino de una relación,
una donde el pueblo mande
y el gobierno obedezca.

Una donde el ser gobierno no sea un negocio.
Una donde el ser mujeres, hombres,

*otroas, niñas, niños, ancianos, jóvenes,
trabajadores o trabajadoras del campo
y de la ciudad, no sea una pesadilla
o una pieza de caza para el disfrute
y enriquecimiento de gobernantes.*

*Una donde la mujer no sea humillada,
el indígena despreciado, el joven desaparecido,
el diferente satanizado, la niñez vuelta una
mercancía,
la vejez arrumbada.*

Una donde el terror y la muerte no reinen.

*Una donde no haya reyes ni súbditos,
ni amos ni esclavos, ni explotadores ni explotados,
ni salvadores ni salvados, ni caudillos ni seguidores,
ni mandones ni mandados,
ni pastores ni rebaños.⁹*

9 Comandancia General del EZLN, en voz del Subcomandante Insurgente Moisés, al terminar el acto con la caravana de familiares de desaparecidos y estudiantes de Ayotzinapa, en el Caracol de Oventik. Fuente consultada el día 20/7/15: <<http://enlacezapatista.org.mx>>.

Emanuel Angelo da Rocha Fragoso / UECE

A condição política da mulher no *Tratado político* de Benedictus de Spinoza

Introdução

Excetuando o relato de Pierre Bayle, em seu *Dictionnaire historique et critique*, acerca de uma possível pretendente, a mulher, ou mesmo a condição da mulher, não ocupou muito espaço na vida ou na obra de Spinoza. Os textos filosóficos nos quais aparece uma reflexão sobre a condição feminina encontram-se essencialmente na parte IV da *Ética*¹, na qual Spinoza analisa o verdadeiro amor matrimonial² referindo-se explicitamente ao homem e à mulher, e nos parágrafos 3 e 4 do capítulo XI do *Tratado político*, no qual a mulher é considerada juntamente com os servos sob jurisdição de outrem (*alterius juris*) devido à sua fraqueza (*imbecillitate*). Enquanto a primeira referência é manifestamente inclusiva, por permitir que tanto o homem quanto a mulher alcancem a liberdade da alma (*animi*), as duas últimas são claramente exclusivas, pois excluem a mulher do governo, negando-lhe

1 Para a citação das obras de Spinoza, utilizaremos as siglas TP para o Tratado político e E para a *Ética*. Quanto às citações referentes às divisões internas do TP, utilizaremos algarismos romanos para as grandes divisões (partes ou capítulos) e algarismos arábicos para as subdivisões (parágrafos ou outras); já para as citações internas da *Ética*, indicaremos a parte citada em algarismos arábicos, seguida da letra correspondente para indicar as definições (d), axiomas (a), proposições (p), prefácios (Pref), apêndices (Ap.), corolários (c) e escólios (s), com seus respectivos números também em algarismos arábicos. Para o TP utilizaremos a tradução de Diogo Pires Aurélio (Lisboa: Círculo de Leitores, 2008), e a tradução de Tomaz Tadeu para a *Ética* (Belo Horizonte: Autêntica, 2007).

2 “Quanto ao matrimônio, é certo que está em acordo com a razão se o desejo de unir os corpos não é produzido apenas pela aparência física, mas também pelo amor de procriar filhos e de educá-los sabiamente; e, além disso, se o amor de ambos, quer dizer, do homem e da mulher, não tem por causa apenas a aparência física, mas principalmente a liberdade do ânimo” (E 4, Ap., cap. 20).

a possibilidade de participação política.

A política em Spinoza possui fundamentos ontológicos muito precisos, encontrando-se em estreita relação com os fundamentos ontológicos da liberdade. Por exemplo, a sua concepção do direito natural (*TP*, II, §4) como poder – e esse direito não sendo outra coisa do que a potência da natureza inteira, da qual cada um de nós é um modo de expressão particular –, está em estreita relação com sua concepção de *conatus* – como esforço pelo qual cada coisa tende a perseverar no seu ser (*E* 3P7) –, acrescido da descrição da consciência desse esforço (*E* 3P9); ou seja, tanto o direito natural quanto o *conatus* são expressões da capacidade do indivíduo, da potência do sujeito, seja homem ou mulher. Assim, como é impossível alguém suicidar-se por causas internas e contrárias à sua natureza, pois esse esforço é necessário (*E* 4, P20S), o homem também não pode abrir mão do seu direito natural³. Nesse sentido, a negação spinozista de participação política às mulheres só pode ser explicada por causas externas e contrárias à natureza das mulheres.

1. A exclusão política das mulheres

Devido à condição descrita no capítulo XI do *Tratado político*, citada acima, Spinoza excluirá as mulheres de toda e qualquer participação política, pois nega a elas o “direito de voto e de aceder a cargos do Estado” (*TP*, XI, §3), por considerar que elas não estão sob jurisdição de si próprias (*TP*, XI, §3) e também por causa dos graves prejuízos à paz se acaso “homens e mulheres governarem de igual modo” (*TP*, XI, §4).

Apesar de essa negação não ser privilégio exclusivo das mulheres, justificamos nossa delimitação ao feminino por

3 Conforme a carta 50, a Jarig Jelle, na qual Spinoza aponta a diferença de sua filosofia em relação à de Hobbes: “[...] eu conservo sempre incólume o direito natural”.

ser essa a única exclusão política que será fundamentada por Spinoza. Spinoza só vai negar explicitamente os direitos políticos às mulheres em sua análise do Estado democrático. Para Alexandre Matheron, isso não significa que Spinoza considere as mulheres aptas a participarem do conselho do rei ou dos patrícios. Ao contrário, para ele “é bem evidente que ela está implícita nestas duas constituições precedentes”⁴. Porém, mais não diz.

No capítulo XI, após explicar que se podem conceber diversos gêneros de Estado democrático, Spinoza anuncia o desígnio de considerar apenas aquele “onde têm o direito de voto e de aceder a cargos do Estado absolutamente todos os que estão obrigados só às leis pátrias [*qui solis legibus patriüs tenentur*] e que, além disso, estão sob jurisdição de si próprios [*et praeterea sui juris sunt*] e vivem honestamente [*honesteque vivunt*]” (TP, XI, §3). E, ao explicar as razões que o levaram a escolher tratar esse gênero de Estado democrático e não outro qualquer, Spinoza explicita seus critérios: “Digo expressamente os que estão obrigados só às leis pátrias [*solis legibus patriüs tenentur*], a fim de excluir os estrangeiros, que estão recenseados como sendo de outro Estado” (TP, XI, §3), explicando a seguir que a condição de estar “sob jurisdição de si próprios” foi inserida com a intenção de “excluir as mulheres e os servos, que estão sob o poder dos homens e dos senhores, assim como os filhos e os pupilos, porquanto estão sob o poder dos pais e dos tutores” (TP, XI, §3) e a condição “vivem honestamente” foi inserida para excluir aqueles que, “devido a crime ou a algum gênero torpe de vida, têm má fama” (TP, XI, §3).

O que fundamenta a exclusão política das mulheres, a citada condição de “estar sob jurisdição de outrem” [*alterius esse juris*] é explicada pelo próprio Spinoza no parágrafo 9 do

4 Matheron, A. Femmes et serveurs dans la démocratie spinoziste. *Anthropologie et politique au XVII^e siècle*, Paris: J. Vrin, 1986, p. 189.

capítulo II do *TP* como a condição de “estar sob o poder de outrem” [*sub alterius potestate est*], que por sua vez se opõe à condição de “estar sob jurisdição de si próprio” [*esse sui juris*], que é ter o poder de “repelir toda força, vingar como lhe parecer um dano que lhe é feito e, de um modo geral, na medida em que pode viver segundo o seu próprio engenho” [*ingenio*] (*TP*, II, §9).

No parágrafo 10 do mesmo capítulo II, Spinoza vai estabelecer distinção na modalidade *alterius juris* conforme a jurisdição do outro abranja o corpo somente – situações 1 e 2 – ou conforme abranja o corpo e a mente – situações 3 e 4 – das seguintes situações: quando alguém está sob o poder de outro porque este o mantém amarrado (1) ou lhe tirou as armas e os meios de se defender ou de se evadir (2), ou lhe incutiu medo (3) ou, mediante um benefício, o vinculou de tal maneira a si que ele prefere fazer-lhe a vontade a fazer a sua, e viver segundo o parecer dele a viver segundo o seu (4). Ainda no capítulo II, no parágrafo 11, Spinoza acrescenta outra distinção na modalidade *alterius juris*, além do corpo e da mente, conforme a jurisdição do outro abranja a capacidade de julgar [*judicandi facultas*], “na medida em que a mente pode ser enganada por outrem” (*TP*, II, §11).

No início desse parágrafo, Spinoza escreve que “a mente está totalmente sob jurisdição de si própria quando pode usar retamente da razão” (*TP*, II, §11), ou seja, a mente está *sui juris* quando o homem age e “agimos quando, em nós ou fora de nós, sucede algo de que somos a causa adequada” (*E* 3, Def2). E, por sua vez, a causa adequada é definida como “aquela cujo efeito pode ser percebido clara e distintamente por ela mesma” (*E* 3, Def1). Se a condição *sui juris* é definida em função do *agir-causa adequada*, segue-se que a condição *alterius juris* estabelece-se em função do *padecer-causa inadequada*. De fato, Spinoza define a causa inadequada ou

parcial como “aquela cujo efeito não pode ser compreendido por ela só” (*E 3, Def1*) e padecemos, em oposição a agimos, “quando, em nós, sucede algo ou quando de nossa natureza se segue algo de que não somos causa senão parcial” (*E 3, Def2*).

Ao fim desse parágrafo, Spinoza define os critérios de avaliação da potência humana: “[...] uma vez que a potência humana deve ser avaliada não tanto pela robustez do corpo [*ex Corporis robore*] quanto pela fortaleza da mente [*ex Mentis fortitudini*], segue-se que estão maximamente sob a sua própria jurisdição aqueles que maximamente se distinguem pela razão e que maximamente são por ela conduzidos” (*TP, II, §11*) e conclui que o homem será “totalmente livre [...] na medida em que ele é conduzido pela razão visto que assim ele é determinado a agir por causas que só pela sua natureza se podem entender adequadamente” (*TP, II, §11*), ou seja, quando ele age no sentido estrito citado acima.

Para Diogo Pires Aurélio, “a doutrina de Espinosa sobre o direito natural resulta da aplicação do princípio metafísico do *conatus* ao campo jurídico”⁵. Donde a afirmativa de Marilena Chaui de que “no estado de natureza não há justiça, lei, obrigação, mas luta passional que pode manter o jugo de alguém sobre outros e aquele que o tiver, enquanto o tiver, tem o direito de exercê-lo”⁶ e a de Aurélio: “No estado de natureza, ou de guerra, a estratégia de sobrevivência passa, obviamente, por tudo o que sirva para dominar os outros”⁷, pois o direito natural é definido por Spinoza como potência natural de existir e de agir que se estende até onde se estende sua potência e “conseqüentemente, aquilo que cada homem faz segundo as leis de sua natureza fá-lo segundo o supremo direito de natureza [*summo naturae jure*] e tem tanto direito

5 Aurélio, D.P. *Imaginação e poder: estudo sobre a filosofia política de Espinosa*. Lisboa: Colibri, 2000, p. 201.

6 Chaui, M.S. *Política em Espinosa*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003, p. 161.

7 Op. cit., p. 204.

sobre a natureza quanto o valor de sua potência” (*TP*, II, §4).

1.1 A submissão das mulheres

Spinoza explica pormenorizadamente, no parágrafo 4 do capítulo XI do *Tratado político*, a origem da condição *alterius juris* das mulheres, que foi utilizada como fundamentação da exclusão política delas. O parágrafo se inicia apresentando um possível questionamento acerca dessa origem: “Talvez haja quem pergunte se é por natureza [*ex natura*] ou por instituição [*ex instituto*] que as mulheres devem estar sob o poder dos homens” [*sub potestate virorum sint?*] (*TP*, XI, §4). Acrescenta a seguir que, “se for só por instituição que tal acontece, então nenhuma razão nos obriga a excluir as mulheres do governo” [*regimine*] (*TP*, XI, §4).

Nessa passagem, Spinoza está negando que a origem da condição *alterius juris* das mulheres esteja apenas numa lei ou numa convenção – que, por sua vez, seria apenas expressão da cultura de sua época –, não fundada em argumentos racionais. Nesse sentido, escreve Margareth Gullan-Whur: “Qualquer noção de que Spinoza descuidadamente aceite essas suposições de sua época é banida nas duas primeiras sentenças, Depois de negar que a visão das mulheres é predominantemente devido à sua condição cultural.”⁸ Para Maria Luisa Ribeiro Ferreira, “não se trata de um acordo provisório, nem de um costume ou de uma moda passageira”⁹. Já Jean Préposiet adota uma posição mais reticente, ainda que concorde com Ferreira e Gullan-Whur: “Não provém talvez unicamente das influências do meio ou das tradições

8 Gullan-Whur, M. Spinoza e a igualdade das mulheres. In: Revista *Conatus*. EdUece, Fortaleza, v. 3, n. 6, 2009, p. 96.

9 Ferreira, M.L.R. (org.). Haverá uma salvação para as mulheres? A hipótese do livro V da *Ética* de Espinosa. In: *Uma suprema alegria: escritos sobre Espinosa*. Coimbra: Quarteto, 2003, p. 258.

patriarcais de seu povo.”¹⁰

De fato, logo a seguir Spinoza emenda: “Porém, se consultarmos a própria experiência [*experientiam consulamus*], veremos que isto deriva de sua fraqueza” [*imbecillitate*] (*TP*, XI, §4). Acerca dessa passagem, quiçá a mais polêmica de toda a obra de Spinoza, Ferreira questiona o sentido em que o termo “fraqueza” é empregado, se se refere à fraqueza física ou à fraqueza psíquica. No primeiro caso, escreve: “[...] estamos perante uma questão de fato, algo que se constata e que não podemos deixar de aceitar – é verdade que a mulher tem de um modo geral menos força que o homem”¹¹. Mas, caso optemos pelo segundo sentido, estamos aceitando “o sentido literal de imbecilidade e temos que admitir uma incontestável má vontade do filósofo para com as mulheres”¹². E Ferreira conclui que essa “é uma tese que se afigura incompatível com a defesa da dignidade individual, recorrente em toda a obra spinoziana. Como tal, deixamo-la cair”¹³. Essa “incompatibilidade” é explicada por Atilano Domínguez pelo fato de que o *TP* ficou inacabado e não passou por uma revisão do autor¹⁴.

De nossa parte, por considerarmos a hipótese de Domínguez assaz condescendente, estamos mais propensos a concordar com Ferreira acerca da incompatibilidade dessa tese com a obra de Spinoza. E, sendo assim, a única possibilidade de compatibilizarmos essa afirmativa com o contexto de “defesa da dignidade individual” é afirmarmos a transitoriedade dessa condição feminina, ou seja, a desigualdade natural das mulheres, a sua “fraqueza”, apesar de denominada “natural”, não tem o caráter permanente e inalterável de uma causa física, à semelhança da “delicadeza das fibras do cérebro das mulheres que torna para elas tudo o que é

10 Préposiet, J. *Spinoza et la liberté des hommes*. Paris: Gallimard, 1967, p. 281.

11 Ferreira, *ibid.*

12 *Ibid.*

13 *Ibid.*

14 Cf. Domínguez, A. *Tratado político*. Madrid: Alianza, 2004, nota 330, p. 248.

abstrato incompreensível”, que se encontra em Malebranche¹⁵.

1.2 A transitoriedade da submissão política das mulheres

Se a modalidade da potência natural humana, *alterius juris*, conforme descrito por Spinoza no capítulo II, parágrafos 9, 10 e 11, em suas três distinções – submissão do corpo, submissão do corpo e da mente e submissão da mente – tem um caráter transitório, podendo o subjugado voltar à condição de *sui juris*, uma vez cessada a causa que o subjugou – o medo ou a esperança ou o engano –, podemos inferir que a condição *alterius juris* das mulheres também seria transitória.

O próprio Spinoza enfatiza, no final do parágrafo 10 do capítulo II do *TP*, o caráter transitório e condicional do *alterius juris*: “[...] enquanto dura o medo ou a esperança; na verdade, desaparecida esta ou aquele, o outro fica sob a jurisdição de si próprio” [*sui juris*] (*TP*, II, §10).

Em sua análise do parágrafo 11 do capítulo II do *TP*, Chauí nos mostra que aqui também essa situação é transitória, pois o poder sobre o outro só se mantém “enquanto o logro tiver força sobre o ânimo alheio, mas, desfeito o logro, o subjugado torna-se *sui juris*”¹⁶. Matheron ressalta que, no texto spinozista, “não é de modo algum evidente que sejam condenadas de permanecer sempre *alterius juris*, ainda que o Estado decida um dia atribuir-lhes um estatuto legal idêntico ao dos homens”¹⁷. Maite Larrauri afirma que Spinoza, ao falar da natureza das mulheres, “não estabelece nenhum traço essencial e eterno delas: em primeiro lugar, porque a história está submetida à revolução e à mudança; em segundo lugar porque o que

15 Malebranche, N. De la recherche de la verité. T. I. Paris: Michel-Etienne, 1721, p. 121.

16 Op. cit., 2003, p. 161.

17 Op. cit., p. 201.

os homens e as mulheres são constituem uma relação e as relações, ao contrário das substâncias, são mutáveis”¹⁸.

1.3 A causa (ou as causas) da submissão política das mulheres

Uma vez aceita a tese da transitoriedade da condição *alterius juris* das mulheres, a pergunta “Qual seria então a causa da submissão das mulheres?” se impõe, pois, uma vez definida a causa, pode-se postular a possibilidade de reversão da exclusão política das mulheres, passando estas à condição *sui juris*.

Ainda que Spinoza não deixe claro qual a distinção da condição *alterius juris* das mulheres, pode-se perceber facilmente que não se trata da submissão do corpo somente, pois as mulheres não vivem acorrentadas. Se considerarmos a submissão do corpo e da mente, pode-se perguntar por qual mecanismo social os homens inculcaram o “medo e a esperança” nas mulheres para mantê-las submissas. Se considerarmos a submissão somente da mente, da “faculdade de julgar”, também poderemos nos inquirir sobre o logro ou engano que leva as mulheres à sujeição.

O texto de Spinoza que se segue no parágrafo 4 após a afirmação da tese da “fraqueza” das mulheres não nos auxilia. Ao contrário, ele reforça a tese afirmando que “em parte alguma aconteceu, com efeito, os homens e as mulheres governarem juntos, mas em qualquer parte da Terra onde se encontrem homens e mulheres vemos os homens reinarem e as mulheres serem governadas, vivendo assim ambos os sexos em concórdia” (*TP*, XI, §4). Em resposta à possível exceção no caso das amazonas, “a que Hobbes parece ter dado credibilidade”¹⁹, Spinoza negará que haja efetivamente nesse caso supremacia das mulheres sobre os homens, pois

18 Larrauri, M. Spinoza e as mulheres. *Kalagatos*, Fortaleza, v. 3, n. 6, 2006, p. 219.

19 Ferreira, op. cit., 2003, p. 258.

as Amazonas “amamentavam só as fêmeas e, se parissem machos, matavam-nos” (*TP*, XI, §4).

Através de um novo apelo à experiência, em seguida Spinoza demonstra que as mulheres não são por natureza iguais aos homens porque não se sobressaem “igualmente pela fortaleza de ânimo e pelo engenho, que são aquilo em que acima de tudo consiste a potência humana e, por conseguinte, o direito” (*TP*, XI, §4). Em caso contrário, “sem dúvida que entre tantas e tão diversas nações se encontrariam algumas onde os dois sexos governassem em paridade e outras onde os homens fossem governados pelas mulheres e educados de modo a terem, pelo engenho, menos poder” (*TP*, XI, §4). Tal afirmativa necessariamente coloca os homens na condição de *sui juris*, com jurisprudência sobre as mulheres que estão, por sua vez, na condição de *alterius juris*. E é o que Spinoza conclui a seguir, após constatar que a coabitação governamental ou o governo das mulheres sobre os homens – que estranhamente deveriam ser “educados de modo a terem, pelo engenho, menos poder” (*TP*, XI, §4) –, não aconteceu em parte nenhuma, “é totalmente lícito afirmar que as mulheres, por natureza, não têm o mesmo direito que os homens e estão-lhes necessariamente submetidas, de tal modo que não é possível acontecer que ambos os sexos governem de igual modo e, muito menos, que os homens sejam governados pelas mulheres” (*TP*, XI, §4).

A tradução francesa de Madeleine Francès²⁰ e a tradução espanhola de Atilano Domínguez²¹ acrescentam ao fim dessa passagem, antes da conclusão sobre a impossibilidade de os sexos governarem de igual modo, as expressões “*naturellement inférieures*” e “*por necesidad, son inferiores a ellos*”, respectivamente. Segundo Gullan-Whur, a tradução inglesa de

20 Francès, M. *Traité de l'autorité politique*. In : *Œuvres complètes*. Paris: Gallimard, 1954, p. 1044z

21 Domínguez, op. cit., p. 247.

G. Wernham (1958) padece do mesmo e, acrescenta a autora: “[...] mas o latim de Spinoza não autoriza a usar na linha final o termo ‘inferior’ em relação às mulheres.”²² De nossa parte dizemos o mesmo em relação às traduções francesa e espanhola.

Ao fim do parágrafo, Spinoza aduz um novo argumento em reforço à conclusão da impossibilidade do governo paritário dos sexos ou as mulheres governarem os homens, a partir da consideração dos afetos humanos, “ou seja, que os homens a maioria das vezes amam as mulheres só pelo afeto libidinoso e apreciam o seu engenho e a sua sabedoria só na medida em que elas sobressaem pela beleza, suportam com muita dificuldade que aquelas a quem amam se interessem de algum modo por outros, e coisas do mesmo gênero” (*TP*, XI, §4). Spinoza conclui a argumentação e o *TP* alertando para o “prejuízo grave da paz” se “homens e mulheres governarem de igual modo” (*TP*, XI, §4).

Após toda essa argumentação sobre a condição política das mulheres, podemos nos perguntar se seria lícito estendermos à ética de Spinoza a interdição política das mulheres, ou seja, as mulheres também têm um estatuto ético diferenciado dos homens, que as inferioriza como na política? E também caberia indagar: seria esse estatuto diferenciado, seja na política, seja na ética, fundamentado na ontologia de Spinoza?

Quanto à primeira questão, Larrauri expõe justamente o oposto, ao afirmar que a filosofia de Spinoza pode ensinar-nos a fundamentar um sujeito ético feminino²³. Quanto à última questão, ressaltamos no citado capítulo 20 do apêndice da parte IV da *Ética* a referência à liberdade, que inclui manifestamente ambos os sexos, ao referir-se ao matrimônio [*matrimonium*], no qual Spinoza afirma que este está conforme razão se (1) “o desejo de unir os corpos não é produzido apenas pela aparência física, mas também pelo

22 Op. cit., p. 96.

23 Op. cit., p. 244.

amor de procriar filhos e de educá-los sabiamente” e (2) “o amor de ambos, quer dizer, do homem e da mulher, não tem por causa apenas a aparência física, mas principalmente a liberdade do ânimo” (*E* 4, Ap. cap. 20).

**Francisco de Guimaraens e
Maurício de Albuquerque Rocha / PUC - Rio**

Contra o voluntarismo:

Spinoza e a crítica a Schmitt e Agamben

I

O pensamento de Carl Schmitt sobre a política e o direito se desenvolve a partir de noções ontológicas a respeito da ideia de exceção. O raciocínio schmittiano sobre esse conceito, exposto em sua *Teologia política*, indica uma proposta central: estabelecer a relação entre a teologia e o pensamento político moderno, que seria efeito da secularização de conceitos teológicos. Retomar a teologia e submeter a reflexão política a conceitos teológicos consistia em uma estratégia de crítica ao liberalismo, que, na opinião de Schmitt, haveria difundido a visão imanentista e abandonado a transcendência de Deus perante o mundo¹.

Essa postura crítica sobre o liberalismo tinha uma finalidade específica: condenar a despolitização liberal que, segundo Schmitt, conduzia a política a um estado de apatia resultante das infundáveis discussões parlamentares. Essas discussões eram responsáveis pela perda de qualquer dimensão agonística da política e pela desidratação de sua natureza passional. A burguesia seria, para Schmitt, uma classe discutidora², e o liberalismo burguês estaria na raiz da transformação da política em uma arena de debate perpétuo responsável pela anulação do momento pessoal de expressão do poder e pela impossibilidade de qualquer decisão. Ou seja, a crítica schmittiana ao liberalismo é, na verdade, a crítica à repetição contínua da rotina parlamentar e aos mecanismos de freios e contrapesos, causas impeditivas de qualquer decisão política real e efetiva.

1 Schmitt, Carl. *Teologia política*. Belo Horizonte: Del Rey, 2006, pp. 45-46.

2 Ibid., p. 54.

A impossibilidade da decisão política é a razão da impossibilidade de localização da soberania, visto que a soberania se define pela afirmação de uma decisão sobre a exceção. O estado de suspensão da decisão causado pelas instituições liberais não permitiria à política expressar o seu fundamento, a decisão soberana. O exercício da soberania, portanto, seria incompatível com a rotina parlamentar e com as deliberações públicas. Disso se deduz que a soberania schmittiana supõe um acontecimento extraordinário, excepcional, na medida em que a causa da ordem política, a decisão soberana sobre a exceção³, é a antítese das deliberações e das negociações parlamentares, submetidas que são a rotinas procedimentais legislativas. De acordo com o pensamento de Schmitt, a soberania se exerce impositivamente, e não pelas rotinas deliberativas, portanto qualquer ordem político-jurídica é efeito de uma ruptura radical, uma decisão extraordinária que consiste, a rigor, em um ato de criação a partir do nada⁴. O conceito schmittiano de soberania se caracteriza por sua excepcionalidade, por sua imprevisibilidade e por fundar *ex nihilo* a ordem. Em suma, ou há soberania ou há caos, desordem. Eis o risco da prática política liberal: conduzir-nos ao caos por impedir a manifestação da decisão soberana.

Mas o que significa decidir a respeito da exceção? Essa questão remete aos fundamentos metafísicos da noção de exceção no pensamento de Schmitt. Uma vez mais a metafísica exerce papel importante na reflexão de Schmitt, para quem a exceção está para o direito assim como o milagre para a teologia. A exceção é o milagre jurídico-político. Por essa razão, a decisão soberana surge a partir do nada e promove uma radical ruptura na ordem político-jurídica instituída. A passagem a seguir demonstra essa posição de Schmitt:

3 Ibid., p. 10.

4 Ibid., p. 30.

O estado de exceção tem um significado análogo para o direito ao significado do milagre para a teologia. Somente com a consciência de tal posição análoga pode ser reconhecido o desenvolvimento tomado pelas ideias filosófico-estatais nos últimos séculos, pois a ideia do Estado de Direito moderno ocupa-se com o deísmo, com uma teologia e uma metafísica que repele o milagre do mundo e recusa o rompimento das leis naturais contido no conceito do milagre, o qual institui uma exceção através de uma intervenção direta, assim como a intervenção direta do soberano na ordem jurídica vigente.⁵

A afirmação da soberania é, nesse sentido, extraordinária. O soberano tem o poder de intervir diretamente na ordem jurídica e desviar o rumo dos acontecimentos para direção distinta da esperada pela aplicação das rotinas jurídicas instituídas. Essa intervenção direta e extraordinária possui uma finalidade precisa: garantir as condições de normalidade necessárias para a vigência do direito mediante a suspensão do direito vigente. Soberano, portanto, é aquele que determina quais são as condições de normalidade necessárias à vigência do direito⁶. O curioso do raciocínio de Schmitt é que as condições de normalidade são determinadas em função de seu negativo, ou seja, de uma situação em que as coisas saíam do esquadro e não são mais consideradas normais pelo soberano. Embora Schmitt afirme que o soberano decide a respeito das condições de normalidade, efetivamente sua decisão mais indica o que não é o normal do que propriamente as condições de normalidade.

A questão da normalidade e a da decisão sobre a exceção possuem alto teor de abstração na *Teologia política* de Carl Schmitt. Essa abstração é materializada em sua obra *O conceito do político*, na qual nitidamente Schmitt

5 Ibid., p. 35.

6 Ibid., p. 13.

demonstra o verdadeiro alcance dos conceitos traçados em sua *Teologia política*. O conceito de política schmittiano envolve a definição da natureza do conflito político que, para Schmitt, se compreende por uma oposição que não seria de ordem moral (bem e mal), estética (belo, feio), econômica (lucro, prejuízo) ou jurídica (válido, inválido). O que define a política é também um conceito limite, qual o conceito de soberania. Trata-se do dissídio entre amigo e inimigo, cuja magnitude põe em risco a existência do Estado.

Essa oposição aponta para “padrões políticos de identidade e de aversão; a distinção amigo/inimigo denota o máximo grau de intensidade de uma união ou de uma separação, de uma associação ou de uma dissociação”⁷. O que mais interessa nessa questão são as consequências do conceito na política interna, na medida em que aí reside o encontro entre exceção e a relação entre amigo e inimigo. Quanto à política externa, o que se conclui é que o Estado tem o poder, para Schmitt, de declarar guerra a quem o próprio Estado considerar inimigo. Dada a situação de extrema aversão entre amigos e inimigos, o conflito entre ambos no interior de um Estado assinala uma permanente possibilidade de guerra civil⁸, algo semelhante ao estado de natureza latente proposto por Hobbes após a fundação do estado civil. Ou seja, qualquer Estado se encontra em permanente ameaça de dissolução caso a hostilidade entre as partes do conflito se realize de fato.

A ameaça permanente de guerra civil consiste em um risco de dissolução da ordem político-jurídica. Eis o ponto em que o conceito de política e o de soberania se associam. Aquele que detém a soberania, ao detectar que amigos e inimigos ameaçam a existência da ordem, imediatamente decreta a exceção para suspender a ordem político-jurídica e, assim, salvá-la. “Uma

7 Lessa, Renato. *Agonia, aposta e ceticismo: ensaios de filosofia política*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003, p. 45.

8 *Ibid.*, p. 47.

exceção é um caso de extremo perigo que põe em risco a própria sobrevivência da ordem.”⁹ O ponto cego dessa teoria reside na impossibilidade da imparcialidade, reconhecida por Schmitt, da posição tomada diante de qualquer conflito. Ou seja, o soberano, ao enfrentar o conflito, não atua como árbitro, um terceiro desinteressado. Ele necessariamente toma parte no conflito, o que suscita as seguintes questões: essa posição levaria à necessária eliminação de uma das partes do conflito?; seria a exceção um mecanismo de supressão de um dos contendores ou o Estado tomaria parte de si mesmo no conflito e suprimiria os dois adversários?

Não é objeto deste trabalho enfrentar esses problemas, mas demonstrar a relação entre exceção, política e decisão, fundamento da proposta voluntarista schmittiana. A ordem político-jurídica concebida por Schmitt reside em uma decisão, antecedente necessário de qualquer norma, ato extraordinário que surge do nada e estabelece as condições de normalidade necessárias para a existência da própria ordem. Segundo Schmitt,

A decisão soberana não se explica juridicamente nem por uma norma, nem por uma ordem concreta [...] Só a decisão funda tanto a norma quanto a ordem. A decisão soberana é o princípio absoluto e o princípio não é outra coisa que a decisão soberana. Surge de um nada normativo e de uma concreta falta de ordem.¹⁰

O modelo de decisão schmittiano se inspira em Hobbes e na garantia da segurança e da paz pela decisão soberana, que não se sustenta em nenhuma ordem pré-constituída, mas que,

9 Ibid., p. 51.

10 Schmitt, Carl. *Sobre los tres modos de pensar la ciencia jurídica*. Madri: Editorial Tecnos, 1996, p. 31. A passagem transcrita é, de certo modo, confirmada no estudo de Renato Lessa sobre o conceito de decisão schmittiano. Segundo Lessa, “do caos segue a decisão. Da decisão, a ordem. Da instauração da ordem, a norma e a rotina. A decisão, portanto, é anterior jurídica e ontologicamente à norma. Esta exige um meio homogêneo, possível em Estados que erradicaram o caos” (Lessa, Renato. *Agonia, apostasia e ceticismo*, p. 53).

efetivamente, constitui a ordem político-jurídica. Conforme afirma Schmitt, Hobbes desenvolve a estrutura lógica do decisionismo, na medida em que a decisão hobbesiana consiste em um ato absolutamente desvinculado, sem qualquer fundamento, expressão de uma vontade absoluta, visto que não é condicionada por nenhuma ordem anterior¹¹.

A lição de Hobbes é incorporada à obra de Schmitt e permite construir a definitiva relação entre decisão, exceção e política. O soberano é aquele que decide extraordinariamente sobre as condições de normalidade necessárias à sua própria existência e à vigência da ordem político-jurídica (decisão sobre a exceção) quando determinado conflito político entre amigos e inimigos atinge tamanha magnitude que se transforma em risco iminente de guerra civil. Em sua essência, o voluntarismo schmittiano defende que a soberania é fruto de uma decisão extraordinária e radical de ruptura que, ao suspender a ordem político-jurídica, abre o caminho para todo tipo de aventura política.

Os conceitos de exceção e de soberania cunhados por Schmitt exercem influência na filosofia política contemporânea. Um dos autores que recuperam tais noções para investigar os fundamentos da atividade política é Giorgio Agamben. Sua obra é, simultaneamente, uma denúncia dos mecanismos autoritários de controle e um elogio da exceção, na medida em que toda a inteligência proposta por Agamben sobre os fenômenos políticos contemporâneos se sustenta no conceito de exceção. Sua filosofia abandona a natureza extraordinária da exceção e assume que a exceção se tornou a regra¹² que orienta o exercício do poder soberano no mundo contemporâneo.

O que, na verdade, concerne a este trabalho é o conceito jurídico de *homo sacer*, importado do direito romano para a

11 Schmitt, Carl. *Sobre los tres modos de pensar la ciencia jurídica*, p. 31.

12 Agamben, Giorgio. *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002, p. 27.

filosofia política de Agamben e que sustenta o seu raciocínio. O instituto jurídico *homo sacer*, uma vez aplicado a uma pessoa, admitia que ela poderia ser assassinada sem que o agente cometesse juridicamente um homicídio. O *homo sacer* era abandonado pela comunidade política e sobre ele não recaíam as garantias e prerrogativas jurídicas vigentes em favor dos demais. O *sacer* sofria uma dupla exclusão: era posto para fora da ordem humana sem adentrar a ordem divina, como o *homo sacro*¹³. Tal seria a primeira notícia histórica do que Agamben chama de “vida nua”¹⁴, a vida desprovida de direitos. Em sua visão, a realidade biopolítica contemporânea se constitui em torno desse fenômeno, a vida nua, cuja presença na ordem político-jurídica se dá por uma decisão excludente do soberano. Segundo Agamben,

[...] contrariamente ao que nós modernos estamos habituados a representar-nos como espaço da política em termos de direito do cidadão, de livre-arbítrio e de contrato social, do ponto de vista da soberania autenticamente política é somente a vida nua. Por isso, em Hobbes, o fundamento do poder soberano não deve ser buscado na cessão livre, da parte dos súditos, do seu direito natural, mas, sobretudo, na conservação, da parte do soberano, de seu direito natural de fazer qualquer coisa em relação a qualquer um.¹⁵

Uma vez mais, Hobbes é o autor que sustenta a reflexão sobre a exceção. O poder absoluto do soberano, na interpretação de Agamben, consiste na autorização incondicionada de decidir, de governar e de impor suas decisões aos súditos, que não passariam de autômatos sobre os quais incidiria qualquer tipo de ação. A vida nua é, na verdade, pura passividade, e a vontade soberana é absolutamente livre. Sobre a vida nua se projeta um poder absoluto que sequer é forçado a desenvolver

13 Ibid., p. 89.

14 Ibid., p. 92.

15 Ibid., p. 113.

estratégias para o seu próprio exercício. Curiosamente, Agamben traz a lume um pensador moderno para afirmar seu ponto de vista assumidamente pós-moderno. Mas ainda não é o momento de tratar desse problema. Antes disso, é preciso enfrentar elementos do pensamento de Spinoza capazes de refutar as teses voluntaristas acima expostas.

II

A filosofia de Spinoza dispõe de diversos instrumentos para uma contundente crítica ao voluntarismo. Como sabemos, a ontologia spinoziana fornece aparato conceitual adequado para levar a cabo essa tarefa, sobretudo quando se demonstra que a vontade e o intelecto de Deus são uma só e a mesma coisa¹⁶. Entretanto, o objeto de investigação deste trabalho são as teses políticas de Spinoza, que contêm evidentes elementos de refutação ao voluntarismo.

A primeira dessas teses diz respeito à necessária relação entre os hábitos do povo e os modos de organização do poder político. A análise desse tema, desenvolvida no *TTP*, aponta tanto para os limites da ação voluntarista quanto para os seus riscos. A efetividade da ação política não pode desconsiderar os hábitos do povo, na medida em que a ordem político-jurídica é, na filosofia de Spinoza, constituída de uma relação entre governantes e governados. Estes não são meros agentes passivos da intervenção do soberano, mas também são levados em consideração para que atos políticos produzam eficácia. Há um conjunto de causas que institui uma certa e determinada conformação das relações entre os cidadãos e o próprio governo, relações estas determinantes para a instituição da ordem político-jurídica. Na opinião de Spinoza, é difícil, senão impossível, que a intervenção voluntarista de um ou

16 Spinoza, Baruch. *Ética*, Parte I, proposições 31 e 32.

poucos indivíduos tenha efeitos e seja capaz de reinstaurar tais relações. É o que se deduz da passagem a seguir:

Os profetas, que estavam dispostos a tudo, esperavam o momento oportuno, ou seja, a chegada ao poder de um novo rei, cuja autoridade é sempre precária enquanto perdura a memória daquele que o antecedeu: nessa altura, podiam então, invocando a autoridade divina, induzir com facilidade alguém que fosse inimigo do rei e conhecido pela sua coragem a vingar o direito divino e a tomar legitimamente o poder ou parte dele. Mas tampouco os profetas podiam, por esta via, adiantar alguma coisa, pois embora extorquissem do seio da sociedade um tirano, as causas da tirania ficavam; a única coisa que faziam era comprar, a preço de muito sangue de cidadãos, um novo tirano.¹⁷

Esse mesmo argumento sustenta a posição crítica de Spinoza a respeito da derrubada da monarquia inglesa e a consequente instituição do governo de Cromwell¹⁸. É de muitos conhecida a opinião spinoziana de que os ingleses trocaram seis por meia dúzia e, ao perceberem que nada havia mudado - apenas o nome do cargo do monarca -, não descansaram enquanto não puseram a monarquia em seu devido lugar novamente. O conservadorismo paradoxal atribuído a Spinoza por Zourabichvili¹⁹ significa certa reserva às rupturas que não levam em consideração os hábitos, ou seja, as causas e relações que instituem certa ordem político-jurídica.

O voluntarismo transformista ou bem não produz efeitos ou pode abrir flanco perigoso para a fortuna. Mais do que preservar o Estado, as rupturas voluntaristas tendem a destruí-lo, porque produzem novas circunstâncias desconhecidas e, por vezes, contrárias aos hábitos populares. Eis uma passagem

17 Spinoza, Baruch. *Tratado teológico-político*, capítulo XVI, p. 277.

18 *Ibid.*, capítulo XVII, p. 284.

19 Zourabichvili, François. *Le conservatisme paradoxal de Spinoza: enfance et royauté*. Paris: PUF, 2002.

do *TTP* que demonstra essa afirmação:

Também não é menos perigoso liquidar um monarca, ainda quando seja absolutamente evidente que ele é um tirano. Porque o povo, acostumado à autoridade do rei e só por ele refreado, irá desprezar e pôr a ridículo qualquer autoridade inferior. Por isso, se liquida um, ser-lhe-á necessário, como outrora aos profetas, eleger outro em lugar do anterior.²⁰

Não é por acaso que Spinoza usa o exemplo de Ulisses atado ao mastro para refutar o voluntarismo monárquico²¹. Desse episódio literário se infere a necessidade de que nem toda vontade do rei seja lei para que o próprio Estado esteja a salvo das variações de humor e de afetos do monarca. Diferentemente da hipótese schmittiana, as intervenções extraordinárias do soberano possuem maior probabilidade de causar distúrbios e instabilidade do que produzir uma ordem político-jurídica estável. A exceção voluntarista, seja do monarca, seja popular, é na verdade a causa de toda instabilidade. É o que se expõe na seguinte passagem: “O Estado monárquico, para ser estável, deve estar instituído de modo que tudo se faça de acordo somente com o decreto régio, isto é, que todo o direito seja vontade do rei explicitada, mas não de modo que toda a vontade do rei seja direito.”²²

Se Spinoza não incorporou a hipótese contratualista à teoria política desenvolvida no *TP* e se, ao tratar da questão do contrato no *TTP* abriu clara divergência com Hobbes por considerar que é impossível a transferência integral de direitos e que o pacto pode ser rompido desde que seus constituintes assim desejem, certamente não seria adequado ao seu pensamento político um substitutivo funcional do

20 Spinoza, *ibid.*, capítulo XVII, p. 284.

21 Spinoza, Baruch. *Tratado político*, capítulo VII, 1.

22 *Ibid.*, VII, 1.

contrato: a decisão que determina a exceção.

No lugar do ato de ruptura voluntarista, Spinoza propõe um processo permanente de instituição da potência comum, fundamento que assegura as condições de possibilidade para o exercício das potências individuais. Tanto na Parte IV da *Ética* (proposições 35 a 37) quanto no *Tratado político* (capítulo II, 13-16) se encontra essa questão central de sua filosofia política. O raciocínio é de todos conhecido. Os homens não possuem condições de, sozinhos, perseverar na existência na medida em que a potência da natureza inteira ultrapassa em muito suas potências individuais. Por essa razão, o direito natural individual é nulo no estado de natureza, ou seja, é uma abstração, um efeito sem causa, uma consequência sem premissa. Diferentemente de Hobbes, Spinoza não afirma que há liberdade no estado de natureza, que há exercício de direitos.

Sem o auxílio mútuo, os homens não iriam muito longe e necessariamente viveriam uma vida muito miserável. Onde quer que haja exercício de direitos pelos indivíduos haverá uma potência comum que é continuamente instituída e que provê os meios necessários à satisfação das necessidades individuais e, portanto, à realização dos direitos. Tal potência comum não é efeito de um golpe de vontade isolado no tempo e no espaço, mas efeito de uma lenta e contínua tessitura de uma trama afetiva, impulsionada pela percepção de que as potências individuais ampliam-se geometricamente quando cooperam. Essa é a estratégia mais profunda de nosso *conatus*. Ou bem nosso primeiro desejo é viver em comum ou bem não vivemos. Essa é justamente a posição de Deleuze em seu abecedário. Todo desejo implica um agenciamento, um movimento comum desejante. Só se deseja acompanhado. Nenhum desejo é exclusivamente individual. Se o desejo é nossa potência e, portanto, nosso direito, podemos estender o enunciado deleuziano e afirmar que todo direito implica um

agenciamento e só se exerce qualquer direito acompanhado. Nenhum direito é exclusivamente individual.

É a ampliação contínua da potência comum, causa da ampliação da potência individual, que institui o direito e o Estado. A causalidade instituinte é permanente e fundada no desejo, e não extraordinária, eventual e voluntária. Essa causalidade se inscreve na ordem comum da natureza. Ela não a nega, como o milagre faz. O Estado e o direito têm seu fundamento em um processo necessário e permanente. Uma decisão voluntária extraordinária é, nesse sentido, uma simples imagem. Resta saber a que remete tal imagem.

Pierre Macherey, ao comentar o apêndice da Parte I, afirma que tal texto diz respeito às causas da “mania que têm os homens em geral, e não apenas os filósofos, de explicar as coisas não por suas causas, mas com referência a pretensos fins que, interpretados como causas finais, conferem uma representação das coisas deformada ou, mais precisamente, invertida” (tradução livre)²³.

Podemos transpor o raciocínio spinoziano do apêndice para compreender a gênese da imagem decisionista schmittiana. A ignorância das causas dos assuntos políticos e de que a instituição do poder político se deve a um processo histórico banhado em múltiplas causas é o princípio da confusão imaginativa explorada por Carl Schmitt. Porque ignoramos em regra tais causas e porque nos habituamos a formar a imagem de uma absoluta liberdade de decidir questões que julgamos essenciais à nossa vida privada – pois raramente conhecemos as causas de nossas decisões –, por analogia percebemos do mesmo modo as decisões políticas.

Assim, tendemos a acreditar que os acontecimentos políticos possuem a mesma forma da imagem proveniente de nosso hábito e que usamos para interpretar nossas supostamente

23 Macherey, Pierre. *Introduction à l'Éthique de Spinoza: la première partie, la nature des choses*. Paris: PUF, 1998, p. 205.

livres decisões, dissociadas de causas externas que as determinam. Em suma, a ideia de que uma decisão voluntarista extraordinária, causa de si mesma, é o fundamento da ordem político-jurídica é efeito da ignorância sobre os processos de determinação dos acontecimentos políticos. O que se percebe, portanto, é que a decisão extraordinária é uma estratégia útil para esconder sua verdadeira causa. Desse modo, em termos spinozianos, é preciso compreender que todo acontecimento extraordinário tem causa e se inscreve na ordem comum da natureza. Qual seria, portanto, a razão da ideia de exceção e de sua pretensa dissociação da ordem político-jurídica?

A exceção é, na verdade, a imagem do processo de transformação do Estado democrático, de sua decomposição interna. A afirmação de Pierre Macherey acima mencionada se confirma nesse caso. Na verdade, Schmitt enxerga a relação entre exceção e política de modo invertido. Em vez de identificar na exceção a própria impossibilidade da política democrática, sua decomposição, ele extrai da exceção o próprio fundamento da política. No *TP* há uma passagem que auxilia a jogar luz sobre essa questão: “Onde os homens têm direitos comuns e todos são conduzidos como que por uma só mente, é certo que cada um deles tem tanto menos direito quanto os restantes juntos são potentes, ou seja, não tem realmente sobre a natureza nenhum direito para além daquele que o direito comum lhe concede.”²⁴ Essa passagem é descrição adequada da natureza da democracia. Conforme demonstra Marilena Chau²⁵, na democracia há uma incomensurabilidade entre a potência individual e a potência comum, pois a potência individual é inversamente proporcional à potência comum. Não se trata de concluir que os indivíduos não possuem direitos, afinal a democracia garante as melhores condições de exercício dos direitos. O

24 Spinoza, Baruch. *Tratado político*, capítulo II, 16.

25 Chau, Marilena. *Política em Espinosa*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003, pp. 234-254.

que se entende pela incomensurabilidade entre as potências individuais e a potência da multidão, tema da passagem do *TP* mencionada, é a impossibilidade de que um indivíduo ou um grupo de particulares institua para si mesmo privilégios, benefícios privados não concedidos pelo direito comum.

A causa primeira da decomposição da forma democrática de instituição do poder consiste na inversão do enunciado acima. A decisão extraordinária sobre a exceção é mera imagem desse processo de apropriação privada dos benefícios comuns da potência da multidão. Trata-se de sintoma da má transformação de uma democracia em uma tirania, monárquica ou oligárquica. A decisão voluntarista é, a rigor, sintoma da servidão já instituída.

Os exemplos spinozianos que comprovam essa tese são diversos. Tanto no *TP* quanto no *TTP*, a monarquia é efeito de uma cessão do poder político pela multidão temerosa da guerra. A transformação de democracias em monarquias se dá pela concentração do poder, cuja causa é o medo da guerra. A perda da liberdade pelos aragoneses, citada no *TP*²⁶, é um dos exemplos históricos desse processo. Ao se deixar enganar pela retórica monárquica, os aragoneses abriram mão do exercício do direito de resistência e, assim, deixaram aberto o flanco para a futura instituição da tirania.

Outro exemplo histórico envolve a crítica spinoziana ao instituto romano da ditadura, que se baseia no risco de transformação do ditador em monarca, visto que o ditador era temido por todos e convocado, em regra, em momentos de crise e temor generalizado²⁷. Não por acaso, a alternativa spinoziana à ditadura é a instituição de um órgão político muito numeroso responsável pela conservação dos fundamentos do poder do Estado. Essa posição, uma vez mais, permite verificar que o voluntarismo decisionista schmittiano não possui qualquer via

26 Spinoza, Baruch. *Tratado político*, capítulo VII, 30.

27 *Ibid.*, capítulo X, 2.

de acolhimento pela filosofia política spinoziana. A proposta schmittiana é mais um sinal da decadência do detentor da soberania (*imperium*) do que propriamente de sua instituição.

III

A decadência de um certo modo de organizar o poder político também se encontra no discurso de Giorgio Agamben. Sua proposta de investigação do conceito de soberania, a partir da noção de vida nua, uma vida desprovida de direitos capturada fora da própria ordem jurídico-política, que teria nos campos de concentração e em prisões como Guantánamo sua expressão mais evidente, é, a rigor, um evidente sinal do modo atual de repressão que a Europa e os Estados Unidos exercem e exerceram nos períodos de grave crise do capitalismo, como na República de Weimar, no Terceiro Reich e no aprofundamento do neoliberalismo.

A questão que se põe diante de Agamben a partir da filosofia de Spinoza é a seguinte: se a resistência é necessária, se existe uma impossibilidade física de transferência integral de direitos, se a vida só é vida porque resiste, como defender a existência de uma vida desprovida de direitos? Seria o exemplo do Estado turco, apresentado por Spinoza no *TTP*, a comprovação histórica spinoziana da vida desprovida de direitos de Agamben?

É certo que não. Os turcos, conforme atesta Laurent Bove²⁸, são um paradigma integral e abstrato da tirania, um tipo ideal, não um dado da realidade. Na verdade, o exemplo dos turcos é uma demonstração do limite último do poder político, pois se trata de exemplo da transferência integral do poder político para um só e, conseqüentemente, da impossibilidade da política que é, sempre, atividade exercida por muitos

28 . Bove, Laurent. *Espinoza e psicologia social*. Belo Horizonte: Autêntica, 2010, pp. 126-127.

indivíduos em comum²⁹. A soberania pode muitas coisas, menos eliminar definitivamente a resistência e transformar os homens em bestas. Segundo Bove,

[...] mesmo a servidão aparentemente mais bem-sucedida (como no caso dos turcos) não poderá jamais impedir que os homens guardem em parte sua liberdade “por uma secreta e efetiva reivindicação”. Mesmo se toda resistência explícita fosse erradicada, os homens, sob a coação, como demonstra ainda a alínea 9 do capítulo V do *TTP*, ‘não podem se impedir de se alegrar do mal ou do prejuízo que sobrevém àquele que lhes comanda.’³⁰

Até a mais feroz das tiranias precisa manter ativo um grau mínimo de auxílio mútuo, de cooperação social³¹. O contrário disso resultaria no fim da própria soberania, do próprio Estado. A tirania integral, aquela que nega qualquer direito ou potência aos cidadãos, o reino da morte, é uma impossibilidade física e política: eis o limite último da realização integral da tirania e eis seu maior paradoxo. A tirania jamais poderia realizar sua finalidade integralmente – transformar todos em bestas – sob pena de suicidar-se. Por essa razão, a vida nua é também uma simples imagem, uma impossibilidade física e política. Mais uma vez, a inversão da realidade se apresenta nas teses voluntaristas. A vida nua nada mais é que o fim da política, e não o fundamento da soberania.

29 “A experiência, no entanto, parece, pelo contrário, ensinar que é do interesse da paz e da concórdia conferir todo o poder a um só. Com efeito, nenhum Estado resistiu sem qualquer alteração assinalável tanto tempo como o dos turcos e, pelo contrário, não há nenhum menos durável do que foram os populares ou democráticos, nem onde se tenham desencadeado tantas revoltas. Mas, se a servidão, a barbárie e o isolamento se devem apelidar de paz, então não há nada mais miserável para os homens do que a paz [...] É, portanto, no interesse da servidão, não da paz, transferir todo o poder para um só: porque a paz, como já dissemos, não consiste na ausência de guerra, mas na união ou concórdia dos ânimos” (Spinoza, Baruch. *Tratado político*, capítulo VII, 4).

30 Bove, Laurent. *Espinoza e a psicologia social*, p. 126.

31 *Ibid.*, p. 127.

Curiosamente, Agamben menciona *en passant* um episódio da história de Roma que confirma essa tese. Trata-se da secessão plebeia, após a qual os plebeus adquiriram o poder de declarar *sacer* quem descumprisse a inviolabilidade dos tribunos. A distribuição, entre patrícios e plebeus, do instituto do *homo sacer*, fruto da resistência plebeia, é muito mais uma evidência de que toda vida afirma seus próprios direitos e de que não há vida deles desprovida. Eis o trecho de Agamben em que ele apresenta a questão sem enfrentar seus desdobramentos:

A inviolabilidade do tribuno se funda, na verdade, apenas sobre o fato de que, no momento da primeira secessão dos plebeus, estes juraram vingar as ofensas feitas ao seu representante, considerando o culpado como *homo sacer*. O termo *lex sacrata*, que designava impropriamente aquele que era, na realidade, somente “*charte jurée*” da plebe revoltada, não tinha originalmente outro sentido além daquele de determinar uma vida matável; mas, por isto mesmo, ela fundava um poder político que, de qualquer maneira, contrabalançava o poder soberano.³²

Poder soberano contrabalançado pelo direito de resistência plebeu ou impossibilidade de sequestro integral dos direitos plebeus e, portanto, de vida nua plebeia? Ou um e outro simultaneamente? De fato, o direito de resistência plebeu constitui evidente demonstração de que a exceção permanente de Agamben se assemelha ao Estado turco spinoziano. É uma abstração e, a rigor, assinala o maior paradoxo das teorias sobre a soberania que não consideram o processo instituinte do poder político e o papel da resistência na formação e conservação do próprio Estado. Um Estado ensimesmado não é capaz de perseverar em seu ser. Ou bem o Estado conserva, de algum modo, o princípio que o constitui, o desejo e os direitos que decorrem das potências desejanças, ou bem ele não se

32 Agamben, Giorgio. *Homo sacer*, p. 91.

conserva. As rupturas voluntaristas excepcionais e absolutas e as exclusões absolutas fundadas na vontade soberana não expressam outra coisa senão sua própria destruição.

IV

O voluntarismo excepcionalista presente nas obras de Schmitt e de Agamben envolve o mesmo problema que a noção de vontade livre: uma inadequada relação com o desejo ou a incompreensão acerca do desejo. Confiar a fundação política à decisão política excepcional ou à exclusão absoluta da resistência da *polis* é um modo de escapar ao tema do desejo, de sua produção e reprodução no espaço político.

No apêndice da Parte I da *Ética*, Spinoza demonstra que julgamos livre nossa vontade sobretudo porque não conhecemos as causas de nossos desejos. Seguindo o mesmo raciocínio, pode-se afirmar que a aposta na decisão excepcional como melhor forma de sair do caos é uma forma de esconder ou de negar o processo constitutivo dos desejos individuais e coletivos. Por essa razão, Schmitt e Agamben não enfrentam a questão do desejo. A decisão sobre a exceção schmittiana é um modo de dizer não ao desejo, essa forma de expressão do homem ameaçadora, complexa e singular capaz de escapar continuamente à ordenação. O desejo é puro caos para Schmitt e, por isso, deve ser exterminado. Já que não é possível domar o desejo, Schmitt resolve dizer não a ele. A guerra total contra o inimigo proposta por Schmitt é, na verdade, a negação do desejo do antagonista que exprime a diferença. Não há relação possível com a diferença e, em certas circunstâncias, a supressão da diferença é o ato político exigível do soberano.

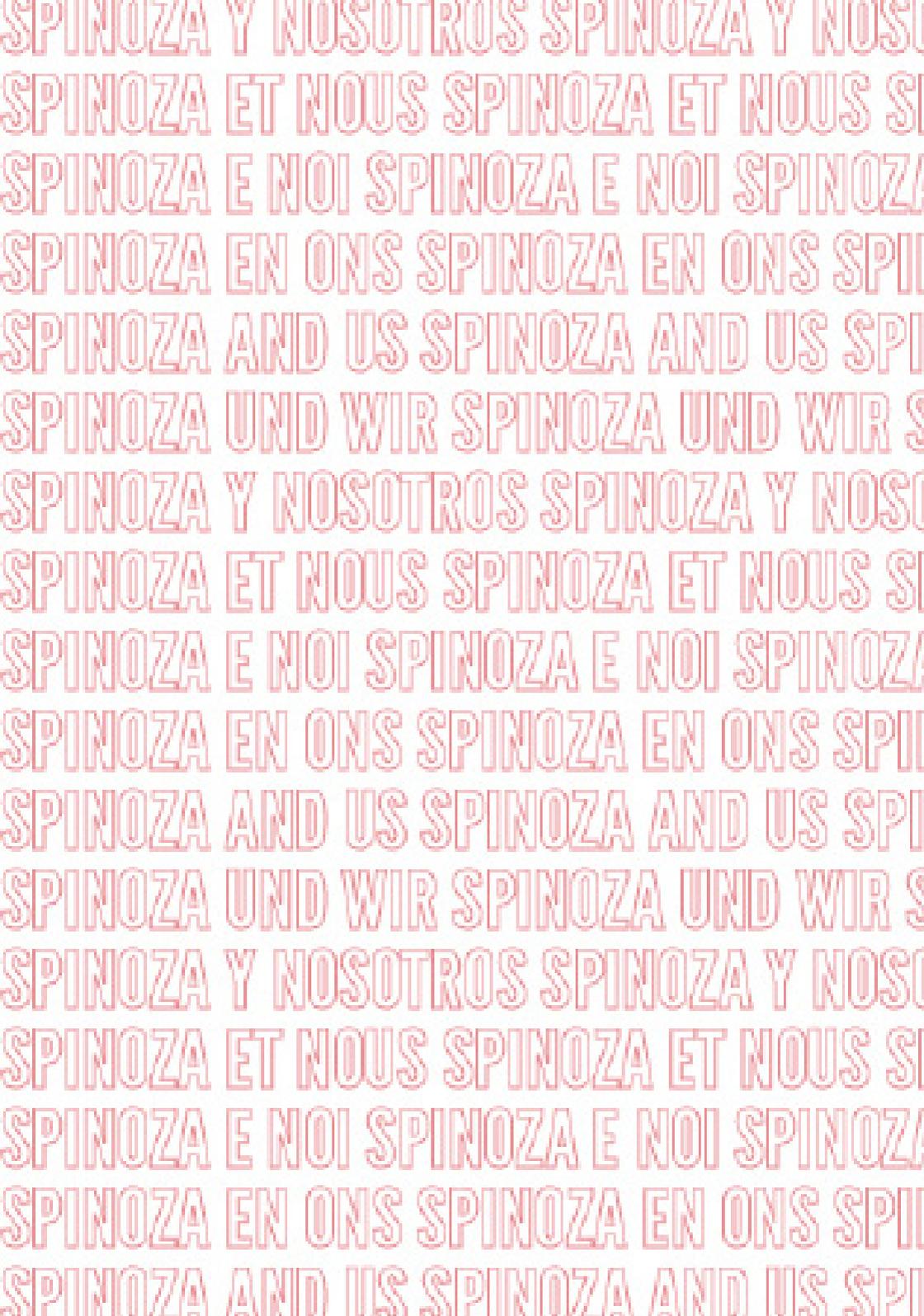
Já Agamben pensa a soberania como mecanismo de exclusão inclusiva do desejo da *polis*. O poder político exclui o desejo, ao incluí-lo como puro objeto de repressão sem limites. O

abandono do *homo sacer* e o reconhecimento político da nudez da vida pelo soberano significa, na verdade, o abandono do próprio desejo. Aquilo cujas causas o poder soberano desconhece ou mesmo aquilo com cujas causas o poder soberano não pode conviver precisa ser excluído da ordenação da *polis*. Embora haja uma incisiva crítica de Agamben a esse modo de proceder do soberano, sua política é irrealizável, porque não fornece alternativas à resistência e ao desejo. Por não conhecer as causas do desejo, Agamben prefere deixá-lo de fora da *polis*. Certamente é uma posição confortável, mas insuficiente, afinal uma teoria dessa natureza somente produz a negação do instituído e não é capaz de proporcionar a compreensão da gênese do poder político, sua relação com o desejo e a função da resistência na própria formação da soberania.

Já Spinoza concebe a relação entre desejo e política em outros termos. Não é o poder que expulsa o desejo, mas o desejo que escapa continuamente à soberania e que põe as condições de exercício do poder. A transformação do contrato no *TTP* em mera imagem de uma multiplicidade de desejos, que convergem e se associam em uma ordem política comum, permite a Spinoza tomar outro rumo, tanto na justificação da ruptura do contrato quanto na relação entre a política e o desejo. Se o contrato pode ser rompido sempre que a multidão assim desejar, ainda que o soberano o cumpra, o contrato é apenas a imagem da história de um povo, da história da formação de uma ordem política comum. A alteração dos rumos da história e, portanto, dos desejos, pode conduzir à imediata ruptura do contrato. Ou seja, a rigor, não há contrato, porque não há bilateralidade nessa relação. Os desejos multitudinários põem as condições de exercício do poder político e resistem permanentemente a esse exercício. Assim, o enigma da política não envolve a instituição de uma ordem capaz de dizer não ao desejo, seja

exterminando-o, seja expulsando-o da *pólis*. Governar implica estabelecer formas de dizer sim ao desejo. A conservação da ordem comum envolve mais a capacidade de compreensão da dimensão histórica do desejo da multidão e da capacidade de organização de instituições aptas a dizer sim ao desejo de um modo certo e determinado historicamente.

Não se trata, portanto, de negar o desejo, mas de inventar uma organização política singular capaz de expressar o desejo da multidão. A política se torna, assim, uma arte criativa. A soberania só é capaz de perseverar em seu ser caso encontre meios de dizer sim ao desejo. Eis um modo positivo de compreensão da política e do poder que o pensamento spinoziano permite vislumbrar e que o voluntarismo não é capaz de formular.



DTROS

PINOZA ET NOUS

A E NOI

NOZA EN ONS

NOZA AND US

SPINOZA UND WIR

DTROS

PINOZA ET NOUS

A E NOI

NOZA EN ONS

NOZA AND US

SPINOZA UND WIR

DTROS

PINOZA ET NOUS

A E NOI

NOZA EN ONS

NOZA AND US

Wim Klever / Erasmus University Rotterdam

A teoria política radical de Van den Enden

por trás da teoria política de Spinoza¹

A tese que eu vou defender aqui, nesta nova morada do filósofo luso-holandês Spinoza, é nada mais que a seguinte: as teorias teológico-políticas e teórico-políticas extremamente ricas e muito radicais de nosso herói comum, a quem honramos neste congresso, são excelentes e apropriadas, mas não deixam de ser um duplo, ainda que bastante original, das lições que ele recebeu de seu mestre Franciscus Van den Enden. Essa influência ocorreu quando ele aprendeu a cultura e a língua latina em sua escola de Amsterdã, nos anos anteriores e subsequentes à sua excomunhão da sinagoga judaica em 1656. Além disso, é provável que pouco tempo depois Spinoza tenha lido os panfletos secretos que o mestre publicou em 1662 (*KVNN*) e 1665 (*VPS*) quando já havia se mudado para Rijinsburg e Voorburg (perto de Leiden e Hague).

Parte 1: biografia preliminar/informações pessoais e bibliográficas

Vou mencionar, primeiramente, apenas um pouco dos pontos biográficos, bibliográficos e pessoais para aqueles que ainda não sabem. Van den Enden nasceu em 9 de fevereiro de 1602 na Antuérpia, tornou-se jesuíta em 1619 em Leuven, ensinou gramática, sintaxe, poesia e retórica em várias escolas jesuítas na Bélgica e continuou seus estudos em teologia, os quais resultaram em ter ele sido “mandado embora da

¹ Traduzido do inglês por Nastassja Pugliese. Os colchetes são utilizados pela tradutora para deixar explícito no texto os termos-chave do holandês e do inglês. Os parênteses, bem como o sinal de igualdade, as marcas de pontuação, a caixa-alta e as formas de citação foram mantidos exatamente como estão no texto original.

ordem por causa de seus erros”. Em 1644, em Amsterdã, estabeleceu-se como *Doctor in medicine fugative* (alquimia). Isso ocorreu após ter se casado, em 1642, e depois de ter cumprido algumas missões políticas. Mais tarde, quando se tornou *Doctor in medicine fugative*, ele construiu uma galeria (*In de Konstwinckel*) onde vendia obras de arte de seus parentes da Antuérpia. Essa loja faliu em 1652. Pelo fato de ter experiência como professor, Van den Enden começou, com a ajuda de amigos, uma escola privada de latim para que pudesse sustentar suas três filhas e sua família estendida. Em pouco tempo, ele fez bom nome e larga fama como excelente diretor de escola [*schoolmaster*], e seu talento era tal que vários comerciantes ricos e magistrados confiaram suas crianças a ele, em vez de mandá-las para a conservadora, porém oficial, escola de latim reformada. Van den Enden praticou métodos avançados de educação, entre os quais instruir seus alunos a declamar poemas de poetas latinos, como Virgílio, e encenar as comédias de Terêncio no teatro da cidade. Spinoza - e aqui está ele novamente! - participou de várias peças no papel de um velho escravo. Van den Enden também escreveu uma peça de teatro em versos latinos, *Philedonius* (1657), que é uma peça pedagógica na qual ele esboça algumas das dificuldades e o processo de amadurecimento de um jovem para a vida adulta. E eu cito um verso, que mostra a atitude típica do autor: “*Rem volo. Rem, rem volo. Umbrae facessant*” (Eu desejo a coisa, eu quero a coisa, a coisa. Deixe as sombras desaparecerem)². Alguns anos depois, ele assinaria a autoria de seu furioso livro negro (*KVNN*) contra os pais da cidade com os M.V.Z.H. (= aqueles que mais amam as coisas, ou seja, os realistas)³! Van

2 Outro verso que passa no teste do spinozismo é “*Aeternitatis testis est animus tibi*” (A sua alma é testemunha da eternidade).

3 Ver Omero Proietti, *Philedonius*, 1657. Spinoza, Van den Enden e classici latini (*EUM* = Edizioni Università Macerata), 2010. Oferece uma pesquisa histórica completa da vida e dos primeiros escritos (antes de 1662) de Franciscus Van den Enden, analisa

den Enden imigrou em 1670 para Paris, onde se envolveu em uma conspiração contra Luís XIV e foi traído por um amigo, Du Cause de Nazelle. Van den Enden foi julgado. O homem de cabelos cinzentos (74) foi condenado à morte no cadafalso.

Meu caminho para Van den Enden

Peço desculpas por fazer uma abordagem pessoal nesta seção: em algum momento, na metade dos anos 1980, este estudioso de Spinoza que vos fala, que traduziu sua obra, realizou vários comentários técnicos em seus textos e foi cofundador e coeditor-chefe da *Studia Spinozana*, ficou cada vez mais fascinado por esse grande homem que está por trás de Spinoza. Mas nada acontece sem uma causa específica. Nesse caso, eu fui estimulado, em primeiro lugar, pela publicação de Mining e Van Schtelen (ambos meus amigos) de várias fontes reveladoras da vida e obra de Van den Enden, a continuar a pesquisa deles nos arquivos de Paris. Mining e Van Schtelen não conseguiram realizar a pesquisa dos atos [do julgamento de Van den Enden] nos arquivos⁴. Um dos amigos estudantes de Spinoza, que também bebeu da fonte do mestre, foi o famoso poeta Pieter Rixtel, que em seu *Megelrijmen* (1969) escreveu estes irresistíveis versos de ouro:

as citações a Terêncio e seus inúmeros traços no texto de Spinoza e, finalmente, oferece o texto, a tradução e o comentário do *Philedonius*. Esse trabalho é indispensável para qualquer pesquisa sobre Van den Enden. A relação de Spinoza com as fontes clássicas foi um benefício de Spinoza ter sido pupilo de Van den Enden. Ver também: Klever, Wim. Spinoza classicus. Antieke bronnen van den Modern Denker (Budel: Damon, 2005). Há muita informação biográfica sobre Van den Enden disponível em <<http://www.users.telenet.be>>, do historiador belga Frank Mertens, que dá especial atenção ao período belga e sua relação com o contexto artístico.

4 Meininger, Jan V. & Schtelen. Guido van. Liever met werken, als met woorden. De levensreis v.m rae\endia o naturalismo e o ‘ nan doctor Franciscus Van den Enden, leermeester van Spinoza, complotteur tegen Lodewijk de Veertiende (Weesp: Heureka, 1980). O título significa “melhor com trabalhos do que com palavras” [“Better with works than with words”] e essa era a máxima favorita de Van den Enden.

Gods essence, that closes itself totally in the universe / You know in your mind and teaches us to acknowledge / How wellbeing originates from science and disaster from folly / You demonstrate us, in order to accustom us by truth to virtue.⁵

E, em outro poema:

Who seeks wisdom, behold all what time displays / And how the evil and the good punishes and pays its master / How religion makes rest the heart on believing: / How truth is suppressed, how the lie comes aloft; / How delusion and sham dazzle people's understanding. / How Townhall, Church and Exchange Burse exist by going crippled. / Who so inspects the world in its entrails, / Seeks God in the All alone and doesn't find anything besides.

O segundo motivo que me estimulou a continuar a minha pesquisa no duplo complexo Van den Enden-Spinoza foi a minha descoberta (para a comunidade spinoziana), em 1985, do imensamente importante relato do anatomista dinamarquês Olaus Borch, que, em seu diário de viagem, conta sobre o que lhe foi dito em Amsterdã⁶. Corretamente interpretado por Proietti, esse material era explosivo e demonstrava de modo cristalino a posição central de Van den Enden no círculo heterodoxo de Amsterdã. Vou passar apenas pelo essencial:

That there are atheists here, mainly Cartesians, like Van der Enden, Glasemaker etc. who teach this to

5 Esses e outros valiosos testemunhos estão presentes e encontram-se parcialmente traduzidos em Wim Klever. Franciscus Van den Enden. Free political propositions and considerations of state (1665). Text in translation, the relevant biographical documents and a selection from 'Kort Verhael' (Vrijstad, 2007). Também disponível em <<http://www.benedictusdespinoza.nl/>> [Os versos não foram traduzidos do inglês para o português para preservar o trabalho de tradução do autor.]

6 Ver Klever. Spinoza and Van den Enden in Borch's diary in 1661 and 1662. In: *Studia Spinozana*, vol. 5 (1989), pp. 311-327.

others too. Not that they openly propagate atheism, because they often speak about God, but by 'God' they understand nothing but this whole universe, as it broadly appears from a certain writing which was recently artificially composed in Belgian language and from which the name of the author is suppressed [...] That Van den Enden denied the holy things, denied everything that is done in holy service, and is an atheist; that his religion is nothing else than sane reason; he does not believe that Christ is God [...] That Van den Enden has communicated to some friends some manuscripts about the secrets of his philosophy (philosophiae suae arcaniora). That public disputations were no longer allowed to Van den Enden on account of things proposed by him in the last disputation which seemed to savour of atheism.

Ambos os tesouros informativos me deixaram sem escolha: Paris seria a próxima parada obrigatória de minha interminável viagem de pesquisa. As atas do julgamento eram um enorme maço de folhas amareladas na Bibliothèque Nationale que eu precisava analisar. Mas o resultado não foi pequeno. Vou encurtar uma longa história. Analisando as atas do julgamento, pude reconstruir a seguinte passagem. Um conspirador amigo de Van den Enden havia sido preso e em sua sacola havia um pedaço de papel. Com a pergunta do juiz sobre se o também conspirador Franciscus Van den Enden sabia e o que sabia sobre as palavras “*Vrye politicke stellingen en consideration van staet*”, que estavam escritas em um pedaço de papel que se encontrava na sacola de seu amigo que tinha sido preso, a resposta foi, sem circunlóquio: “Sim. Eu sabia. É um trabalho meu.»

Vocês podem imaginar que isso me levou a uma consternação tremenda. Van den Enden confessou a autoria de um escrito político do qual até então não se tinha conhecimento da

existência⁷. De volta a Amsterdã, procurei em um panfleto do catálogo da biblioteca da universidade onde trabalhei durante muitos anos pelo primeiro substantivo⁸: e lá ele estava, escondido por séculos embaixo de uma camada de poeira. Um precioso tesouro de teoria filosófica do mais alto calibre destrutivo (e também construtivo), desconhecido de todo o mundo dos historiadores eruditos. E foi um duplo tesouro. No prefácio do *VPS*, o autor explicava que seu trabalho era o resultado de um processo de mediar e pensar em nome de um clube de candidatos colonos que tinham lhe pedido para agir em seus nomes no departamento da Casa dos Colonos da cidade [*office of the Colonists Chambre of the city*], para perpetrar condições favoráveis; uma investida que falhou completamente e que levou a um fervoroso confronto entre o filósofo radical (que ele já havia se tornado) e, de outro lado, os fundadores da cidade [*city-fathers*] conservadores e de visão limitada. A coleção dos documentos do processo de negociação foi publicada em 1662 como um tipo de livro negro (*KVNN*), mostrando a atitude estúpida do poder regente e ao mesmo tempo contendo um valioso comentário sobre política.⁹

7 Em outro momento do interrogatório, Van den Enden deixa explícito que existem três sistemas republicanos, os de Platão, Grotius e Morus, e que ele desenvolve um quarto para deixar de legado. Ele propôs seu sistema para o Estado da Holanda, para que o utilizasse na fundação da Nova Holanda na América. Esse quarto sistema é descrito no *KVNN* e sua racionalidade é demonstrada no *VPS*.

8 Como os panfletos eram anônimos e não tinham como ser categorizados na coleção da biblioteca pelo sobrenome do autor, a organização era feita por ordem alfabética de acordo com o primeiro substantivo contido no título do panfleto. [N.T.]

9 Encontrei a cópia desse primeiro escrito político, que tem como título original “Zekere vrye voorslagen in verzoeken” na Provinciale Bibliotheek da província de Zeeland. Logo após a notícia de minha descoberta ter vindo a público através de jornais e televisão, recebi uma carta do acadêmico parisiense Marc Bedjai dizendo que ele também tinha feito a mesma descoberta há vinte anos, em 1970. Nunca, entretanto, ele tinha revelado ao público ou aos seus amigos acadêmicos sua descoberta “chocante”. Como era professor, ele trabalhava em total silêncio e com total privacidade em sua tese, que naquele momento, no fim de 1989, tinha ultrapassado quatro grandes volumes, que contavam juntos 2.008 páginas e tinham o título *Mutaphysique, éthique et politique dans l'quatro grandes volumes, que contavam juntos (1602-1674): contribution til'éontribution tique danécrits de B. de Spinoza (1632-1677)*. Na ocasião de minha entrada nos noticiários, a sua banca acelerou o processo de candidatura ao título, que foi dado a ele no dia 21 de junho de 1990. Sua

Em breve vamos elaborar o conteúdo desses dois escritos políticos, mas, primeiramente, umas poucas palavras sobre outra declaração no julgamento, na qual Van den Enden se refere a outro livro de sua autoria: *Secreta quaedam medicinae*. Este deve ter sido um trabalho sistemático, pois parece que foi dividido em 75 capítulos. O conteúdo deve ter contemplado os temas típicos da medicina ou eventualmente da alquimia, um território no qual Van den Enden era especialista, de acordo com vários testemunhos e com a fama que tinha o seu laboratório entre seus contemporâneos. Além disso, há razão para supor que o volumoso trabalho era, não só de alta qualidade, mas também continha muito conteúdo filosófico herético. É preciso lembrar, ainda, que Borch escreve sobre ter confiado um trabalho acerca da *Philosophiae suae arcaniora* para um de seus amigos. De outra fonte, uma sátira popular, sabemos que Bouwmeester foi o dono privilegiado do *Alle Geheime Schriften* (“Todos os escritos secretos”) de Van den Enden! Não é muito supor que esse confidente de ambos, Van den Enden e Spinoza, perguntou ao último sobre o caminho final da sabedoria com base exatamente no que ele leu nos escritos secretos do primeiro. De acordo com o sumário de Spinoza da questão na carta 37, sua sugestão é que nós não precisamos de um método para ascender sem desimpedimento ao conhecimento das coisas mais gloriosas, mas que as mentes humanas, assim como outros corpos, estão sujeitas a casualidades (*casibus obnoxiae*) e que nossos pensamentos são mais controlados (*reguntur*) pela fortuna imprevisível do que pela técnica (*arte*). A resposta de Spinoza foi, se não direto ao ponto, ao menos ambivalente. No entanto,

tese não tratava nem de perto das ideias políticas de Van den Enden (provavelmente ele não podia ler o texto em holandês arcaico do *VPS* e do *KVNN*), mas se concentra em sua maioria na curiosa e discutível interpretação hermético-alquímica dos escritos do mestre. Tendo sido convidado para visitar sua casa depois que ele foi promovido a doutor, seus dois filhos já crescidos se mostraram extremamente felizes em conhecer outro fanático por Van den Enden. Seu pai, afinal, não era um louco!

muito depois, quando escrevia a primeira parte da *Ética*, ele parece ter repensado e se posicionado ao lado de Bouwmeester/Van den Enden, porque na série das nove proposições (5/6 - 5/15), ele esboça o homem *automaticamente* emergindo das imaginações desconectadas, como reflexões de uma rede imprevisível e intensificadora de afecções, para um conhecimento intuitivo centralizado da Coisa eterna e imutável (5/20s). Muito depois, na virada do século, o filho do editor de Spinoza, Rieuwertsz, mostrou para os visitantes alemães Stolle e Hallmann, depois de ter deixado que eles vissem o *Korte Verhandelning (Breve Tratado)*, outro manuscrito transcrito por seu pai. “O mais importante (*Hauptthema*) era que, para ter conhecimento de Deus e do homem, a pessoa não precisa de lógica, metafísica, física etc., mas o homem comum pode entender por sua própria reflexão.” Esse trabalho estava fortemente estruturado, mais ou menos em 12 questões, dividido em duas partes, o que torna a identidade desse item de Borch com o *Secreta medicinae* bastante provável¹⁰. De todo modo, a tese da sanidade, suficiência e confiabilidade dos cérebros de qualquer homem normal contra os cérebros eruditos de doutores e professores, e sua pseudociência oculta sob uma capa em latim, é um ponto importante do *VPS*, o que encaixa completamente nas informações que temos sobre o conteúdo do manuscrito. A *Ética V*, podemos concluir, também se beneficia da herança do mestre.

Este certamente não é o único ponto tipicamente spinozista que encontramos *chez the master*. Antes de nos engajarmos no campo político, eu gostaria de fazer uma referência rapidamente (em incursão por uma longa nota de rodapé) ao completo determinismo e sua forte ênfase na distinção entre os três gêneros de conhecimento. Já sabemos, por meio de Borch,

10 Veja todos os inúmeros detalhes em Wim Klever; *Hoe men wijs wordt. Een gespannen doch vruchtbare relatie tussen Spinoza en Bouwmeester in het licht van een nieuw document*, em <www.benedictusdespinoza.nl>.

que Van den Enden defendia o naturalismo e o “ateísmo”¹¹.

Parte 2: a teoria política

Já é tempo de voltarmos ao ponto principal desta palestra: a teoria política radical de Van den Enden exposta no *VPS*. Esse trabalho, com cinquenta páginas densamente impressas (em caracteres góticos praticamente ilegíveis), tem a intenção de ser expressamente um trabalho sistemático, o que não exclui o fato de também ser um panfleto, uma chamada para uma mudança revolucionária da situação política lamentável controlada por uma aristocracia cancrosa. Deixe-me argumentar imediatamente que esse tratado pode ser considerado um ponto de virada na história mundial do pensamento político. Nunca antes, nem durante a Renascença nem na Grécia clássica, havia aparecido um pleito teórico para uma democracia radical. É verdade: Van den Enden foi o primeiro advogado de uma ordem política ainda não

11 Ver *VPS*40-41: “*Welke nootdwangh sich zodanigh heeft / dat geen mensch (zulx zijnde als hy voor die tijt is) anders kan doen / als hy doet*” (“O efeito dessa necessidade é que ninguém pode se comportar de modo diferente dada sua situação (zulx zij)”). Esse determinismo é chamado de “*allerheiligste waerheit*”: a verdade mais sagrada, sobre a qual as pessoas devem ser convencidas. “Porque os homens, em sua arrogância, acham que são as causas primeiras de suas ideias e ações, eles tomam isto como razão para justificarem-se em seus elogios e desprezos mútuos, de acordo com os quais eles honram-se uns aos outros e invejam-se exageradamente, e por vezes perseguem-se mais severamente e matam uns aos outros.” [“*Want de menschen sich dwazelijk latende voorstaen, een eerste oorzaak hunner kennissen, en bedrijven te zijn, neemen hier uit oorzaak sich onderlingh te beroemen, en versmaeden, dienvolgende ook, elkander boven waerde te herheffen, en daerteghens ook te benijden, haten, ja op't strenghtst te vervolgen, en te dooden*”]. Esse *Spinoza ante Spinozam* pode ser visto no núcleo da *Etica Ethica* (cf as últimas anotações de Spinoza sobre a utilidade de sua teoria *E2/49s*). O mesmo deve ser dito sobre a distinção entre os três modos de conhecimento, que foi explicitamente ensinado pelo mestre no apêndice do *VPS*, onde ele menciona o que é o começo [“*het eerste begin*” (*the startingpoint*)] da razão fixa [“*vaste reden*” (*fixed reason*)] e que as pessoas devem ser bem instruídas sobre os seus três tipos de conhecimento, qual seja, a imaginação, a crença e o conhecimento claro [“*dat de menschen van hunne drierley kennissen, als daar zijn wanen, gelooven en klare kennisse wel en bondig wierden onderwezen*”, *VPS* 44]. Esta é exatamente a terminologia do título do *Breve tratado 2/2: Wat waan, geloof en klare kennisse is!* O naturalismo de Van den Enden (Deus = Universo) já tinha sido atestado pelo testemunho de Borsch.

existente que a todos lembra a prática grega de uma pólis democrática em pequena escala. Ele expressou, uma vez, aguda admiração por esse sistema¹².

A particularidade mais impressionante do *VPS* é a intenção do autor, presente de modo enfático na primeira página, de demonstrar/deduzir estritamente o seu conceito de democracia direta “da própria natureza e da situação mesma do homem” (*uit den eigen aert en gesteltenis van den mensch zelver*). Compare isso com a declaração de Spinoza na segunda página do *TP* (1/4) para “*certa et indubitata ratione demonstrare aut ex humanae naturae conditione deducere*” e tente encontrar a diferença no projeto. As intenções metodológicas são indistinguíveis. Ambos os pensadores, o mestre e o discípulo, encontraram sua teoria política comum nas propriedades mesmas do material, nesse caso, na natureza do homem.

Van den Enden refere-se, principalmente, ao fato inegável de nossa “tendência essencial em buscar o que é melhor para nós mesmos, o nosso bem-estar, antes e acima de todas as outras coisas”¹³. Nós não temos originalmente uma propensão em direção ao outro; o homem não nasce altruísta. “Mas, considerando que todo homem comprometido consigo mesmo descobre-se muito fraco e impotente, mesmo incapaz de satisfazer seus desejos sóbrios, e descobre-se também afetado pela luxúria da procriação e outras tendências similares,

12 “O governo dos índios da Nova Holanda, sobre o qual conversamos anteriormente, parece ser um rascunho do governo popular ateniense ou da velha Roma, que, em nosso julgamento, deve ser considerado como o melhor para a liberdade das pessoas comuns, e deve ser buscado no caso de se querer uma sociedade bem formada, entretanto, ele deve ser melhor concebido e melhor praticado do que no caso da Grécia e de Roma” [*Het N. Nederlants Indiaens Regeren, daer hier voren ook ietwes van aengeroert is / schijnt ons in aller manieren een ruigen Schets van een Atheenze, of Out-Roomsche Populare Regeringh, welke / ons oordeels / ook mede veer de beste voor de gemeene, en volx vryheit te achten is, die ér tot een eerst te beginnen, of op te rechten Societeit voornamentlijk te betrachten staet / en is ook noch veel beter als te Athenen of Romen te concipiëren / als mede te practiseren*] (KVVN 31/17).

13 “*Van natuiren dan zo zijn alle menschen [...] vry gebooren en aan niemant eerder noch naerder verplicht als aen hun eigen zelfs besten en hun welstant voor alle andre te zoeken*” (VPS1).

então revela-se para eles, tanto para o homem quanto para a mulher, também como consequência de sua educação tenra e sua disciplina quando criança, tantas necessidades urgentes que eles são totalmente determinados (*genootzaekt*) a buscar a ajuda mútua de seus companheiros e a escolher algum tipo de lugar fixo ou um lugar duradouro onde possam habitar” (1-2). Nós temos que fazer isso, mas também esperamos e desejamos trabalhar juntos para nosso próprio benefício. Nessa mesma passagem e de um único fôlego, Van den Enden fulmina os bajuladores da corte e os teólogos e homens das letras, pedantes que tentam nos enganar e que querem que acreditemos que nossa natureza foi deteriorada desde o início da história e que é mais bem servida pela “submissão”. Não é surpreendente que Spinoza também comece estabelecendo sua distância dos filósofos sátiros e teólogos arrogantes (porque fazem escárnio) que louvam uma pré-história ideal, de ouro ou utópica, em vez de analisar nossa verdadeira natureza?

Um ponto muito importante, advogado do mesmo modo contra as autoridades eclesiásticas e políticas, é a negação fervorosa de qualquer diferença essencial entre as pessoas, entre as pessoas boas e as pessoas más, entre mestres e escravos, segundo as diferenças de caráter ou de história pessoal. Nossas qualidades naturais são as mesmas em todo o mundo. A “*Natura humana ubique eadem*” de Spinoza reverbera essa ideia. O mestre certamente antecipa a teoria das paixões de Spinoza. É «através do encontro com as coisas e da resistência ao bom ou mau acaso” (*door ontmoetingh van zaken, goede of quade onthalingh*) que as diferenças de comportamento se originam. Paixões erradas ou danosas são o efeito dos “danos que afetam” [*affecting injuries*] (*overkomende swarigheden*) e/ou de um “governo violento” [*violent government*] (*geweldige bestieringh*). O comportamento malicioso é, na maioria das vezes, resultante

de um condicionamento malicioso e de uma desordem política. Lembramos do título da *Ética IV (De servitute humana seu de affectuum viribus)* que, sem tirar nem pôr, se adéqua ao argumento do mestre, incluindo a alusão à escravidão.

Mas como quebrar a barreira da superstição teológica e da impostura política por meio das quais as pessoas comuns são normalmente alienadas do entendimento de seus próprios interesses? Não é tão fácil convencê-las de que a realidade é diferente das crenças nas quais elas acreditaram por toda a vida. Essa reflexão leva o mestre a um ponto realmente importante em seus escritos: a máxima prioridade da educação das pessoas comuns. Toda opinião difamatória livre deve ser antagonizada e excluída pelo raciocínio claro e público nas escolas públicas. “A liberdade natural e até mesmo a igual liberdade deve ser o mais claramente induzida a cada membro da assembleia, e constitui-se principalmente disto: que o livre julgamento de qualquer pessoa a respeito do que pertence ao seu bem-estar e ao seu melhor não pode em qualquer circunstância ser servil e abjetamente sujeito a qualquer particular sob qualquer pretensão.” Todos devem ser feitos conscientes de seu perfeitamente bom direito e mesmo obrigação de manter de modo incondicional suas próprias visões das coisas. Ninguém deve permitir que seja roubado o seu julgamento natural por autoridades que desejam privilégio, pelos que têm melhor posição social ou por autoridades pseudoescolarizadas. Outro tipo de conselho origina-se de impostores maldosos. As propostas e as normas são sempre inspiradas pelo desejo *deles* de ganhar vantagem. O melhor modo de proteger a si mesmo e cuidar de si mesmo é ouvir a sua própria consciência “porque o progresso particular (*welvaren*) é a razão mais forte e a única para que façamos ou deixemos de fazer o que pode naturalmente ser feito. Se isso falha por causa do colapso de uma sociedade, nossa

lealdade a ela deverá também ser interrompida”¹⁴.

Nesse ponto [do livro], Van den Enden já preparou de modo suficiente a sua magistral definição de *Commonwealth*, uma definição nunca antes apresentada por nenhum teórico político. Eu cito plena e literalmente:

O bem comum [*common-best/gemene-beste*] de uma congregação de pessoas, como eu entendo, na fundação de uma liberdade igual em paridade [*even-equal-freedom*] da qual falei anteriormente, inclui tal proporção de hierarquia, leis e apoios (*ordes, onderstanden*) entre pessoas mais ou menos prudentes, mais ou menos prósperas, entre homens e mulheres, pessoas jovens e idosas, servidos e servidores, governados e governantes, que se pode descobrir pela razão e pela experiência, e que seremos levados a concluir com a maior das certezas que qualquer membro dessa sociedade, qualquer que seja sua classe ou lugar [na hierarquia] não apenas não se torna fraco ou sofre nenhuma desvantagem, mas ao contrário torna-se fortalecido para o bem comum (*tot gemane nut*) e é promovido (*opgeholpen*) de acordo com seu desejo e vaidade (*naar lust en zin*) (5).

É quase impossível considerar separadamente os muitos elementos dessa definição extremamente rica. O núcleo é o bem-estar [*welfare*] para todos e sem exceção, o que

14 Van den Enden formula aqui um “princípio de rebelião”: o direito e a obrigação de uma pessoa de interromper seu comprometimento quando seu progresso individual é bloqueado por causa de um colapso do Estado. Nós entramos e engajamo-nos em uma sociedade “apenas para adquirir mais seguramente o nosso melhor e nosso bem-estar particular” e, se o resultado é zero ou negativo, então não há outra escolha para o homem racional a não ser parar esse empreendimento ineficaz. “*Want eigen en bijzonder welvaren is de hoogste reden, om iets te doen of te laten, die er voor ons menschen in de natuur te vinden is. En nwaar ons welvaren, door invendige quade gesteltenis, eener Republiek of Societeit ophout, daar hout alle reeden van verplichting dier vergaderingh ook op.*” O mestre ainda continua: “Sim, nós temos razões para considerar como inimigos e tentar destruir todos aqueles que intencionalmente procuram nos privar e nos impedir de termos nosso bem-estar.” A desobediência civil não é suficiente. Logicamente, o próximo passo é começar uma revolução política. Foi isso que Van den Enden perpetrou na Holanda e depois na França. O *VPS* é, em sua maior parte, uma chamada para a luta.

significa igualdade [*equality*] em toda comunidade, não uma igualdade matemática, mas uma igualdade proporcional: um progresso para todos que pode ser percebido por cada um em sua situação específica. Essa vantagem deve ser adaptada, como as últimas palavras estipulam, a suas vontades e desejos, para então podermos recebê-la alegremente. Onde poderíamos viver melhor do que em tal sociedade, especialmente quando ela faria o máximo possível para seus membros poderem ter a oportunidade de cuidar de sua própria sobrevivência (*bescharen*)? Geração de emprego, sustenta o mestre, é, eventualmente, um dever difícil de uma sociedade bem formada [*well-shaped/rechtschape*]¹⁵.

Em uma aguda previsão, Van den Enden avisa nossa era sobre as desastrosas consequências do desemprego em massa: “Em tal pretendida (!) república, a multidão de pessoas insatisfeitas em miséria permanente irá machucar e pressionar umas às outras até que elas cedo ou tarde pereçam juntas” (5). Uma política sã (*ware politie*) que somente poderá ser conquistada se (e somente se) as grandes diferenças de riqueza não limitarem [*curb*], nem ao menos bloquearem o progresso do bem-estar dos cidadãos menos privilegiados, ou, pior, que tragam o seu declínio. O contínuo bem-estar de todos é a condição necessária (*sine qua non*) da verdadeira sociedade e deve vigiar a exploração pelos poderosos e pelas poucas centenas de super-ricos. Esse é um princípio de justiça muito fundamental, bem melhor do que aquele imaginário de um tal Rawls. Nunca, Van den Enden enfatiza, nunca devemos nos deixar enganar pelos “totalitários extravagantes (*buitensporige gemenebest Drijvers*) que querem nos ver lutar e defender o bem comum sem respeitar o nosso bem particular” (6)¹⁶.

15 Palavra usada na página-título do *VPS*.

16 Eu não posso me furtar em citar a sentença subsequente na qual Van den Enden repreende os idiotas fanáticos do *commonbest* (minha segunda tradução para “*buitensporige gemenebest drijvers*”) que, em sua linguagem bombástica e especulações confusas, “falham em ver e notar que o bem comum é a soma ou a coleção completa do bem particular

Spinoza é conhecido por ser o primeiro e o mais poderoso advogado nos tempos modernos de uma incondicional *libertas philosophandi*, como sendo o valor mais alto para uma ordem política sólida¹⁷. O seu *Tractatus theologico-politicus* (1670) chocou o mundo por sua brutalidade secular e sua nunca antes vista teologia política. Em um momento, vamos ver que o casamento essencial de teologia e política foi outra brilhante lição que ele aprendeu com seu mestre extremamente original. Primeiramente, entretanto, eu me deterei na ideia do *TTP* como o tratado *par excellence* nos tempos modernos sobre a *libertas philosophandi* e direi que o louvor deve ser ao menos estendido à brava luta do grande mestre que tinha o mesmo ideal. Ele foi o primeiro¹⁸. Ouça a sua completa antecipação do apelo de Spinoza. Porque há muitos falsos profetas por aí - e entre eles também há escritores de política, enganando-nos e fazendo-nos crer em contos de fadas religiosos sobre o céu e o inferno, e em valores superiores de uma alma pura para além dos benefícios corpóreos -, Van den Enden vê a absoluta necessidade, em nome do iluminismo público [*public enlightenment*] e de uma política sólida, de uma livre disputa pública [*free public disputation*]. O fragmento aparece assim: “Eu gostaria de considerar uma liberdade completa de pensamento (*volkomen vryheit van reesdens-gebruik*) que seja capaz de dissipar e deixar extinguir, no curso do tempo, de modo eficaz e seguro, em nome do benefício coletivo (*gemeen-nut*), todas essas opiniões perigosas e

de cada um, e da qual ninguém pode ou deve ser excluído sem que isso fira o bem comum” (6) Van den Enden é, apesar de tudo, um matemático político.

17 Não podemos esquecer que o argumento foi condensado no último, o vigésimo capítulo, e que o propósito primeiro do *TTP* era apologético. Spinoza, vivendo em Vooburg, foi acusado de ser um “elemento perigoso” na sociedade por causa de seu ateísmo putativo e tinha necessidade de se defender de ataques contra a sua vida no regime pouco tolerante de Jean de Witt e de suas companhias aristocráticas, que pouco antes estavam sob o fogo cruzado do mestre no *KVNN*. Ver a carta 30 (1665), que não está na *OP*.

18 Com essas palavras (“Ele foi o primeiro”), Einstein caracterizou sua semelhança de pensamento com Spinoza no que diz respeito à limitação determinística que perpassa tudo o que ocorre.

nocivas. Porque esse livre filosofar e o apoio ao bem comum e à igualdade de liberdade encontrarão não apenas o poder suficiente para destruir as paixões e opiniões concebidas negligentemente, mas também a destruição completa de todas as mais altas pretensões de decência dos escritos e das doutrinas humanas, que se mostrarão discordantes com a razão indubitável (*onbetwifelbare reden*), com o verdadeiro pilar do bem comum e até mesmo da igualdade de liberdade. Com isso, ou seja, com a indubitável e, por isso, razão divina, investigarei a partir de agora como o bem comum pode ser buscado entre uma congregação de pessoas, alcançado e continuado de modo certo e seguro, e como sua liberdade pode ser defendida e protegida contra toda violência interna e externa, em direção a um bem-estar (*welstant*) invencível e sempre crescente e florescente” (9). Falando por mim mesmo: eu não saberia dizer qual ponto está faltando aqui que foi elaborado no *TTP*! Apesar de sua brevidade, o fragmento mostra mais aspectos da questão¹⁹.

A verdadeira cristandade

Spinoza dissecou as *Escrituras* em profundidade²⁰ para descobrir sua mensagem profética, que parece ser puramente moral: a exortação da vida bem vivida. Ele resumiu antecipadamente a conclusão de sua pesquisa no prefácio do *TTP*. A palavra revelada de Deus é muito simples: “Obedecer a Deus com o coração pleno através da prática da justiça e da caridade.”²¹ Isso, e apenas isso, é religião, a verdadeira cristandade. O *TTP* demonstra na sua segunda parte que a

19 Com o “achtbaarheid” dos escritos humanos, sua inquestionável axiomática e sacralidade divina, alguém de nosso tempo pode se perguntar, acima de tudo, sobre o papel do *Core* em várias partes do mundo.

20 Como mencionado acima, Spinoza o faz em função de sua autoproteção e para mostrar que não há nada errado em seu modo de vida e seu “cristianismo”.

21 “*Deo integro animo obedire justitiam et caritatem colendo.*”

justiça e a coesão social podem apenas ser alcançadas por uma organização política democrática, em direção ao que a humanidade normalmente desenvolve da vida selvagem natural.

Não é muito inverossímil argumentar que a fusão que Spinoza faz entre a teologia e a política, de acordo com a qual a religião se constitui exclusivamente em atividade política, foi fruto de uma influência marcadamente “vandenendenística”. Na folha de rosto do manuscrito *VPS*, o mestre declara sua intenção de formular suas proposições políticas livres de acordo com a fundamentação da liberdade dos verdadeiros cristãos aplicada à boa formação e ao verdadeiro desenvolvimento do Estado²². Van den Enden não conhece outra religião a não ser a religião do bem comum (*commonbest ’omgemenebest*), a atitude centrada apenas na justiça social e no bem-estar [*welfare*]. A observação de cultos e cerimônias externas, a crença em dogmas e mistérios, igrejas e padres etc. é inútil e não mostra a menor autoridade de Cristo, que é, ao contrário, magistralmente descrito por Van den Enden como um filósofo político cósmico [*cosmic*], a saber, o “*Gemenebest betrachter aller volkeren*” (o promotor do bem comum de todas as pessoas). Ele ensinou²³ que os seus discípulos e seguidores deveriam, em seu espírito “sagrado”, cooperar com outros para o bem comum de todos os países onde vivem e, eventualmente, por meio também da rebelião contra a repressão e o desgoverno, assim como ele mesmo o fez e faria posteriormente pagando com a sua vida. Em vez de ser o fundador de uma religião-igreja, Cristo é, na inédita e nunca antes vista teologia política de Van den Enden, o fundador de uma nova teologia política, que foi parafraseada e argumentada de modo congenial e muito preciso por Spinoza no *TTP*. “*Caritas erga proximum*”, a soma total da lei divina, compele o verdadeiro cristão a tornar-se politicamente ativo para realizar o bem comum

22 “Gedaen na der ware Christenens”

23 Cf. Spinoza: “ut doctor documenta docebat”!

e não está relacionada a uma atitude social secundária em nome de reconhecimento pessoal. “*Proximum*”, Spinoza adiciona ao *TTP* 17, “*hoc est concivem*”²⁴.

Que o escopo da caridade cristã não se estende para além das fronteiras nacionais é um ponto comum entre o mestre e o estudante de latim, e inclui para ambos uma perspectiva obrigatoriamente nacionalista. Van den Enden entrou bruscamente em conflito com as autoridades holandesas precisamente por seu fervor em modificar a ordem política em direção à verdadeira liberdade das pessoas aristocraticamente exploradas. Seu sentenciado panfleto foi uma ação rebelde em busca da reforma nacional, para uma sempre crescente e cada vez mais florescente entidade nacional que seria lucrativa para todos os seus habitantes e que não teria nada a temer em relação às potências estrangeiras. Para Spinoza, a situação não foi diferente. O título do *TTP* 19 soa ainda tradicional e moderado. O Estado tem soberania absoluta sobre coisas sagradas (*ius circa sacra*) e é necessário, ao menos quando desejamos obedecer a Deus de um modo correto (*si recte deo obedire velimus*), para acomodar o culto das coisas divinas externas (*religionis cultum externum*) à paz da república. Mas, no meio do capítulo, o tom é mais forte e explicitamente nacionalista. “É certo que a dedicação leal à pátria (*pietas erga patriam*) é o mais alto serviço que alguém pode oferecer.” Por quê? Em sua elucidação dessa livre proposição, Spinoza não sabe argumento melhor para

24 É importante lembrar que, quando Cristo diz que devemos amar o nosso vizinho como a nós mesmos, esse dever não é universal, mas limitado aos concidadãos. Ele não promove, como é comumente mas erradamente suposto, uma caridade em escala mundial. “Ame o seu vizinho e odeie o seu inimigo” não é uma ideia invalidada por Cristo de acordo com a exegese spinoziana. No *TTP*7, ele explica que o conselho de Cristo a Mateus 5/43-4 para amar seu inimigo, rezar para ele e oferecer-lhe ainda mais do que ele espera, é apenas adequado em circunstâncias anormais de anarquia, ausência de lei como na república corrupta de seu tempo, na qual é melhor tolerar os ataques injustos e costumeiros dos impiedosos do que levá-los para a corte suprema. Cf. Klever in “De nationale grenzen van de christelijke naastenliefde”, in *Met oude grieken, van den enden en Spinoza naar echter directe democratie* (Vrijstad, 2007), pp.115-122.

oferecer a não ser aquele que o seu mestre pôs, em holandês, na página de abertura de seu *VPS*: “*s Volks welvaart is de hoogste Wet*” que, no texto de Spinoza, veio a ser escrito no modo indireto: *Salutem populi summam esse legem*²⁵.

Após esse forte acento nos sólidos efeitos da livre disputa, Van den Enden começa uma nova seção em seu *VPS*, um fragmento político mais técnico. Em primeiro lugar, o bem comum de que ele está à procura é irreconciliável com qualquer sujeição de uma parte das pessoas à outra parte. Em uma república bem ordenada, os nomes e as relações entre mestres e escravos (*heer/slaaf*) são proibidos, o que não exclui e não deve excluir as práticas vantajosas dos serviços recíprocos da vida econômica diária. A exclusão da escravidão desumana e da sujeição é o meio mais importante para a reforma da verdadeira desordem social. Ele se torna furiosamente contra os partidários políticos (e menciona Licurgo) ou filosóficos (Políbio) de uma forma híbrida de governo. E Maquiavel também é fortemente criticado nesse contexto. “Da mesma forma como é impossível misturar coisas contrárias como a água e o fogo, assim também é impossível misturar dominação e governo (*heersen en regeren*). Estes são opostos que não podem ser combinados. Cedo ou tarde, um deverá render-se ao outro.” A existência milenar das formas mistas de governo de Esparta ou Roma não são formas de governo válidas como contra-argumento. Esses impérios eram cheios de confusões e conflitos. Se alguma coisa era boa neles, o crédito só pode ser dado à autoridade e autogovernança do povo. De fato, Esparta foi uma “casa de correção violentadora da liberdade”, e Roma, uma “*violadora robbers den*” [*sic*]. A posição radical de Van den Enden é a de que todos os

25 Na realidade, essa frase é uma citação de Lívio (*Historiae*, 8/7). “*Pietas*” é a palavra com a qual Spinoza entende o serviço que temos que prover para a nossa pátria (comparada à palavra grega *leitourgia*), que se refere diretamente a Virgílio e em sentido mais amplo aos serviços obrigatórios e às cerimônias que o povo romano tinha frente à sua cidade.

corpos políticos que estão infectados por alguma autoridade com desigual privilégio acima da câmara comum (*commons*) devem ser considerados como atacados por uma doença mortal. A única razão, sendo a fundamental propriedade do homem, é escrita por ele de diversas maneiras e com letras maiúsculas: **DER MENSCHEN ALGEMEENE ONBEPAAELDE BEGEERTENS NATUUR**. Nossa inegável e incontrolável propriedade humana de desejar interminavelmente e conseguindo o que podemos para o nosso benefício próprio exclui de forma absoluta a possibilidade de qualquer combinação bem-sucedida de poder desigual em uma sociedade.

Sobra apenas a equidade quintessencial entre os membros da sociedade como a única plataforma na qual a comunidade de um bem comum balanceado pode ser construída²⁶. Todos os votos têm peso igual, isto é, iguais valores e pontos de vista, que juntos compõem o julgamento do povo. É apenas o povo como um todo, portanto, que tem o correto e perfeito julgamento verdadeiro do *bonum commune*, como Spinoza posteriormente chamará o bem comum. De fato, isso significa que esse julgamento é determinado pelas reivindicações da “maior parte das pessoas” (*eisch des neesten volx*). E esse julgamento dominante das pessoas é matematicamente constituído pelos interesses gerais, as visões e propósitos que estão em maior concordância. O bem comum é - e não se pode logicamente conceber algo distinto disso - a soma, ou melhor, o denominador comum de todas as variadas e ligeiramente diferentes visões dos partícipes do pacto social. Não há outro método que seja mais fácil, mais rápido ou diferente desse para se chegar à “voz do povo”, argumenta o mestre. E essa voz, ele adiciona na primeira página, é a voz de Deus.

26 O adjetivo “quintessencial” é escolhido para traduzir a terminologia mesma de Van den Enden, na qual ele reforça o conceito de igualdade através de sua duplicação. Então “igual” (*gelijk [equal]*) é sempre precedido de “par”, formando liberdade igual em paridade (*even gelijke [even equal]*). Essa expressão é visível na página-título e depois aparece inúmeras outras vezes.

Naturalmente, como é comum nos tratados clássicos, os autores devem lidar com objeções. Na questão da democracia nada parece ser um perigo maior para o bem-estar geral que dar total e incondicional peso à voz das pessoas normais e sem educação profissional. Como se pode esperar do mestre de Spinoza, nós encontramos nele um dos mais fervorosos advogados da sabedoria do povo. “Ninguém pode negar que assim como o todo é maior que as partes, então também a sabedoria e o conhecimento de todo o povo a respeito de seu bem e de seu bem-estar particular é em todas as circunstâncias maior e alcança mais longe que o conhecimento de um ou de poucos entre essas mesmas pessoas” (7). É uma dedução clara e uma defesa poderosa da democracia, a primeira delas na história do Ocidente. Não há escapatória lógica. Não é válido contra-argumentar que uma decisão rápida é impossível quando é todo o povo que deve deliberar sobre questões que não toleram demora, porque a razão real para a lentidão nas tomadas de decisão não é o grande número de participantes mas a oposição de interesses que existe, tanto em pequenos quanto em grandes conselhos [*councils*]. E, de acordo com o nosso mestre, não é, em absoluto, uma boa solução delegar a responsabilidade política para poucos escolhidos, os chamados representantes, porque 1) “não temos nenhum modo seguro de selecionar as pessoas mais inteligentes para a construção de um conselho” e 2) “nós nunca podemos ter certeza de que as pessoas selecionadas não irão preferir o seu interesse próprio em detrimento dos interesses da sociedade”. A mesma razão é sublinhada várias vezes: “Por causa da natureza desejante e sem limites de todos” (*wegens hun onbepaelde begeertens natuur*)²⁷.

Nosso egoísmo natural e o caráter insaciável de nossos desejos não apenas excluem a opção por qualquer sistema

27 Cf. Rousseau, *Du contrat social*, 3/15, “*La souveraineté ne peut être représenté*”.

representativo (o que depois foi forçadamente assinalado por Rousseau), mas de fato incluem e compele-nos também a introduzir uma conexão institucional entre todos os tipos de cuidados “oficiais”, desde os cuidados pelo bem comum até o cuidado com o lucro privado do magistrado. Quando em um sistema democrático as coisas estão tão inteligentemente organizadas que ninguém pode adquirir lucro pessoal em detrimento do bem comum, mas apenas de um modo que fortaleça o poder da sociedade e seu bem-estar, todos irão, por sua própria natureza (e seu egoísmo essencial), ser determinados a promover o bem comum em nome de seu próprio prazer. Van den Enden acentua que essa é uma das mais valiosas e, de fato, axiomáticas proposições de qualquer teoria política sólida.

“E então eu considero que uma das maiores e mais respeitáveis ideias, que diz respeito ao melhor para as pessoas, é aquela segundo a qual todas as coisas públicas são reguladas de tal modo que é extremamente difícil para cada membro adquirir benefícios privados à custa do bem comum. Mas, do contrário, o bem comum particular de cada um não apenas não enfraquece ou fere o bem comum, mas, por isso, aquele que se aproveita é mais compelido a promovê-lo.”

Esse axioma extremamente importante, batizado por mim de “princípio de ligação”²⁸ [*coupling principle*] é derivado de uma formulação formidável nos trabalhos dos irmãos De la Court e que é depois largamente aplicada por Spinoza como a pedra fundadora de sua arquitetura política em seu *Tractatus politicus*²⁹. O republicanismo dos irmãos De la Court é um

28 Ver Wim Klever. Koppelingsbeginsel bij Spinoza. In: *Acta Politica*, 13 (1988) 359-378.

29 Assim como o seu mestre, Spinoza também faz referência ao *Politijcke Weegschaal* de “V.H.” (= Johan de la Court). O famoso princípio de De la Court (*dLC-principle*) ressoa em minha tradução: “Porque o verdadeiro interesse de todos os países existe no bem-estar conjunto dos governantes e governados, e que isso depende de um bom governo, deve-se ter em mente que um bom governo não está presente quando o bem-estar ou o seu oposto (*qualik-vaaren*) depende da virtude ou do vício dos governantes, mas (o que é bastante

pano de fundo importante e uma fonte de inspiração para ambos os nossos heróis, entretanto eles não se furtaram a criticar o elitismo aristocrático dos De la Court³⁰.

Van den Enden argumenta explicitamente, e com total direito, a originalidade de sua teoria política. Certamente ele não teve nenhum predecessor. Gostaria de poder fazer vocês sentirem e imaginarem a força e a indignação de seu protesto poético contra os velhos e novos escritores políticos, isto é, contra suas torções e atropelos [*twisting and thronging*], seus sibilantes e evasivos argumentos [*whistling and jumping*] em favor da monarquia ou da aristocracia como a melhor constituição, e ainda mais contra suas “imposturas e ninharias sofisticadas e burras, seu embotamento cortês e escolar”³¹.

impressionante) quando o bem-estar dos governantes e o seu oposto [*well en qualikvaren (welfare and opposite)*] depende ou segue-se necessariamente do progresso ou do regresso dos que são governados (*well and qualikvaren [progress and regress]*). Mas porque sempre acreditamos que devemos dar preferência a nosso próprio bem (*het eigen*), no primeiro caso a vantagem privada é sempre buscada para a desvantagem das pessoas comuns. Já que, no segundo caso, a vantagem privada só pode ser alcançada através do serviço para o comum, isso deve ser algo que os governantes devem procurar perseguir.” Os irmãos Pieter e Johan de la Court publicaram esse princípio elaborando-o de formas diferentes em cada um de seus vários livros. Van den Enden, assim como Spinoza, ficou muito impressionado. Podemos ver como esse princípio foi aplicado em vários lugares do TP; já no começo podemos ler: “*Imperium igitur cuius salus ab alicuius fide pendet et cuius negotia non possunt recte curari, nisi ii., qui eadem tractant, fide velint agrere, minime stabile erit, sed, ut permanere possit, res eius publicae ita ordinandae sunt, ut qui easdem administrant, sive ratione ducuntur sive affectu, induci nequeant, ut male fidi sint seu prave agunt.*” Spinoza é profundamente influenciado pelo princípio de ligação de seu mestre e o utilizou como sua pedra fundamental, como pode ser visto no TP 6/3: “*Quod si cum humana natura ita comparatum esset, ut homines id, quod maxime utile est, maxime cuperent, nulla esset opus arte (truc) ad concordiam et fidem. Sed quia longe aliter cum natura humana constitutum esse constat, imperium necessario ita institutum est, ut omnes, tam qui regunt, quam qui reguntur, velint nolint, id tamen agant, quod communis salutis interest, hoc est, ut omnes sponte vel vi vel necessitate coacti ex rationis praescripto vivere; quod fit, si imperii res ita ordinentur, ut nihil, quod ad communem salutem spectat, ullius fidei absolute committatur.*” Spinoza desenvolve o modelo democrático de Van den Enden e inventa mecanismos mais precisos através dos quais os cidadãos são forçados a contribuir para o bem comum ao mesmo tempo que eles tentam otimizar o seu bem particular.

30 Há uma monografia nova excelente de Arthur Weststeijn: *Commercial republicanism in the dutch golden age. The political thought of joahn & Pieter De la Court* (Leiden: Brill, 2012).

31 Ouça as aliterações em holandês: “*Vernufte en duffe hoofze en schoolze sufferyen*

À parte das propriedades naturais e religiosas da democracia, a sua economia não é um ponto secundário. Quando todas as pessoas participam da deliberação e todo cidadão é obrigado a julgar através do sufrágio, nenhuma visão ou ideia (mais ou menos preciosa) de qualquer parte da sociedade é perdida, do contrário todos os interesses têm algum efeito. Em reuniões regulares, todos os grãos de sabedoria, no final, serão levados em consideração. Isso também é a razão pela qual, em seus esquemas finais, Van den Enden e Spinoza prescrevem que os membros ausentes do conselho sejam punidos com uma pena não simbólica. Mas o que é ainda de maior vantagem para a participação das pessoas na discussão e mais importante para a produção frutífera da democracia é o seguinte: “Por meio das livres assembleias de pessoas e de seu mútuo aconselhamento, elas despertam para o conhecimento do bem comum e sua mente é aguçada e estimulada.” Lembre do eco de Spinoza no *TP* 9/14: *ingenia acuuntur*. Essas duas são, como é frequente, palavras literais de Van den Enden.

No entanto, a palavra “pessoas” pode ser drasticamente enganadora para um estudante de nosso século XXI. Eu me referi a esse ponto anteriormente quando comecei a discutir o *sui iuris* de Spinoza e tenho agora que retomar para concluir meu ponto. No modelo de democracia de Van den Enden e de Spinoza, a cidadania e o pertencimento ao conselho são reservados exclusivamente aos homens adultos economicamente independentes do país, os então chamados homens *wel bevoeghde*, que são capazes de sustentar com o seu trabalho, pelo comércio ou pelo seu próprio ofício, sua casa, sua família e a eles mesmos. Por essa condição autônoma, esses homens mostraram automaticamente suas capacidades intelectuais e habilidades práticas, e ganharam o direito de codirigir o bem comum da sociedade. As pessoas

en beuzelinghen [...] louter bedriegeryen.” Van den Enden não era apenas um mestre em poesia latina, mas também em língua holandesa.

dependentes, pertencendo a uma casa, como mulheres, crianças, pupilos e escravos, não são consideradas cidadãs e não têm nenhuma voz nos conselhos nacionais. Temos que lembrar que, na Holanda do século XVII, não havia mulheres que fossem profissionalmente independentes de seus maridos, que eram ativos no espaço público. Hoje, isso é completamente diferente. Contudo, para além dessa nota, não parece muito extravagante julgar e defender que apenas a parte produtiva da população regula suas questões comuns. Eleições gerais para todos, inclusive os quase adultos de 18 anos em diante, em nossos tipos contemporâneos de pseudodemocracia em que oito décimos da população são dependentes, seriam consideradas por nossos heróis como alto grau de aberração e estupidez. Baseado em quê eles seriam intitulados a cumprir uma função determinada nas coisas públicas [*public affairs*]? “Nós consideramos isso (isto é, apenas os *wel bevoeghden*) como a definição própria e essencial do governo popular, porque seria desrazão ela mesma que, em uma sociedade ou república bem ordenada na qual o pobre, que passa necessidades, e ainda os escravos e outras pessoas impotentes, sejam intituladas a governar ou que sejam promovidas a fazer parte do governo.”³² Talvez tenhamos que pensar sobre essa proposição clássica vinda de um grande mestre e meditar sobre seus usos possíveis na ordem política de hoje. Podemos simplesmente deixá-la de lado como uma forma de liberalismo possessivo arcaico?

32 *KVNN 1-2*. Dou a citação completa da análise de Van den Enden de um governo democrático no seu *Voorreeden*: “*Dat de populare regeeringh is de Natuirlijkste, redelijkste... De beste regeering onder Menschen bedenkelijk (wordt gevonden) bij eene vergadering, bestaende uit alle de Ingezeten des Lants, die gepresumeert kunnen warden machts en kennis genoeg te hebben, om hun eigen welvaren te versorgen... Wij houden dit de wezentlijke, en eigentlijke definitie eener recht populare regeering: want het de onredelijkheid zelve zouw zijn, dat Arme, Behoeftige, welke in een welgestelde Societeit, of Republijk meest luije, slempende, en ongure Menschen zullen bevonden werden, dat die, mitsgaders dienstbare, en andere impotente Lieden tot regeeren souwen gerechtig zijn, of gevordert worden.*”

O próximo ponto que Van den Enden pede para que tenhamos atenção é imediatamente relevante para essa questão. Com a maior das certezas possíveis, ele proclama enfática e repetidamente que esse tipo de democracia direta (a dele) é a única estrutura política que está sempre pronta e inclinada para a autocorreção e para o autodesenvolvimento, em contraste com sistemas de governo mistos, assim como a monarquia e a aristocracia. Essas ordens são, por definição, conservadoras e imutáveis, até quando estão deteriorando e quando estão no caminho de sua queda. As pessoas que estão no poder e são versadas em lucrar às custas daqueles que são subjugados, não irão facilmente, não irão nunca ser movidas para a sua própria abnegação. Mas onde as pessoas comuns experimentam prejuízo e desconforto como efeito de seu *modus operandi* coletivo, elas ouvirão o conselho dos seus sábios companheiros concidadãos, dos quais alguns sempre existem entre eles, ao menos um entre centenas, de acordo com Spinoza. A democracia direta é autorrevisonista, a pseudodemocracia é exatamente o oposto, autoconservadora.

O conselho de todos os homens livres (e armados) é, de acordo com nosso escritor político, inspirador de temor para qualquer um, seja um magistrado escolhido ou um agente do exército, que tenha a intenção de ofendê-lo ou obstruí-lo. Spinoza tem a palavra “*formidolosus*” para essa situação. Tal conselho consistirá em muitos mais membros do que os conselhos de cidades grandes como Amsterdã ou Leiden, que contavam apenas com 40 membros escolhidos por cooptação entre as famílias aristocráticas governantes. Um cálculo básico contaria um número de ao menos 400 membros de conselho para uma pequena cidade de 40.000, e 4.000 para uma população tão numerosa quanto os habitantes da província da Holanda (um milhão) ou o reino de Aragão, como menciona Spinoza. Essa quantidade de cidadãos não é proibitiva para

uma deliberação regular por meio da preparação em câmaras, entretanto, no último caso, é preciso construir um grande anfiteatro onde os cidadãos possam ver e ouvir uns aos outros e que ele seja construído com uma disposição circular frontal³³.

Normalmente, continua Van den Enden, pode-se encontrar entre tal congregação não selecionada de assalariados [*costwinners*] e de suas famílias (artistas e mercadores), três tipos de cidadãos. Primeiro, alguns são líderes característicos: aqueles que são capazes de formular a liberdade desenvolvendo propostas e que têm coragem suficiente para as propôr em assembleia. Segundo, e em muito maior número, são os membros com mente aberta, que podem entender os argumentos em favor das propostas e que são facilmente incitados ao seu decreto. A maior parte, entretanto, de um conselho de pessoas normalmente segue e obedece aos seus companheiros ilustres, simplesmente porque isso lhes traz uma boa sensação e eles não estão dispostos a contrapô-los. Por meio de uma audição frequente e uma participação incidental na discussão, elevam-se ao segundo grupo e talvez desenvolvam finalmente uma liderança carismática (como o pescador de Nápoles, que era o ídolo de Van den Enden).

Como mudar o sistema político atual?

Mas, e como Van den Enden pensa que um sistema político como um reino ou uma aristocracia oligárquica como a holandesa pode ser alterado para uma ordem democrática tal como ele a concebe em sua mente? É claro que isso não ocorre como um efeito da filosofia porque, ainda que esta ilumine, a filosofia ocupa a mente de uma elite educada e não pode jamais motivar a multidão. Uma condição absoluta para uma drástica mudança política, ele reivindica no *VPS*, não pode ser nada mais que

33 O anfiteatro natural de Atenas, o *pnnyx*, tinha 6.000 lugares.

uma situação de extrema angústia, miséria e desamparo entre toda a população. Teoricamente, isso poderia conduzir a três soluções: 1) o deslocamento do povo para colonizar outro lugar; 2) a rebelião dos cidadãos; 3) a decisão magnânima daqueles que estão no poder para abdicar deste, em nome do povo. A última solução deve ser entendida como impossível por conta da natureza humana, a qual é essencialmente a presa da concupiscência insaciável. Os desejos não permitem [*The “haves” don’t give way*]. A primeira solução já foi provada como sendo impossível em razão da obstrução pelos regentes mercantis, que queriam enriquecer por meio de suas condições especiais e sua demanda por privilégios não razoáveis para a colonização na América, que estava sujeita à sua autoridade máxima. Resta a segunda solução como único acesso possível para a verdadeira democracia.

De agora em diante, em seu brilhante “tratado” (sim, brilhante!), Van den Enden concentra-se na introdução e na fundação da democracia pela rebelião. Ele não vê outra alternativa. Nenhum filósofo grego, nenhum erudito da Idade Média, nenhum maquiavélico ou filósofo do direito natural declarou isso antes dele. Ele foi o primeiro a promover a rebelião ao demonstrar a necessidade dela, segundo a natureza humana. Van den Enden estava bastante ciente da sua posição perigosa e de seu papel de ativista político, por isso toma, até mesmo no panfleto secreto *VPS*, algumas precauções para sua própria proteção. Seu talento como dramaturgo lhe permite criar um orador fictício, Freemouth, que profere um abrasador discurso pela revolta contra o regime tirânico de Felipe II nos Países Baixos. Referindo-se à pré-história holandesa contada por Tácito em seu livro *Germânia*, Freemouth faz lembrar à sua audiência a origem nobre desta como um povo que se autogovernava. “A melhor coisa que eu posso encontrar entre nossos (!) ancestrais é a necessidade do nosso armamento para

a proteção da nossa liberdade.” Novamente: Spinoza segue o seu mestre e enfatiza repetidamente o mesmíssimo ponto. A democracia está condenada ao fracasso sem o armamento de seus cidadãos. Como na Grécia e em Roma, os cidadãos têm de prover armas a si mesmos e à seu própria custa, e devem exercitar regularmente o uso delas. O segundo elemento mais importante do discurso rebelde de Freemouth é a planejada exclusão do poder pernicioso da Igreja e seu poder sacerdotal. Suas promessas de um final feliz levam o povo a desprezar os bens terrenos e tendem a privar o povo, principalmente, de sua coragem e extenuante orientação à própria liberdade. A história - ele dá uma visão panorâmica impressionante - aponta abundantemente para o resultado fatal da cooperação entre o papa e o rei: o regime ditatorial de Felipe II é fundado na impostura papal. Se quisermos nos libertar de sua força política, precisamos antes libertar-nos da fraude e da superstição papal. Escritores políticos famosos (Polibulus e, novamente, Maquiavel) são criticados por admitirem uma função para a enganação religiosa do povo. Van den Enden assume uma posição radical e incomum: a religião não pode, de maneira alguma, jamais, tornar-se uma forma aceitável de fundação para a política em uma *livre república*, e sempre leva diretamente à opressão.

Como Freemouth, Van den Enden está muito indignado e escreve belas páginas sobre o povo sendo atormentado pelas fraudes das peregrinações, indulgências, missas pelas almas, falsos milagres, impostos opressores etc. A nova e completamente inesperada reviravolta em seu argumento é, então, o oposto da pernicioso e escandalosa igreja-religião, nomeada a verdadeira religião do bem comum cristão, sobre a qual falamos anteriormente neste trabalho. A religião cristã, ou melhor, a religião em si mesma não sugere nada mais que agir como um bom cidadão contribuindo para

a fundação e conservação do bem comum em um Estado democraticamente organizado. A religião cristã acima de toda cidadania leal e ativo patriotismo, de acordo com o princípio vandenendenístico de Spinoza “*pietas erga patriam summa est quae praestare potest*”.

Freemouth vai se tornando cada vez mais violento em seu discurso e convoca a sua audiência fictícia a lutar contra a diabólica cooperação entre a Igreja e o poder mundano. Nós devemos ativamente nos opor a esse pacto profano, eventualmente à custa de nossa própria vida. Seu incondicional estímulo à coragem aparece nos dizeres: “Ou viver como um povo livre ou morrer como os numantines.” O *alter ego* de Van den Enden *prega o ativismo político* e nos diz que não há desculpas quando, e na medida em que, reclamamos sobre nossa falsa democracia de braços cruzados. Responsabilidade política envolve ação. Assim como os holandeses eliminaram, em uma sangrenta e longa guerra que durou oitenta anos (1578-1648) a ocupação e exploração espanhola (Habsburg), que ocorria através da cobrança de altos impostos e prossecução eclesiástica e inquisitorial do país deles, é agora (ele escreve no ano de 1665) o momento mais propício para uma nova guerra revolucionária contra a exploração do homem comum pelo regime aristocrático dos magistrados condenados, pois o *regenten* não é menos opressor que o poder formal dos condados e reis. Depois da abjuração do quase monárquico regime hereditário da dinastia dos Oranges, no Ato de Exclusão da Holanda e a defesa laudatória desse ato pelo grande pensionário [*greatpensionary*] De Witt em seu *Deduction* (1654), era preciso agora, segundo Van den Enden, uma dura continuação do movimento republicano em uma segunda abjuração: a remoção do ilegítimo superpoder da classe dominante de regentes em favor de uma democracia radical, na qual cidadãos *wel bevoeghde* do conselho

encontram-se em uma perfeita igualdade entre seus pares. Ao escrever no *TP*, como um arquiteto político, sobre um sistema monárquico e aristocrático imunizado democraticamente, Spinoza estava aplicando os princípios que havia aprendido com seu mestre. Ele não elabora seus mecanismos *sutis no vacío*. Seu trabalho de 1676 vincula-se ao *VPS - anno 1665*. Sua escolha definitiva por um sistema de democracia direta (atente-se para o significado de *sui juris* como o assalariado [*costwinner*] economicamente independente) foi marcada como autenticamente vandenendênística.

E aí, Spinoza morreu. O seu *TP* estava, em princípio, finalizado! Dado o conselho soberano dos cidadãos, nenhuma regra falha; o conselho faz as suas próprias regras e as revisa caso haja circunstâncias em que isso seja necessário. Van den Enden, no entanto, não parou por aí. Ele não se limitou à sua alta e clara convocação à luta revolucionária. Ele fala em seu próprio nome, agora não mais por meio da figura fictícia de Freemouth, sobre os detalhes concretos de um verdadeiro sistema democrático, muitos dos quais ele já descreveu em sua constituição para a Nova Amsterdã na América. Ele enfatiza o quão indispensável é: 1) educação pública, 2) cuidados médicos em faculdades estatais por doutores e doutoras, 3) um tipo de socialismo, isto é, a obrigação da comunidade e seu direito exclusivo de ajudar a seus pobres, doentes e membros desamparados e isso de forma não parcimoniosa³⁴; 4) defesa corajosa da pátria contra intrusos, usurpadores internos (!) e externos; 5) proibição de advogados (porque eles sempre estimulam conflitos). Por último, mas não menos importante, Van den Enden prescreve para a sua sociedade

34 A sociedade deve “sustentar e ajudar todos os homens e mulheres incapacitados (*impotente*), viúvas com necessidades e órfãos, se necessário deve também prover para sua total subsistência, não através de esmolas, mas como um débito obrigatório, originário de um acordo e lucro anterior” (*KVNN 42/18-22*). Cf. novamente Spinoza enfatiza o dever do Estado no sustento social: “*Pauperum cura integrae societati incumbit et ad communem tantum utilitatem spectat*” (*Ética 4*, cap. XVII).

democrática radical uma lei de tolerância, sugerindo tolerância com opiniões opostas e alternativas, mas certamente não aceitando o comportamento ilegal de seus concidadãos.

Observações finais

Spinoza é tudo para mim desde que eu comecei como novo membro da academia em 1974, lendo e amando-o, e imediatamente ensinando-o em meus cursos e fanaticamente pesquisando suas origens, contextos e influências. Eu gostaria de mostrar para vocês o meu texto pessoal, os três volumes da edição Bruder. Praticamente todas as frases de toda a obra estão marcadas, sublinhadas e comentadas na margem, todos esses traços são testemunhas de minha admiração e inspiração vindas dos momentos em que tive essas páginas diante de meus olhos. A obra foi tão intensamente estudada e fisicamente maltratada que suas páginas ficaram completamente soltas e o volume foi praticamente todo perdido. Apesar de eu ter várias novas edições dos trabalhos de Spinoza, entre elas a recente tradução italiana bilíngue *Tutte le opere*, não posso me desfazer desse monumento precioso de minha história pessoal com o grande e sempre irresistível Spinoza. Minha mulher sempre me repreende dizendo que eu sou casado com Spinoza, e ela está certa. Minha vida filosófica e minha vida ordinária estão ligadas com as imensas riquezas e a profundidade imensurável de Spinoza. Quando eu posto no Facebook ou escrevo *tweets* para o meu prazer pessoal, é sempre Spinoza que surge em minhas expressões sobre qualquer tópico. Vocês provavelmente sabem que eu descobri vários documentos sobre a vida e obra de Spinoza e coloquei muita energia procurando por suas origens no mundo clássico e sua influência - como a reciclagem de seu trabalho no século

XVIII na Inglaterra: Mandeville, Locke e Hume³⁵.

Desde 1990, o ano em que descobri, quando em Paris, que Van den Enden reconhece a autoria do *VPS*, a radiante glória universal de seu aluno de latim no *TTP* e na obra póstuma não diminuiu nem um pouco. Ao contrário, ver literalmente através das obras translúcidas de Spinoza a aparência de uma igualmente rica, igualmente substancial, igualmente revolucionária, igualmente compacta e igualmente bem composta obra de seu querido mestre apenas intensifica minha apreciação e pia adoração pelas palavras de Spinoza, por seu estilo claro, sua exposição metódica e, acima de tudo, sua mensagem confortante. Os trabalhos políticos de Spinoza são paráfrases próprias dos escritos magistras do professor e ex-jesuíta de Amsterdã. Van den Enden e Spinoza são para sempre um inseparável dueto. Os dois devem ser estudados juntos. E juntos, como uma dupla, eles devem ser considerados e promovidos como amantes do bem comum da sociedade e como cofundadores de uma novíssima forma para um tipo já datado de democracia direta básica [*a brand new and age old type of basic direct democracy*], gradualmente construída para maiores unidades regionais e nacionais.

Isto, e apenas isto, eu estaria disposto a interpretar, como um orgulhoso compatriota de ambos, como o mais importante

35 Veja na internet os meus manuscritos “*Locke’s Disguised Spinozism*” Dis*Spinozistic Hume*”. O primeiro deles tem papel crucial no livro de Matthew Stewart, *Nature’s God. Heretical origins of the American republic*” Norton, 2014). Eu gostaria também de indicar aqui a necessidade de uma leitura fiscalista da *Ética*, como consequência de sua crítica à lei da inércia de Descartes. Veja a minha proposta de correção da colocação de uma vírgula espúria na carta 58. A maior parte dos meus argumentos para essa leitura melhorada da carta está resumida em “*Inertia as an effect in Spinoza’s works. With an excursion on a misleading comma*”ith an excursion on a misleading c. *La centralità del dubbio* (Firenze, Olshki, 2011) pp. 599-611. Veja também na internet o meu “*Randglossen heroverwogen*” sobre as notas marginais extremamente importantes da assim chamada *Leiden Opera Posthuma* e minha crítica visão bem difundida (principalmente na França) que Spinoza teria proposto em seu *TTP* 14 um *credo minimum*, onde ele explicitamente enfatiza que o príncipe não deve obrigar as pessoas a manterem-se fiéis aos dogmas da fé, mas devem deixá-las livres a esse respeito. A aplicação da lei sobre a crença é ela mesma integral para o Estado e tende a excluir conflitos religiosos perniciosos.

legado político holandês de maior valor para os nossos e os tempos futuros. Mas nem o judaísmo português de um nem a nacionalidade holandesa-flamenca do outro são qualidades relevantes, assim como a “inglesidade” [*Englishness*] de Locke ou a “escocêsidade” [*Scotchness*] de Hume, caros spinozistas de outras terras, são irrelevantes. Uma herança que também é, eu estou firmemente persuadido, bem compreendida e aceita por Rousseau, o autor da “spinozista” *religion civile*.

Querida audiência, na minha idade e em razão de problemas de memória, torna-se realmente difícil organizar um material de modo que ele venha a ser um artigo científico bem composto, precisamente com as divisões corretas e as notas da maneira que a ciência gostaria que ele tivesse. O meu é desorganizado, eu reconheço. Eu espero que vocês sejam benevolentes e o tomem como eu lhes dou. O mestre, ele mesmo não era uma figura desordenada, mas um grande gênio, e colocou seu notável selo em todas as épocas³⁶.

36 Meu maior desejo é que não demore muito para que apareça uma publicação científica de todos os trabalhos de Van den Enden.

Reyda Ergün / Kadir Has University

Legal and political dimensions of Spinoza's ontology in the context of the contemporary concept of human rights

In contemporary legal landscape, it can be asserted that the question of the theoretical foundations of human rights remains valid and still unanswered. On one hand, the mechanisms of protection of human rights seem to owe their limited efficiency mainly to legal normativity. On the other hand, considering human rights nonexistent outside the legal framework continues to be unacceptable. If the obligation to respect human rights originates from a source beyond the legal order, where is this source to be found? This article will display an attempt to show that Spinoza's philosophy proves itself relevant to this question.

Spinoza's conception of Nature revealed in the first part of *Ethics* has significant legal and political dimensions. On one hand, his famous account of identity of God and Nature precludes the will of a divine lawmaker/ruler as the source of law and legitimate domination, and on the other hand, by criticizing the teleological conception of nature and defining nature with the terms of necessity he rejects it as a realm of moral or legal normativity.

Spinoza's masterpiece, the *Ethics*, begins with God, namely with ontology, and ends with God as the supreme good for human beings, namely with ethics. Yet this ethical-ontological point of view doesn't change the fact that this particular work embodies the main elements of Spinozistic conceptions of law and politics. In her book on Spinoza and politics Marilena Chaui states that Spinoza's most important political text is also his most significant ontological one: the first part of *Ethics*¹.

1 Chaui, Marilena. *Política en Spinoza*. Buenos Aires: Editorial Gorla, 2004, p. 92, 101.

Indeed, defining God as the unique substance², consequently as *Deus sive Natura* (God or Nature)³ should be counted as a political act, since theology doesn't have its roots in faith but in earthly politics and is closely interrelated with the problem of the source of law and legitimate domination. Accordingly, it can be stated that rejecting every possible intervention of theology in the legal-political realm, Spinoza proves himself as an early legal positivist⁴. His ontology does not only oppose to the doctrine of divine will as the source of law, but it also criticizes the traditional natural law theories which are based on the human intellect considered being able to access to the universal values and principles rooted in nature, since nature is taken as a realm that is dominated by a kind of impersonal deity, or the divine mind, operating towards some ends. And having an intellect to understand those ends, human beings are the most privileged creation of nature according to these theories.

Spinoza rejects the idea of the existence of a normative order or some objective and universal values and principles inherent in nature. The Appendix of Part One of *Ethics* involves this rejection profoundly. According to Spinoza, all human beings are born ignorant of the causes of natural things, and all have an appetite for seeking what is useful for them, and they are conscious of this⁵. As pointed out by Gilles Deleuze, consciousness is naturally a place for illusion. According to its nature, consciousness records the effects but is ignorant of the causes. From this nature of our consciousness derives a

2 See the definitions and the appendix of the first part of *Ethics*.

3 For passages where Spinoza uses the formulation of *Deus sive Natura* see: *Ethics*, Part IV, Preface, *Ethics*, Part IV, Proposition 4 and its demonstration, and Correspondence 71.

4 See Manfred Walther. Spinoza und Rechtspositivismus. Affinitäten der Rechtstheorie Spinozas und der Reinen Rechtslehre Hans Kelsens. *Archive für Rechts- und Sozialphilosophie*, Vol. 68, p. 408; J. H. Carp. Naturrecht und Pflichtbegriff nach Spinoza. *Chronicon Spinozanum*, Vol. 1, Societas Spinozana, 1921, p. 88.

5 Spinoza. *Ethics*. New York: Oxford University Press, 2000, Appendix, p. 107. For the definition of appetite see *Ethics* Part III, Proposition 9, Scholium.

triple illusion: The conscious of the effects and the ignorance of the causes make human beings take effects for causes (*the illusion of final causes*). The same ignorance makes them take themselves for the first cause and for having a free will (*the illusion of free decrees*). As where human beings can no longer imagine themselves to be the first cause, they start to imagine a kind of deity operating on account of some ends by its free will (*the theological illusion*)⁶. And those three illusions culminate in the illusion of universal values:

After human beings had persuaded themselves that all things that happen happen on account of them, they were bound to consider as most important in each thing that which was most useful to them, and to reckon as most excellent those things by which they were best affected. So they had to form the following notions, by which they explained the nature of things: namely, good, bad, order, confusion, hot, cold, beauty, and ugliness. Further, since they think themselves free, the following notions have arisen: namely, praise, blame, wrongdoing, and merit. [...] So we see that all the notions by which the common people are accustomed to explain Nature are only modes of the imagination and that they indicate, not the nature of any thing, but only the constitution of the imagination.⁷

As we can see clearly, Spinoza's ontology precludes any notion of normativity inherent in nature. In his *Theological-Political Treatise*, mainly in Chapter IV, Spinoza takes a step further to reduce any kind of normativity to creation of human power by providing a sophisticated notion of law:

The word law (*lex*) in an absolute sense signifies that, in

6 Deleuze, Gilles. *Spinoza: Practical philosophy*. San Francisco: City Light Books, 1988, p. 20.

7 Spinoza. *Ethics*, Part I, Appendix, p. 110, 111.

accordance with which, each individual thing, or all things, or all things of the same kind, behave in one and the same fixed and determined way, depending upon either natural necessity or a human decision. A law that depends upon natural necessity is one that necessarily follows from the very nature or definition of a thing.⁸

In other words, it is impossible not to obey these laws, because they are not rules or norms, but they are laws of nature emerging from natural necessity. The laws of nature are causes, which bring about their effects necessarily.

A law that depends upon a human decision, which is more properly called a decree (*ius*), is one that men prescribe to themselves and to others in order to achieve a better and safer life, or for other reasons. [...] The fact that men give up their right which they receive from nature, or are compelled to give it up, and commit themselves to a particular rule of life depends on human decision.⁹

In other words, human beings, in order to limit the human power and regulate human behavior, posit this second category of laws as norms.

It seems to be only by a metaphor that the word law (*lex*) is applied to natural things. What is commonly meant by a law is a command which men may or may not follow, since a law constrains human powers within certain limits which they naturally exceed, and does not command anything beyond their scope. Law therefore seems to have to be defined more precisely as ‘a rule for living which a man prescribes to himself or others for some purpose’.¹⁰

8 Spinoza. *Theological-Political Treatise*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007, *TTP*-IV, p. 57.

9 *Ibid.*, p. 57.

10 *Ibid.*, p. 58.

This leads to the conclusion that the concept of law can be used only metaphorically for the laws of nature and involves two characteristics to be defined: being a creation of human beings and normativity which implies the possibility of being obeyed or disobeyed. The laws of nature are not normative, because it's impossible not to follow them. Apparently, for Spinoza, the characteristic of normativity belongs solely to legal order and ethics:

Since law, accordingly, is nothing other than a rule for living which men prescribe to themselves or to others for a purpose, it seems it has to be divided into human and divine. By human law I mean a rule of living whose only purpose is to protect life and preserve the country. By divine law I mean the law which looks only to the supreme good, that is, to the true knowledge and love of God. The reason why I call this law divine is because of the nature of the supreme good.¹¹

As a consequence, the discovery of the rules of living which will lead the individual to an ethical life, are not to be found in nature as a normative order, but should be prescribed by human decision by studying of human nature, which seems to be the main project of Spinoza himself in writing the *Ethics*¹².

As we also have seen, the concept of human right, identified with human power, is treated under the category of the laws derived from natural necessity, which are actually called laws metaphorically, instead of under the category of laws derived from human decision for the purpose of protecting life and preserving the country, namely legal order. Human beings are

11 Ibid., p. 59.

12 Ibid., p. 59, 60. For accounts on ethics in Spinoza conceived as norms derived from human decision see: Gail Belaif. *Spinoza's Philosophy of Law*. The Hague. Paris: Mouton, 1971, p. 53; Manfred Walther, *Natural Law, Civil Law and International Law in Spinoza*. *Cordozo Law Review*, Vol. 25:2, New York: Yeshiva University Press, 2003, p. 659, 660; Douglas J. Den Uyl. *Power, State and Freedom. An Interpretation of Spinoza's Political Philosophy*. Assen: Van Gorcum, 1983, p. 3, 4.

determined to exist and act in a certain way. Legal order can constrain human powers to a certain limit but cannot command anything that is beyond those powers. Consequently, these laws of human nature, derived from natural necessity, draw the first and most important limit of legal order¹³.

For Spinoza, also morality cannot be seen as the source of human rights. In his philosophy, rights are affirmed only because of the reality they contain. They exist because the right of an individual is identical to the power of the individual that is also a part of the power of nature. Consequently, the affirmation of rights doesn't need a moral evaluation to define them. There is no difference or hierarchy between the natural right of someone who prescribes himself or herself some rules of living in order to achieve the supreme good, and the natural right of someone who lives solely according to his or her imagination¹⁴. And even the concept of supreme good only makes sense in the context of human nature.

To sum up, for Spinoza, God cannot be the source of law or legitimate domination, since Spinoza rejects the concept of God who acts with free will and constantly intervenes with the human existence prescribing rules and giving punishments like a king or lawmaker. Spinoza also insists that there are no universal notions like good and evil or moral rules and principles in nature. Consequently, in Spinoza's philosophy normativity is reduced to human decision. When these decisions concern any other thing than the goals of ethics, Spinoza calls them legal rules.

This leads to the question where the source of the legitimacy of positive law should be found if not in nature. Spinoza's answer takes him to the point exactly where he differs from Hobbes. Spinoza does not theorize to find a legitimate source

13 See Manfred Walther. Die Transformation des Naturrechts in der Rechtsphilosophie Spinozas. *Studia Spinozana*, Vol. 1, Hannover: Walther & Walther Verlag, 1985, p. 78, 90.

14 Spinoza. *Theological Political Treatise*, TTP-XVI, p. 195, 196.

for state's authority or for modern legal system. The originality of Spinoza's legal theory lies in the fact that it's not a theory in a strict sense. For Spinoza, as a natural consequence of human nature, human beings tend to live in a society and every society has to regulate the behavior of its members. Yet it differs from time to time and from society to society how these rules are prescribed and legitimized.

Society is extremely useful, indeed wholly essential, not only for living safe from enemies but also for acquiring many other advantages. For unless human beings were willing to give each other mutual assistance, each one's own personal skill and time would be inadequate to sustain and preserve him as much as would otherwise be possible. For people are not equally able to do everything, nor would each individual on his own be able to get what he does not have. He would have neither the capacity nor the time to plough, sow, reap, grind, cook, weave and sew for himself as well as doing the many other things that are needed to sustain life – not to mention at this point the arts and sciences, which are also supremely necessary to the perfection of human nature and its happiness. For we see that those who lead primitive lives, without any political organization, lead wretched and brutish lives; yet, even so, they only manage to obtain the few crude and miserable things that they do have by means of mutual assistance.

Now if human beings were so constituted by nature that they desired nothing but what true reason points them to, society would surely need no laws; men would only need to learn true moral doctrine, in order to do what is truly useful of their own accord with upright and free mind. But they are not so constituted, far from it. All men do indeed seek their own interest, but it is not from the dictate of sound reason; for the most part they pursue things and judge them to be in their interest merely because they are carried away by

sensual desire and by their passions [...]. This is why no society can subsist without government and compulsion, and hence laws, which moderate and restrain desires.¹⁵

Spinoza does not concern with finding a source for positive law, he simply points out that living in a legal order is a universal human characteristic because of human nature, yet there are no universal rules or principles binding for all human societies. Spinoza's legal theory mainly explores the conditions, which make the individuals obey or disobey the legal norms¹⁶.

The articulation of normativity to human power/decision takes us back to ontology, this time to ontology of *modus*, which leads to Spinoza's elaboration of politics in terms of individuality, power and interaction. His account of the identity of natural rights to natural power, and natural power to *conatus* as the actual essence of a thing opens the door to understand both the relationship between politics and legal normativity and the relationship between the law and the rights in Spinoza's philosophy. As an early critique to modern legal theory, Spinoza favors an approach to human rights, which constitute both the necessary and possible limits of a legal order, instead of favoring an approach to law, which defines and limits human rights. The ontological foundation of the identity of power (*potentia*) to right (*ius*) in *Theological-Political Treatise* can be found in the Part Three of *Ethics*. According to the famous Proposition 6, "*each thing, in so far as it is in itself, endeavours to preserve in its being*". The endeavor, or, power by which each thing endeavours to preserve in its being is nothing other than the actual essence of the thing¹⁷. This chain of identity of *conatus* to power (*potentia*) and the identity of power to actual essence (*essentia actual*) is

15 Ibid., *TTP*-V, p. 72, 73.

16 See Carp. "Naturrecht und Pflichtbegriff nach Spinoza", p. 86.

17 Spinoza. *Ethics*, Part III, Proposition 6, Proposition 7 and its demonstration, p. 171.

completed with the concept of right (*ius*) in *Theological-Political Treatise* Chapter XVI:

By the right and order of nature I merely mean the rules determining the nature of each individual thing by which we conceive it is determined naturally to exist and to behave in a certain way. [...] For it is certain that nature, considered wholly in itself, has a sovereign right to everything that it can do, i.e. the right of nature extends as far as its power extends. For the power of the nature is the very power of God who has supreme right to do all things. However, since the universal power of the whole nature is nothing but the power of all individual things together, it follows that each individual thing has the sovereign right to do everything that it can do, or the right of each thing extends so far as its determined power extends. And since it is the supreme law of nature that each thing strives to persist in its own state so far as it can, taking no account of another's circumstances but only of its own, it follows that each individual thing has a sovereign right to [...] exist and to behave as it is naturally determined to behave.¹⁸

Those powers/rights can be limited to a certain degree in a society by the legal order; however, the legal order is not the ultimate authority to define them. Their existence doesn't need the existence of a legal order or moral concepts like human dignity. They are affirmed because they simply exist. Yet this leads to a crucial question: Since the source of natural rights is the natural necessity, is it possible to assert that also the obligation to respect human rights has its roots in nature? How Spinoza would have answered this question? It may be asserted that, since such an obligation has a normative character and since Spinoza rejects the idea that there is a normative order inherent in nature, for Spinoza this obligation

18 Spinoza, *Theological-Political Treatise*, TTP-XVI, p. 189, 190.

can only be derived from human decision. And what happens when the legal order does not contain such an obligation? Even when this obligation is a part of the legal order, is it possible to eliminate every violation of human rights?

Norberto Bobbio once stated that the central problem concerning human rights is not how to justify them but how to protect them. And that's not a philosophical but a political problem¹⁹. We can take this statement one step further and assert that for Spinoza this problem is indeed a political one and also cannot be solved in a purely legal context. For Spinoza, legal rules always depend on some human decision whatever the justifying reference is. What proves itself important is the political relations that shape the legal order. Such an approach has its applications as a critique towards the modern conceptions of law and human rights. Stating that every man is born free and equal, that everybody enjoys legal equality, that everybody is entitled of human rights without any discrimination does not eliminate inequalities, discrimination, and the violations of supposedly existing human rights. On the contrary, this emphasis on a notional equality obscures the ideological and historical background of political modernity. The power relations in the society remain intact and are even constantly reproduced.

For Spinoza, the natural rights of human beings are not notional rights claimed to be absolute and inviolable representing an unchangeable essence. They are the very striving of actual individuals to persist in their existence, and power relations constantly affect them because those individual powers are actual essences of each individual. When it comes to modes of God, Spinoza's concern is not abstractions but the actually existing individuals. Only politics as a platform of a factual interaction and inter-individuality of those individuals can

19 Bobbio, Norberto. *The Age of Rights*. Polity, 1991, p. 10, 12.

be a starting point of a democratic society where individual rights are truly respected and protected.

Introducing a new conception of politics, Spinoza helps us rethink democracy as a *modus vivendi* and human rights as the actual essences of actual human beings, namely individual rights originating from nature as the realm of necessity. In Spinoza's work, the affirmation of individual rights is simply a statement of actual facts. Such an account enables us to theorize human rights beyond the limitations of legal order(s) without applying to a notional and abstract human nature or morals as a substitute of law. Spinoza's conception also opens the door to emancipate the concept of right from the traditional reception of human beings as the only subjects of rights. Since Spinoza recognizes no difference between human beings and other individual things of nature in having a sovereign right to do everything that is in its natural power²⁰, focusing on the idea that man is not a kind of empire within an empire²¹, his conception of natural power/natural right embodies many possibilities to theorize a concept of right that would challenge the liberal concept of human rights.

20 Spinoza. *Theological-Political Treatise*, TTP-XVI, p. 195, 196.

21 Spinoza. *Ethics*, Part III, Preface, p. 163.

Francesco Toto / ENS - Lyon

Il riconoscimento nell'opera di Spinoza

I. Nel presente lavoro cerco di fare il punto su una ricerca che sto portando avanti da qualche anno, e che riguarda la teoria spinoziana del riconoscimento¹. La ragione che mi ha spinto a intraprendere questa ricerca è rappresentata dal fatto che l'incontro tra il pensiero spinozista e la teoria del riconoscimento resta, in buona parte, un incontro mancato. Il successo del concetto di riconoscimento nel dibattito filosofico degli ultimi vent'anni, infatti, è stato in larga misura legato a una riattualizzazione del pensiero hegeliano². Questo approccio ha avuto il merito di aprire la strada a un rapporto fecondo tra la riflessione teorica e la storia delle idee, ma ha imposto una curvatura fortemente retrospettiva all'indagine storiografica. Ne è risultata una limitazione di questa indagine agli autori più vicini alla problematica hegeliana (in particolare a Rousseau³) e una forte ipoteca sulla sua capacità di retroagire criticamente sul dibattito contemporaneo, di interrogarne i presupposti,

1 Per una discussione più approfondita dei temi affrontati nel presente lavoro mi permetto di rimandare ad alcuni articoli già pubblicati o in corso di pubblicazione. Cfr. Toto, F. "Riconoscimento e dominio. La superbia, la stima e il disprezzo nell'Etica' di B. Spinoza" in *Parole Chiave*, 50 (2013), pp. 143-157; Toto, F. "L'amicizia tra gelosia e gratitudine. Riconoscimento e virtù nell'Etica' di B. Spinoza" in *Consecutio Temporum*, 4 (2013), pp. 270-288, Toto, F. "L'ammirazione e lo spregio. Aspetti della teoria spinoziana del riconoscimento" in *Etica&politica*, 2014, 16.1 (2014), pp. 162-187, Toto, F. "Esemplarità e imitazione. Gloria e vergogna nell'Etica' di Spinoza" in *Rivista di Storia della Filosofia (di prossima pubblicazione)*; Toto, F. "Tra natura e storia: il caso degli usi e dei costumi nel pensiero di B. Spinoza" in Colombo, R., Marcucci, N., Mormino, G. (a cura di), *Spinoza e la storia*. Napoli: Ponte Vecchio (di prossima pubblicazione); Toto, F. "Religione e riconoscimento nel TTP di Spinoza" in Failla, M., Toto, F. (a cura di), *Sentire, produrre, riconoscere. La filosofia in dialogo: società, storia, antropologia, psicanalisi*. Roma: Roma Tre University Press (di prossima pubblicazione).

2 Honneth, A. *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*. Frankfurt: Suhrkamp, 1992. Honneth, A. *Leiden an Unbestimmtheit. Eine Reaktualisierung der Hegelschen Rechtsphilosophie*. Stuttgart: Reclam, 2001.

3 Cfr. Carnevali, B., *Romanticismo e riconoscimento. Figure della coscienza in Rousseau*. Bologna: Mulino, 2004. Neuhauser, F. *Theodicy of Self-Love: Evil, Rationality, and the Drive for Recognition*. Oxford: Oxford UP, 2008.

di individuare paradigmi alternativi⁴. La valorizzazione di Spinoza in chiave sostanzialmente antihegeliana da parte di autori quali Althusser Deleuze e Negri, assieme alla sua reale incompatibilità rispetto ad alcuni importanti aspetti delle contemporanee teorie del riconoscimento, ha reso il pensiero spinoziano difficilmente integrabile nell'attuale indirizzo di ricerca su questo tema. Ed è così che il dibattito sul riconoscimento si è completamente disinteressato alla figura di Spinoza, mentre i soli contributi che a mia conoscenza siano stati dedicati a questo tema da studiosi spinozisti sono quelli di C. Lazzeri, in cui la teoria spinoziana è confrontata con quelle di Pascal e di Bourdieu; quello di V. Morfino, che sottolinea i punti di contatto, ma soprattutto di rottura, tra il riconoscimento hegeliano e la transindividualità spinozista; un capitolo del libro di H. Sharp⁵. Ciò nonostante, mi sembra che il discorso spinoziano soddisfi tutte le condizioni generali alle quali ha senso parlare di riconoscimento: priorità del rapporto con l'altro sull'identità con sé stesso; critica di ogni normatività trascendente rispetto all'effettività dei desideri individuali e dei rapporti sociali; centralità del conflitto nella produzione e nell'evoluzione di una normatività immanente. Nella sua capacità di tenere assieme desiderio e normatività, natura e storia, autonomia individuale e relazionalità, differenze e universalismo, conflitto e unificazione, dinamiche sociali

4 Per una storia del concetto di riconoscimento prima di Hegel, cfr. Penigaud, T., Renault, M., Toto, F., *La reconnaissance avant la reconnaissance*. Lyon: ENS Editions (di prossima pubblicazione).

5 Cfr. Lazzeri, C., "*Désir mimétique et reconnaissance*" in Ramond, Ch. (a cura di), *René Girard. La théorie mimétique. De l'apprentissage à l'apocalypse*. Paris: PUF, 2010, pp. 15-58. Id., "Pascal et Spinoza. Deux modèles de reconnaissance" in Bove, L., Bras, G., Méchoulan, E. (a cura di), *Pascal et Spinoza. Pensée du contraste. De la géométrie du hasard à la nécessité de la liberté*. Paris: Editions Amsterdam, 2007, pp. 245-272. Morfino, V. "Transindividuale e/o riconoscimento: ancora sull'alternativa Hegel/Spinoza" in Marcucci, N., Pinzolo, L. (a cura di), *Strategie della relazione*. Roma: Meltemi editore, 2010, pp. 179-200. Sharp, H. *Spinoza and the Politics of Renaturalization*. Chicago: University of Chicago Press, 2011.

e politiche, il riconoscimento assume nella riflessione antropologica, etica e politica di Spinoza una posizione tanto centrale quanto ambivalente. Da un lato, esso assolve un ruolo fondamentale nella strutturazione dell'Io, della sua coscienza di sé, del suo rapporto positivo con sé stesso e con il mondo. La sua reciprocità rappresenta una condizione fondamentale di ogni socialità non estrinseca, nella quale gli uomini possano fare esperienza dei loro rapporti come condizione del comune godimento di una vita buona. D'altro lato, esso può essere strumentalizzato da logiche estranee, fissare gli individui in una falsa consapevolezza di sé e del mondo, generare una rivalità che li rende molesti gli uni per gli altri e ostacola i rapporti di cooperazione e amicizia, favorendo l'autonomizzazione di una sfera delle apparenze alla quale ognuno può conformarsi solo a costo di un occultamento di sé e di una lacerazione interiore e offrendo le basi ideologiche che consentono l'affermazione e la riproduzione di rapporti di potere asimmetrici.

La questione generale alla luce della quale è possibile interrogare la concezione spinoziana del riconoscimento è quella del nesso tra immaginazione e ragione, delle tensioni che lo attraversano, del modo in cui queste tensioni si ripercuotono nelle diverse sfere della prassi umana. A un certo livello, infatti, Spinoza pensa la relazione tra immaginazione e ragione nel segno dell'opposizione e della cesura. L'immaginazione appare come il luogo dell'errore, dei particolarismi, dei conflitti infra- ed inter-soggettivi, dell'impotenza e della servitù, la ragione come la conoscenza di verità eterne e regole universali e necessarie, nell'adeguamento alle quali si realizzano l'unità dell'uomo con sé stesso e con il suo simile e la loro comune potenza ed autonomia. A un altro livello, però, tende a valorizzare gli elementi che spingono a ripensare questo nesso nel senso della continuità e dell'accordo, a privare la ragione di ogni esistenza separata rispetto ai meccanismi affettivi in grado

di orientare i desideri verso mete socialmente accettabili, di promuovere condotte cooperative e criteri di giudizio condivisi, di favorire così la comune ricerca della felicità e della virtù. Il fine di questo lavoro è più quello di sollevare degli interrogativi, che mostrino l'interesse del problema, che di fornire delle risposte. Qual è il legame tra la doppia concezione del rapporto tra immaginazione e ragione e l'ambivalenza del riconoscimento? Quali temi particolari si intrecciano all'interno di questa problematica generale? In che modo l'analisi di questi temi consente di approfondire l'evoluzione del pensiero spinoziano e il rapporto con le sue fonti?

II. Nella sfera dell'etica immaginazione e riconoscimento appaiono da un primo punto di vista subordinati alla logica dell'accumulazione di potenza o del dominio. Per Spinoza la forza del desiderio orienta la nostra immaginazione ad affermare noi stessi affermando ciò che aumenta la nostra potenza ed è quindi oggetto di amore o negando ciò che la diminuisce ed è fonte di tristezza e di odio, e conseguentemente a godere di quelle forme allucinatorie di sopravvalutazione di noi stessi e delle cose amate o di sottovalutazione di quelle odiate che Spinoza chiama rispettivamente "superbia", "stima" e "disprezzo"⁶. Queste passioni sono esplicitamente identificate come luoghi del "delirio", della "massima impotenza", della più profonda distanza da ragione e virtù⁷. Esse strutturano una soggettività chiusa in sé stessa, imprigionata in un'identità immaginaria, incapace di confrontarsi positivamente con l'alterità: il superbo interpreta ogni forma di critica verso le cose da lui stimate o di apprezzamento verso quelle disprezzate come un segno di disprezzo verso di lui, proietta sull'altro la superbia che non riesce a riconoscere in sé, pretende di sanare l'errore e l'ingiustizia attraverso la vendetta. La lotta

6 Cfr. *Eth* III, pr. 26 schol. ed *Eth* III, aff. deff. 21, 22, 28.

7 Cfr. *Eth* III, pr. 26 schol. ed *Eth* IV, pr. 46.

per il riconoscimento configura così un campo di relazioni nel quale ognuno tende ad affermarsi attraverso la negazione dell'altro, pretende che l'altro rinunci a sé stesso, alla propria differenza, al proprio desiderio, e faccia di lui il centro della propria esistenza, la voce della propria coscienza, in una parola il proprio padrone. A questo primo punto di vista se ne affianca tuttavia un altro, legato a quell'"imitazione degli affetti" che spinge ad esempio gli uomini a godere della gioia che immaginano provata dal loro simile e a cercare la loro soddisfazione nella soddisfazione del desiderio dell'altro, nell'intercettazione della sua lode, nella gloria che ne deriva⁸. Questa nuova costellazione conduce la dinamica affettiva in un territorio nel quale l'accrescimento della potenza tende a emanciparsi dal suo legame col dominio. Portatrice di un'esigenza di reciprocità e di esemplarità, essa apre la strada a un contenimento ancora passionale delle passioni, promuove la formazione di modelli di condotta condivisi e la transizione a un approccio etico verso di sé e il proprio simile, in forza del quale ognuno si sforza di fare astrazione dai moventi incompatibili con un'approvazione generalizzata e può affermare sé stesso solo attraverso l'affermazione dell'altro. Ma come si integra questa soggettività decentrata, che si costituisce in un costante rapporto con l'altro e con le sue aspettative, e può amare sé stessa solo attraverso l'amore dell'altro, con quella centrata su di Sé del superbo? E quale gioco unisce il doppio rapporto tra ragione e immaginazione a questa ambivalenza del riconoscimento, che da un lato costituisce un'espressione mistificata della lotta per il dominio e un ostacolo allo sviluppo della razionalità propriamente etica, ma dall'altro promuove il desiderio di incarnare un modello di moralità universalmente condivisibile, incentivando così quell'imparzialità, quella cooperazione, quel godimento di una

8 *Eth* III, pr. 27, 29, 30.

felicità e di una libertà condivise che sembravano prerogative della ragione?

III. Nella sfera politica il rapporto di continuità e discontinuità tra ragione e immaginazione rinvia a quello tra riconoscimento e formazione dei rapporti sociali. Nel suo significato più autentico l'amicizia consiste per Spinoza in un rapporto di reciprocità tra uomini che vivono sotto la guida della ragione, che riconoscono l'uno la generosità dell'altro, e tra i quali la ricerca di una utilità comune eccede la logica mercantile della ricompensa dell'eguale con l'eguale in favore di una logica del dono⁹. Sotto la giurisdizione dell'immaginazione e dei meccanismi mimetici ad essa connessi il desiderio di riconoscimento dispone gli uomini a desiderare qualunque cosa sia desiderata dai loro simili e incentiva l'invidia elevando il possesso dei beni che non possono essere goduti in comune a segno di distinzione¹⁰. Per ciò stesso, esso tende a fomentare quella gelosia che piega l'amicizia a una logica particolaristica e inevitabilmente competitiva, la trasforma in preferenza e possesso, le attribuisce il suo immaginario valore proprio in ragione del suo carattere esclusivo. Per altro verso, il desiderio di gloria inclina gli uomini a offrire doni immeritati e contraccambiare in eccesso quelli ricevuti, a concedersi quanto meno i segni esterni di un reciproco riconoscimento, ad adottare insomma delle condotte che presentano tutte le apparenze della generosità o della gratitudine e orientano la competizione verso forme compatibili con la socializzazione. Questa ambivalenza del riconoscimento comporta una doppia immagine della socializzazione, e del rapporto tra immaginazione e razionalità politica. La dimensione competitiva del riconoscimento, che rende tutti gli uomini reciprocamente molesti, sembra subordinare l'unificazione

9 Cfr. *Eth* III, pr. 59, *Eth* IV, pr. 37 e il suo primo scolio.

10 *Eth* III, pr. 31 e 32.

dei desideri richiesta da una socialità allargata a un'istanza esterna rispetto agli individui e ai loro rapporti affettivi, a un potere statale in grado di contenere la vocazione antisociale delle passioni entro i limiti di una compatibilità reciproca. Da questo punto di vista la politica e la sua razionalità impongono una rottura con la spontaneità dei rapporti umani che si annodano sotto l'egida dell'immaginazione. La dimensione cooperativa del riconoscimento sembra invece garantire lo spazio di un accordo indipendente dall'artificio dell'*imperium*, nel quale la razionalità politica può essere concepita nel segno della continuità rispetto a quella spontaneità. Ma come si tengono assieme il paradigma utilitaristico esplicitamente fatto proprio da Spinoza con la socializzazione veicolata attraverso il riconoscimento dalla logica del dono e del contro-dono? Si può o non si può parlare di un'autonomia del piano sociale dei rapporti umani rispetto al piano politico-giuridico? E quale legame congiunge o disgiunge l'apparenza di virtù garantita da motivazioni immaginarie e passionali e la "vera virtù" che può esprimersi solo sotto la ragione?

IV. Il significato razionale della religione è definito da Spinoza nella costruzione della nozione di "amore intellettuale di Dio" attraverso una complessa riattivazione del lessico del riconoscimento e della gloria, nella quale l'amore dell'uomo verso sé stesso mostra di coincidere simultaneamente con il suo amore verso Dio e con l'amore di Dio verso sé stesso e verso l'uomo¹¹. Nella sua comprensione immaginaria la religione appare costantemente legata all'ammirazione, al riconoscimento dell'eccezionalità della potenza di Dio resa visibile dai miracoli, al desiderio di adeguarsi ai suoi desideri per godere dei vantaggi derivanti dal suo riconoscimento delle nostre virtù. Questo immaginario rapporto di riconoscimento

11 *Eth* V, pr. 36 sch.

tra uomo e Dio è vincolato da un rapporto complesso a quello tra uomo e uomo. Per un verso, la dinamica competitiva innescata dalla lotta per il riconoscimento disegna uno spazio pubblico nel quale ognuno tende ad ammirare sé stesso e a spregiare gli altri, a fare in modo che gli altri lo ammirino spregiando sé stessi, a imporre un' autorità fondata non sulla violenza fisica ma sul riconoscimento delle sue virtù eccezionali e sul consenso che ne deriva, su un' egemonia che proprio grazie al riferimento alla parola di Dio neutralizza le resistenze che gli uomini tendono a opporre ai comandi dei loro eguali. In questa prospettiva, che comporta una strutturale disposizione al conflitto infra- e inter-religioso, il rapporto di riconoscimento tra uomo e Dio appare come l' espressione ideologica di rapporti di potere asimmetrici tra gli uomini, la religione dell' immaginario come uno strumento funzionale alla formazione e all' occultamento di poteri non democratici, omogeneo a una razionalità politica di natura a dominante repressiva e sostanzialmente estraneo allo sviluppo etico degli individui, alla formazione di formazioni sociali non estrinseche, al conseguimento della “vera religione”. Per altro verso, Spinoza ritiene che l' assenza di contenuto veritativo non priva le religioni rivelate di un comune nucleo pratico “conforme alla ragione” e all’ “etica universale”¹²: a certe condizioni, infatti, il desiderio di essere riconosciuto da Dio come degno della sua elezione può spingere gli uomini a contrarre almeno l’ “abito”¹³ delle virtù riassumibili nel comandamento di amare il prossimo come sé stesso, e che le diverse religioni possano dunque convivere tra loro contribuendo anzi alla pace sociale. L' immaginario religioso e il riconoscimento ammirativo che esso mobilita rappresentano delle forme di pensiero transitorie o permanenti? Degli strumenti da perfezionare e purificare, ma in ogni caso atti a promuovere lo sviluppo della ragione,

12 *TTP* XV, 6, *TTP* IV, 4.

13 *TTP* III, 5, *TTP* V, 2, *TTP* XV, 10, *TTP* XVI, 2 e 3.

o degli ostacoli da superare? È o non è possibile rileggere il discorso sulla “religione cattolica”¹⁴, e il modo in cui esso attira l’attenzione sui dogmi che caratterizzano questa religione e sono ugualmente condivisi da tutte le religioni storiche, come lo sforzo di definire la cornice all’interno della quale i culti possono riconoscersi nelle loro differenze a partire da ciò che essi hanno in comune, e contribuire a una pace irriducibile alla semplice dissimulazione della guerra?

V. Quello dell’articolazione tra le sfere diverse della razionalità pratica costituisce uno tra i problemi più intriganti e sfuggenti del pensiero spinoziano. A mio avviso, esso può essere proficuamente affrontato attraverso lo studio dei costumi, del loro legame col riconoscimento, dei loro effetti in ognuna di queste diverse sfere. Spinoza definisce l’*honestas* come il desiderio razionale di godere della gloria che nasce dalla lode da uomini razionali e la *pietas* come il desiderio di fare del bene che deriva dalla nostra conoscenza razionale di Dio. Al tempo stesso, egli subordina il riconoscimento dell’*honestum* e del *turpe*, come anche del *pius* e dell’*empius*, ai criteri immaginari che si depositano nei costumi¹⁵. Onestà e ‘pietà’ possono essere oggetto di un dettame della ragione, che Spinoza accetta di chiamare tradizionalmente “legge naturale”¹⁶, ma la ragione non può determinare essa stessa cosa sia effettivamente pio od onesto in una situazione data, colmare il vuoto tra l’universalità e la necessità dei propri precetti e la singolarità contingente delle loro condizioni di applicazione: i costumi, e l’immaginario collettivo in cui essi si esprimono, non sono l’“altro” della ragione e della legge naturale, ma le forme storicamente determinate nelle quali la

14 Sulla *religio catholica* cfr. *TTP* praef., 10, *TTP* VII, 22, *TTP* XII, 7 e 8, *TTP* XIV, 3 e 9, *TTP* XIX, 6

15 *Eth* IV, pr. 37, schol. 1.

16 *TTP* IV, 6.

razionalità di quelle leggi diventa praticabile, alle quali sia gli uomini guidati da ragione che quelli soggiogati dalle passioni sono per diversi motivi chiamati a conformarsi. Oltre alla sfera della morale e della religione, però, i costumi sono legati anche a quella del diritto. Nella più netta contrapposizione con la sua concezione tradizionale, Spinoza identifica il diritto naturale degli uomini con il loro desiderio e la loro potenza. Il loro desiderio è però in larga parte orientato dai costumi, la loro speranza di successo direttamente proporzionale alla loro onestà o pietà, alla cooperazione che l'approvazione degli altri riesce a garantire. Il diritto naturale non può mai essere quello fisso e immutabile di cui un individuo isolato da ogni trama sociale potrebbe esigere il rispetto a partire da criteri etici astratti e in quanto implicito nella sua semplice natura di uomo, ma un diritto immaginario e storicamente variabile che il singolo può ragionevolmente rivendicare in ragione della sua partecipazione a un contesto sociale disposto a riconoscerlo e supportarlo, capace di imporne l'esplicito riconoscimento da parte del diritto civile o di tutelarne l'effettivo godimento anche a prescindere da un simile riconoscimento. Ma di quali lotte sono l'effetto i criteri di riconoscimento sedimentati nei costumi, e quale ruolo giocano nell'origine, nella conservazione, nella contestazione e nella disgregazione dei poteri statuali? Quale concezione della razionalità pratica emerge da questo ineliminabile rapporto con i costumi e con l'immaginario, e dall'ammissione di regimi di razionalità storicamente determinati e reciprocamente distinti, ma al tempo stesso inevitabilmente interconnessi e potenzialmente conflittuali? La ragione che lavora in ambito etico, religioso e politico è una sola e la stessa, oppure esistono sfere di razionalità relativamente autonome l'una rispetto all'altra e possibilmente conflittuali l'una rispetto all'altra? Come viene riconfigurato il complesso rapporto tra individuo società e Stato?

VI. Abbiamo visto in che modo le tensioni che attraversano la concezione spinoziana del rapporto tra ragione e immaginazione si riflettono nel discorso sul riconoscimento, e lascino aperta una serie di interrogativi. Le tensioni e le opacità che abbiamo incontrato nel nostro percorso esigono di essere spiegate. Per farlo, è a mio parere necessario allargare lo sguardo alle trasformazioni del pensiero spinoziano, alla pluralità di tempi teorici che sedimentano nelle opere della maturità, all'importanza che a partire dal *Trattato teologico-politico* viene acquisita dal dialogo con Hobbes rispetto a quello con Descartes. La mia ipotesi è che in primo momento della produzione spinoziana la cesura tra immaginazione da una parte e ragione o intelletto dall'altra imponga una relativa marginalizzazione e svalutazione del riconoscimento, e acquisiscano una posizione centrale solo in un secondo momento, quando quella cesura viene superata sul piano pratico non meno che su quello cognitivo. Nel *Trattato sull'emendazione dell'intelletto* gli onori e la gloria compaiono di passaggio, accanto alla ricchezza e ai piaceri, come beni incerti e transitori: "beni" che espongono chi li ricerca alla perdita di sé e alla morte, e che solo in quanto oggetto di rinuncia possono paradossalmente cominciare ad essere limitatamente oggetto di un limitato apprezzamento¹⁷. Il *Breve trattato* comincia a parlare di diversi affetti connessi al riconoscimento e al misconoscimento di sé e dell'altro, quali nobiltà e umiltà, orgoglio e disprezzo di sé, stima e disprezzo, onore e vergogna¹⁸. Il vero apprezzamento di sé appare però indipendente da quello che si riceve dall'altro. L'intreccio tra questi due punti di vista che si accende nel caso dell'onore viene condannato come nefasto in ragione del carattere non utilitario della gioia di cui esso è portatore. È solo con il *Trattato teologico-politico* che si realizza

17 Cfr. *TIE*, 2-5, 8, 10 e 11.

18 *KV II*, 8, 11, 12.

il passaggio dalla marginalizzazione alla centralità. La valorizzazione di cui il riconoscimento è fatto oggetto in quest'opera è ancora di segno prevalentemente negativo, in ragione dell'impianto fortemente intellettualistico che la sostiene e del ruolo che viene conseguentemente assegnato alla passione quale fonte inesausta di conflitti. L'analisi della religione ebraica e della profezia, della loro ambivalente funzione etico-politica, del loro controverso rapporto con la ragione, apre tuttavia una prospettiva teorica inedita, nella quale il riconoscimento può cominciare ad assolvere una funzione positiva. Composta nell'arco di più di dieci anni, l'*Etica* conserva la stratificazione di punti di vista presente nel *TTP*. La precisazione dell'ontologia della potenza già abbozzata nell'opera precedente, in forza della quale immaginazione e passioni devono essere non meno di intelletto e virtù espressioni della potenza divina, e l'introduzione del principio dell'*imitatio affectuum*, contribuiscono a una riconfigurazione globale della geometria degli affetti e a una più chiara valorizzazione delle costellazioni affettive legate al riconoscimento.

VII. Per concludere questo contributo, resta da accennare al modo in cui questa evoluzione dipende almeno in parte dal mutato rapporto con Descartes e Hobbes. Le *Passioni dell'anima* lasciano apparire diversi affetti legati al riconoscimento. Penso ad esempio all'ammirazione e alle sue forme derivate; alla distinzione tra le diverse forme di amore che l'uomo può indirizzare a questo "altro sé stesso" che è rappresentato dalla persona amata a seconda che la si stimi meno, altrettanto, o più di quanto egli stimi sé stesso (affetto, amicizia, devozione)¹⁹.

19 Su ammirazione e venerazione, cfr. Descartes, R. *Les passions de l'âme*, in *Oeuvres de Descartes*, publiées par Ch. Adam & P. Tannery. Paris: Vrin-CNRS, 1964-1974, vol. 11, §§ 70-78, 162; sulle diverse forme di amore cfr. *ivi*, §§ 82-3.

In Descartes l'Ego si definisce fondamentalmente come un rapporto riflessivo con sé stesso, la volontà è la sola cosa che sia assolutamente in suo potere, e il buon uso della volontà, che costituisce la virtù nel suo rapporto con la conoscenza, è il solo fattore che possa fondare una stima legittima. La soddisfazione di sé deve allora essere ricercata innanzitutto in sé stesso, nell'emozione interiore che nasce dalla determinazione di una volontà illuminata dalla conoscenza, dalla coscienza della propria virtù e del proprio valore²⁰. Questa formulazione del problema relega l'intreccio tra l'immagine che abbiamo di noi stessi e quella che ci viene restituita dall'altro sul piano delle passioni dalle quali il generoso deve prendere le distanze, e impedisce una valorizzazione di questioni pur presenti nel testo (come quella del rapporto tra gloria e virtù²¹). Il debito di Spinoza verso la trattazione hobbesiana della gloria e dell'onore, di converso, è senza dubbio maggiore di quanto si sia soliti pensare. Nei due filosofi il radicamento della vita affettiva degli individui nel loro *conatus* e nella tendenza della loro potenza ad aumentare sé stessa subordina la questione del riconoscimento a quella dell'iscrizione di questa pulsione fondamentale in un contesto simbolico²². Il rapporto della gloria con la reputazione e l'onore mostra che in Hobbes, come in Spinoza, il Sé e la potenza che lo definisce possono solo astrattamente essere concepiti indipendentemente dai rapporti di riconoscimento. In entrambi gli autori il riconoscimento può favorire non solo il conflitto, ma anche forme di socialità eccedenti quelle imposte dal potere statale. Nel *Leviatano*, infatti, il riconoscimento funziona come vettore non solo di generalizzazione del *bellum*, ma anche

20 Sulla soddisfazione di sé cfr. *Passions de l'âme*, in §§ 63, 148, 190.

21 Sulla gloria cfr. *Passions de l'âme*, §§ 66, 204, 206.

22 Sulla gloria, cfr. ad es. Hobbes, T. *Leviathan*, in *English Works*, edit. by W. Molesworth. London: John Bohn, Longman Brown Green and Longman, 1839-1845, vol. III, pp. 45, 88-89, 112, 128; sull'onore, cfr. *ivi*, capitolo X; sulla reputazione, *ivi*, pp. 74-75, 90, 105-106, 112, 121.

di composizione, unificazione e accrescimento delle potenze individuali all'interno della potenza collettiva²³. A tal punto che esso appare addirittura come un vantaggio sufficiente a motivare il rispetto dei patti, e il superamento della superbia, come riconoscimento dell'eguaglianza, costituisce uno degli aspetti fondamentali della legge naturale²⁴. La mia ipotesi, in breve, è che l'importanza del riconoscimento nel pensiero di Spinoza sia inversamente proporzionale alla prossimità con Descartes, e che la presa di distanze da quest'ultimo vada compresa, tra l'altro, alla luce del confronto con Hobbes sul piano dell'antropologia politica. L'importanza del riconoscimento, in altre parole, è minima nel *Breve Trattato*, che seleziona gli aspetti più fortemente intellettualisti della concezione cartesiana del rapporto tra virtù e passione e del riconoscimento; maggiore nel *TTP*, che riattualizza in una chiave teologico-politica la dottrina cartesiana dell'ammirazione e della devozione, e presenta una tendenza a separare virtù e conoscenza adeguata che era largamente propria della fenomenologia hobbesiana delle passioni; massima nell'*Etica*, che individua nell'imitazione degli affetti un appiglio per superare la concezione hobbesiana del conflitto e del potere.

Con questo accenno all'evoluzione del pensiero spinoziano e alle sue cause, sono costretto a concludere il presente lavoro. Anche se non ho potuto presentare in questa sede nessuna soluzione definitiva, spero di essere riuscito a mettere in luce le ragioni per le quali una riconsiderazione del pensiero spinoziano alla luce della questione del riconoscimento può essere utile non solo a una più accurata comprensione del suo significato, delle sue trasformazioni e delle sue fonti alcuni

23 Cfr. Toto, F. *Individuo, potere e relazione in T. Hobbes*, in "La società degli individui" (di prossima pubblicazione).

24 Cfr. *Leviathan*, pp. 128, 140-141.

interrogativi. Come abbiamo visto, esiste infatti uno stretto legame tra la questione del riconoscimento con la concezione spinozista della relazione tra passione e virtù, i differenti domini della razionalità pratica, le tensioni che le attraversano, i suoi debiti verso i propri predecessori. In quale misura un approfondimento di questi temi possa contribuire al dibattito filosofico e storiografico sulla teoria del riconoscimento è una questione che, giunti a questo punto, non posso far altro che rinviare ad ulteriori occasioni.

Laurent Bove / Université de Picardie

Jules Verne d'Amiens

“Sans l'égalité, la liberté commune tombe en ruine”

Mesure commune, prudence, confiance et liberté dans les États démocratisés du *Traité politique*

Je voudrais poursuivre, avec vous, la réflexion, exposée l'an passé à ce même colloque. Ma réflexion portait alors sur la *mesure commune de l'égalité au fondement de la liberté et de la confiance politique* analysée à travers le concept spinoziste d'*Hilaritas*. J'avais alors expérimenté cette thèse sur la base de l'exemple de la théocratie hébraïque. Je me propose, aujourd'hui, de reprendre le fil de mon analyse mais en ce qui concerne les États démocratiquement réformés du *Traité politique*.

Je rappelle, d'abord, la définition de l'*Hilaritas* dans *Éthique* III, 11 scolie. C'est, dit Spinoza, un affect de joie rapporté à la fois à l'Âme et au Corps quand toutes les parties de l'homme, dans son corps comme dans son esprit, sont également affectées. La démonstration d'*Éthique* IV, 42 précise que “relativement au Corps”, l'*Hilaritas* consiste “en ce que toutes ses parties sont pareillement affectées, c'est-à-dire (proposition 11 partie III) que la puissance d'agir du Corps est accrue ou secondée de telle sorte que toutes ses parties conservent entre elles le même rapport de mouvement et de repos; ainsi l'*Hilaritas* est un affect toujours bon et qui ne peut avoir d'excès”.

L'*Hilaritas* est donc un affect qui suppose et qui exprime l'équilibre vital d'un principe positif qui est conservé. Mais, bien que “sans excès” (et en ce sens identiques aux affects qui trouvent leur origine dans la raison), c'est un affect passif (alors que ceux trouvant leur origine dans la raison sont

essentiellement actifs); l'*Hilaritas* est un affect “passif” parce que la cause de l'affect n'est pas l'individu qui l'éprouve mais qu'elle est, essentiellement, dans des circonstances extérieures qui sont favorables à cet individu¹.

D'où l'*Hilaritas*, pour un corps collectif comme celui du peuple Hébreu, dont la cause est bien celle d'une détermination extérieure (celle de Dieu qui a donné à ce peuple de bonnes institutions), mais dont le rayonnement est pourtant celui d'une *confiance* qui s'étaye sur la puissance bien réelle, ici-maintenant, de la multitude hébraïque en toutes ses pratiques d'obéissance. Des pratiques qui manifestent une *pietas* exceptionnelle elle-même due à la perfection des institutions qui la déterminent, la confirment et la perpétuent indéfiniment.

L'*Hilaritas* nous offre ainsi l'affect même du rayonnement d'une puissante *confiance* commune, du désir et du plaisir de faire corps *ensemble*, d'un amour de vivre *en commun* dans l'égalité et le sentiment de la liberté.

À la suite de cette première analyse nous avons retenu une leçon essentielle concernant la *fides* des Hébreux entendue comme “confiance politique”. À savoir que: 1) connaître comment un corps *tient ensemble* c'est connaître *la confiance immanente* dont ce corps est capable; 2) qu'étant posé, comme principe, le désir des hommes de ne pas être dirigés par un égal-semblable, il ne peut y avoir de confiance politique, *non mystifiée et non mystifiante*, que selon une réponse ajustée ou “adéquate” à ce désir. Et pour Spinoza, il n'y a qu'une seule réponse adéquate, c'est la *démocratie*. Une démocratie qui prend différentes figures selon les formes de gouvernement dans lesquelles et par lesquelles la démocratie peut se construire et se manifester: soit la théocratie (qui est une démocratie adaptée à un peuple-enfant) et, pour les

1 Même si – il faut le préciser – ce ne sont pas, absolument parlant, les circonstances qui créent le rapport singulier de mouvement et de repos dans lequel s'expérimente l'*Hilaritas*. Mais ce sont les circonstances qui favorisent l'optimalité de la productivité heureuse de ce rapport.

hommes des temps modernes, les formes démocratisées de la monarchie et de l'aristocratie dont Spinoza expose les institutions dans son *Traité Politique*.

Ces régimes répondent parfaitement, en effet, au désir des hommes de ne pas être dirigés par leur semblable en construisant une *mesure commune*, qui est celle de l'égalité comme principe de la *liberté commune*. Et cette construction politique procède selon des systèmes de contre-pouvoirs qui permettent de faire obstacle à l'ambition de domination qui traverse chacun (désir aussi fort que le désir de ne pas être dirigé...), tout en privilégiant les ambitions favorables à la construction du commun.

Ainsi, abstraction faite de toute autre paramètre, le refus *d'une part* d'être dirigé par un égal-semblable et, corrélativement, l'impossibilité *d'autre part* de devenir maître de son semblable (étant donné la résistance de chacun à la domination de l'égal), conduit à l'avènement d'une mesure consensuelle et commune, *celle de l'égalité des droits*, qui permet de résoudre, dans et par les institutions nouvelles, les contradictions affectives et effectives qui traversent nécessairement la multitude. *La démocratie est d'abord cette résolution*: c'est donc, en premier lieu, le résultat d'une prudence commune de la *multitudinis potentia*. Et c'est pourquoi Spinoza peut soutenir que les premières formes du vivre ensemble ont du être, logiquement, des sociétés démocratiques².

La démocratie est, donc, d'abord, l'invention d'une mesure commune sur laquelle les hommes s'accordent en ce que cette mesure définit la condition même de possibilité d'un vivre-ensemble qui apporte le contentement à tous car (je cite le *Traité Politique*), "chacun trouve juste d'avoir à l'égard de son voisin le même droit que son voisin a par rapport à lui"³. Cette "égalité", comme *mesure commune*, définit une

2 . *Traité politique*, VIII, 12.

3 . Ibid.

justice à partir du sentiment de justice: une justice affective donc, éprouvée et désirée avant même que le nouvel État ne prenne ses propres mesures particulières définissant le juste et l'injuste. L'égalité donne ainsi la *mesure* essentielle du vivre ensemble. Sans l'égalité "qui est un des premiers besoins de la communauté politique"⁴, déclare Spinoza, "la liberté commune tombe en ruine"⁵.

La prudence immanente de la *multitudinis potentia* qui conduit à l'avènement de la mesure commune de l'égalité et à la confiance commune de *Hilaritas* s'inscrit adéquatement aussi dans la métaphysique spinozienne.

Dans l'article 3 du chapitre IX du *Traité politique*, Spinoza écrit, en effet, que les institutions fondamentales de l'État se *déduisent* de la nature même de cet État (ou de sa forme) et que ce régime de causalité du *conatus* d'une essence (ce qu'*Éthique III* a défini sous le terme de "cause adéquate"), définit aussi, par là même, la dynamique d'une « prudence intrinsèque » ou d'une "libre nécessité" que doit pouvoir concevoir, écrit Spinoza, "la prudence humaine" (*TP X*, 10). De l'*Éthique* au *Traité politique* (en passant par l'étude de l'État des Hébreux) c'est donc le modèle épistémologique de la "cause adéquate" qui dirige l'analyse spinoziste. Ce modèle physique et métaphysique, appliqué à la politique, redéfinit, pour Spinoza, ce que Machiavel nommait la "prudence intrinsèque" des États, dans ses *Discours sur la première décade de Tite-Live*. Spinoza intègre donc la leçon machiavélienne en la ré-inscrivant dans sa propre métaphysique.

Pour les moyens de la causalité adéquate (et de la prudence qu'elle génère), Spinoza ne s'intéresse plus, du moins directement, dans le *Traité politique*, comme c'était le cas dans le *TTP*, à la dimension de l'opinion comme principe unificateur des pratiques.

4 . Ibid., VII, 20.

5 . Ibid., X, 8.

Dans le *Traité politique* Spinoza s'intéresse essentiellement à l'utilité des actions ou des prudences générées par les agencements collectifs rationnels des fondements de l'État qui, nécessairement, doivent les reproduire selon une dynamique d'équilibration indéfinie – ou de “retour au principe” machiavélien – dont on peut dire que l'État hébreu a déjà donné le modèle (*TP* V, 3).

Mais, comme dans le *TTP* et dans l'exemple de la théocratie hébraïque, ce sera encore la puissance ou la vertu divine de la démocratie qui déterminera la performance rationnelle des décisions et de leur utilité. Comme dans l'État hébreu – sur la base du principe selon lequel les hommes sont par nature ennemis et qu'ils conservent cette nature même lorsqu'ils sont unis et liés par des lois (*TP* II, 14 ; III, 13 et VIII, 12) – ce sera aussi la dynamique conflictuelle des contre-pouvoirs qui instituera et défendra la liberté commune, dans et par le jeu des relations institutionnelles, dans une “administration” de l'État qui résiste matériellement à toute logique de sa “domination”⁶.

Reprenons le détail de ces points pour la monarchie puis pour l'aristocratie.

Dans la monarchie réformée les sujets de l'État sont répartis en “famille”, et tous ceux qui naissent dans ces familles sont des citoyens qui portent les armes dès leur majorité (*TP* VI, 11). Les champs, le sol et si possible les demeures, sont propriétés publiques et sont loués aux citoyens. Trois, quatre ou cinq membres (dont un juriste) de chaque famille (proportionnellement à la population; cinq s'il y a plus de six cents familles) sont choisis par le roi pour constituer l'Assemblée suprême. Ils représentent ensemble une voix et sont nommés pour trois, quatre ou cinq ans (selon un renouvellement, tous les ans, d'un tiers, un quart ou un cinquième de l'Assemblée). Et les “décisions

6 L'opposition décisive entre *administratores-dominatores imperii* se trouve en *TTP* XVII [14], pp. 554-555.

de la République” (*rem publicam decretum*, *TP VI*, 18) sont ainsi issus d’un processus complexe qui va de la nomination des conseillers (choisis dans toutes les couches de la société) à la décision du roi, sur la base des propositions de l’Assemblée. Sous l’éclairage puissamment démocratique du *Traité Politique*, nous trouvons alors un prolongement de la réflexion sur les “certitudes de nature morale” du *TTP*. Bien qu’issus de la plèbe, les hommes peuvent facilement acquérir, à force d’expérience, une profonde et vaste connaissance des affaires publiques. En effet, comme l’affirme fortement Spinoza, si la plèbe est “étrangère à la vérité, qu’elle manque de jugement”, c’est qu’on lui interdit de se familiariser avec les affaires publiques (*TP VII*, 27), car même les “esprits fort peu cultivés” sont tout à fait “capables de donner leurs avis sur des affaires qui sont les leurs, surtout si dans les questions d’une grande importance, on leur donne du temps pour réfléchir” (*TP VII*, 4).

Dans le processus stratégique de la prudence du Corps commun, l’Assemblée exprime donc le moment de la position des problèmes, mais déjà aussi des cas de solutions (qui sont discutés si nécessaire en dehors de l’Assemblée à la base même de la société, par les conseillers de chaque famille, avec d’anciens conseillers ou tous ceux qui sont aptes à être candidats au Conseil). Ces processus de discussion sont donc étalés dans le temps et traversent toute la société, selon des allers-retours (jusqu’à trois fois, notent les articles 17 et 25 du chapitre VI), de l’Assemblée suprême à la base du corps politique, c’est-à-dire au sein des familles qui, comme tous les membres citoyens de l’État, *sont dans un rapport de stricte égalité* (*TP VI*, 23; *VII*, 13). Ce processus de discussion, éminemment démocratique, doit déboucher sur une prise de position commune des conseillers d’une même famille, puis sur une ou plusieurs positions au sein de l’Assemblée

suprême. De même que l'esprit d'un corps ayant de multiples manières d'être affecté, est apte de "comprendre à la fois plusieurs choses" (*E IV*, 45 sc.), la fonction du Roi est d'être capable de *com-prendre* l'ensemble d'une situation et de *décider en dernière instance* (par conciliation des positions ou par choix entre les points de vue dominants). Cependant, ce processus de compréhension/conciliation/décision fonctionne, en réalité déjà, à tous les niveaux d'intégration du processus: conciliation-décision au sein de chaque famille, au sein des membres de l'Assemblée sur une motion commune qui doit recueillir cent voix au moins pour être communiquée au roi... L'esprit du corps politique n'est donc pas seulement l'esprit du roi mais l'unité-unicité en acte d'un Conseil (la société elle-même en son entier) dont le roi constitue l'ultime étape, l'ultime rouage, lui-même assujetti à l'ensemble du processus (*TP VII*, 3). Sous le contrôle d'un peuple en armes et selon l'immense élaboration (via toute la société) de l'Assemblée suprême, la conciliation-décision du roi, utile à tous (*TP VII*, 3, 5), c'est donc l'effort stratégique de la cité elle-même ou la prudence même de son *conatus*, une "prudence intrinsèque". En ce sens, la volonté du roi est donc bien nécessitée à être la volonté de la multitude elle-même (*TP VII*, 25). La confiance politique qui, comme dans le premier pacte des Hébreux, s'enracine dans les lois naturelles des liens de sang et des identifications, adhésions et appartenances familiales qu'elles impliquent se renforce et s'arme, dans la nature démocratique des institutions et l'égalité des citoyens, jusqu'à imposer naturellement au roi (dernier rouage du système) sa coopération loyale au processus populaire dans une adéquation parfaite à la fonction "administrative" qu'il occupe et qui l'empêche de céder à toute logique de "domination" qui romprait la mesure commune de l'égalité et détruirait, par là, la prudence intrinsèque de l'État.

Certes, la loyauté règne entre les hommes avec une constance aussi durable “que le besoin, honnête ou honteux” qui les tient réunis (*TP VII*, 12)! Mais ce principe d'utilité peut se lire positivement: dans la stratégie parfaite du *conatus* de l'État – telle que Spinoza l'expose pour la monarchie comme pour l'aristocratie réformées – les hommes s'accordent en puissance et non en impuissance dans une coopération immanente et constituante. En deçà des intérêts égoïstes, de l'espoir et de la crainte, il y a un principe positif de constitution qui est dans la productivité affirmative et immanente d'une *essence* qui est le lien social lui-même quand ce lien est advenu à la *mesure dynamique* de sa “libre nécessité” ou la prudence intrinsèque d'un corps... Cette mesure, qui est celle aussi de la liberté, c'est l'égalité sans laquelle la liberté commune “tombe en ruine” (*TP X*, 8). Constituer la cité et son ordre civil de telle manière que la volonté du roi (du pouvoir souverain) exprime, dans ses décisions, la volonté de la multitude entière dans son processus auto-organisationnel ou sa prudence intrinsèque, c'est ce qui permet d'instaurer non seulement une confiance mutuelle, souverain-multitude, mais aussi cette confiance *immanente* de la société elle-même, confiance qui dure et qui fait durer le corps commun dans toutes les pratiques coopératives et constituantes des puissances sur la base de l'égalité. Le roi coopère ainsi, dans la jouissance absolue de son droit absolu (*TP V*, 2-3), *avec* les citoyens, dans la jouissance elle-même absolue du Droit de la cité et de l'égalité de tous. Il y a là, pour chacun, un processus *d'appropriation réelle de son droit, dans l'égalité*, qui est celle-même de l'expression affective de l'*Hilaritas* : une joie du corps commun partagée à égalité par tous ses membres.

Comme dans l'exemple des Aragonais, Spinoza retrouve alors, avec la confiance armée du peuple face et envers le pouvoir souverain du roi qu'il s'est choisi, “l'égle fermeté” ou

la *constantia* des citoyens qui, dit-il, maintinrent inviolées les institutions de leur royaume durant un laps de temps incroyable (*TP VII*, 30). C'est cette constance dans la fermeté qui a maintenu, aussi longtemps, la "liberté des Aragonais", qui n'est pas une liberté abstraite ou sans mémoire, mais la libre nécessité d'un droit (comme "liberté publique", *TP VII*, 2 et *VII*, 19) qui s'est constitué avec le secours de la prudence humaine du pape Grégoire VII qui, après avoir rappelé aux Aragonais "l'exemple des Hébreux", leur conseilla de ne choisir un roi "qu'après avoir préalablement établi des institutions équitables et bien appropriées au caractère de la nation", et "surtout, il leur recommanda de créer un conseil suprême pour servir de contrepoids au pouvoir des rois (comme étaient les Éphores à Lacédémone) et pour régler avec un droit absolu les différends qui s'élèveraient entre le Roi et les citoyens" (où l'on retrouve la nécessaire institution des contre-pouvoirs, *TP VII*, 30). De ce fait seulement, la liberté des Aragonais pouvait s'affirmer et se perpétuer dans leur *constantia* et, pouvons-nous dire, une *pietas* singulière devenue pratique laïque et civile de la citoyenneté.

L'articulation de la prudence intrinsèque de la stratégie démocratique "et" de la confiance, comme *Hilaritas*, apparaît beaucoup plus difficile à concevoir au sein d'un État aristocratique. Dans un tel type d'État, en effet, la multitude étant, par la forme même du régime, écartée de l'exercice du pouvoir souverain – donc de l'égalité citoyenne –, elle est ainsi comme étrangère en son propre pays. Elle demeure, par là même *de fait*, redoutable aux gouvernants car elle parvient à garder réellement, pour elle-même, une grande part de liberté ; une liberté sauvage en ce que cette liberté est revendiquée, non pas selon une loi de la république mais par droit de guerre...

C'est cette division antagoniste qui dirige toute la réflexion

de Spinoza sur l'Aristocratie. Antagonisme qu'il s'agit pourtant de réduire et de transformer en coopération constituante, par le fonctionnement d'institutions qui doivent permettre, là encore, la dynamique d'une confiance au sein même du conflit. L'entreprise semble, au départ, quasi impossible. Pour qu'une telle confiance de la multitude envers la forme de l'État ne soit pas usurpée, il faut, en effet, qu'elle se fonde sur l'utilité effective que la plèbe peut réellement avoir de vivre dans un État aristocratique. L'*unio animorum* en effet, "ne pourrait en aucune manière se concevoir si la cité ne se proposait pour principale fin ce qui est reconnu utile à tous par la saine raison" (TP III, 7). Spinoza avance alors les grandes lignes de la solution du problème.

Premièrement, une assemblée patricienne très nombreuse (TP VIII, 5). C'est dans les chapitres sur l'Aristocratie que l'on trouve le plus bel éloge de la discussion démocratique. Ce n'est pas le temps perdu en délibérations inutiles qui a perdu la république hollandaise, insiste Spinoza, mais "la mauvaise organisation de son État et [le] trop petit nombre des gouvernants" (TP IX, 14).

Deuxièmement, Spinoza insiste sur la nécessité de fonder la sécurité réelle du pouvoir souverain sur le souci de la sécurité réelle de la multitude elle-même! Mais à la différence de la monarchie ce sera, en aristocratie, aux patriciens eux-mêmes de veiller à la sécurité de la plèbe et non pas à la plèbe elle-même (TP VIII, 24). D'où l'importance d'une assemblée très nombreuse qui sera un véritable creuset de la production de la raison politique et des décisions les plus utiles pour tous car, "ce qui détermine la volonté d'une assemblée suffisamment nombreuse, ce n'est pas tant la passion que la raison" (TP VIII, 6-7, en référence à III, 5 et VIII, 11).

Comme Machiavel qui a enseigné les moyens de conserver et d'affermir l'État "pour un prince animé de la seule passion

de dominer” (*TP V*, 7), Spinoza enseigne alors les moyens qu’une aristocratie (qui ne peut être mue, elle aussi, que par le désir de perpétuer sa domination), doit appliquer pour se conserver. Car c’est bien aussi de la réalité effective des choses, c’est-à-dire du désir de domination des patriciens qu’il faut partir (*TP VIII*, 14) pour comprendre ce désir en son essence comme en son histoire, et concevoir adéquatement comment il peut devenir utile à l’État et au bien commun. Dans son histoire, c’est l’envie (*invidia*) mêlée de crainte qui explique l’avènement de l’aristocratie, quand les membres fondateurs d’un État, d’abord démocratique, ferment l’accès à la citoyenneté aux étrangers. Or ces étrangers, devenus de plus en plus nombreux, ne se distinguent plus, au fil des générations, de la communauté fondatrice sinon qu’ils sont injustement privés du droit d’accéder aux honneurs. De là suit une revendication menaçante et structurelle de la plèbe qui s’impose comme le problème politique majeur de l’État aristocratique.

A condition qu’elle soit encore assez nombreuse pour produire des décisions politiquement rationnelles et afin de ne pas tomber dans les luttes de factions (*TP VIII*, 1), l’assemblée des patriciens pourrait (dans une réflexion adéquate de ses propres intérêts) s’ouvrir à l’Aristocratie réformée du *Traité politique*... c’est-à-dire augmenter considérablement le nombre des patriciens. Mais l’histoire n’offre que des exemples inverses. Paradoxalement c’est donc, à la fois, pour assurer *et* pour effacer l’hégémonie du patriciat qu’il faut que cette classe soit la plus nombreuse possible. Car le nombre transforme salutairement les rapports de domination en rapports d’administration à travers lesquels les patriciens affirment leur pouvoir souverain et la plèbe la jouissance de ses avantages au sein de la forme aristocratique de l’État. La question du nombre n’est cependant déterminante

que comprise dans la logique de la causalité adéquate de la “nature” de l’État. L’importance du nombre s’inscrit donc dans le jeu des contre-pouvoirs comme moyens de la causalité adéquate. En *TP IX*, 3 précise bien, en effet, que les prescriptions “qui regardent le rapport du nombre des patriciens à celui de la multitude” sont “déduites de la nature de l’État aristocratique en général”.

Le rapport patriciens-plèbe s’inscrit bien ainsi dans le jeu des contre-pouvoirs. La menace insistante et résistante de la multitude à la domination nécessite que le rapport de pouvoir fonctionne réellement comme une bonne administration des affaires de tous. Spinoza fixe à 1/50^e la proportion patriciens-multitude permettant la transformation tendancielle de la domination en administration, ainsi que la transition du “pouvoir absolu” d’une classe vers l’exercice de son “droit absolu” dans l’administration de la république (*TP VIII*, 39). Mais ce passage du pouvoir absolu (de quelques uns) au droit absolu du pouvoir souverain n’est, en réalité, que tendanciel quand, dans l’État aristocratique, la plus grande partie de la population est exclue du “droit” de cité. Spinoza indique que les patriciens, quant à eux, ne se montrent réellement capables de raison politique qu’*ensemble*, quand il est quasiment impossible de faire passer, aux yeux de tous les citoyens, ses appétits particuliers avant la recherche du bien commun. C’est dire que, d’une part, la revendication menaçante de la plèbe est toujours latente et que, d’autre part, de nombreux particuliers sont toujours prêts aussi à se rendre maîtres de l’État pour le soumettre à leurs seuls intérêts. D’où l’institution des contre-pouvoirs.

L’assemblée des syndics (composée de patriciens élus à vie, âgés de soixante ans au moins) est une instance de vigilance dont le bras est armé (*TP VIII*, 20, 23), à laquelle Spinoza attribue un rôle essentiel de contre-pouvoir qui combine les

avantages des tribuns et de la dictature dans la république romaine, tout en évitant leurs conséquences respectivement séditieuses ou tyranniques. Alors que la plèbe exerce elle-même un contre-pouvoir sauvage, c'est comme si le Conseil des syndics donnait à la multitude son instance légale de surveillance, obligeant ainsi les membres de l'assemblée suprême à veiller effectivement à la sécurité de tous. Les syndics sont, en effet, à l'écoute quotidienne des plaintes et des accusations de la plèbe envers les patriciens (*TP VIII, 28*) et ce sont les syndics qui proposent les décisions à prendre à l'Assemblée souveraine. L'État aristocratique réformé met donc en place une alliance stratégique du patriciat et de la plèbe par la médiation des syndics, mais contre de "nombreux patriciens". Par leurs actions et leurs sentences, les syndics devront en effet s'efforcer d'avoir le soutien de la plèbe et sa "reconnaissance durable" (*et plebi contra gratissimi semper erunt*). Ainsi, "la haine" que vouent aux syndics de "nombreux patriciens", bridés dans leurs menées illégales, vient-elle soutenir et renforcer la confiance de la plèbe à la forme aristocratique de l'État, à travers le soutien et la reconnaissance qu'elle porte au Conseil des syndics pour ses actions contre les patriciens eux-mêmes, qui obligent ces derniers à concourir, dans l'Assemblée souveraine, à la recherche effective du bien commun.

Mais pour que cette confiance ne soit pas un leurre, il est nécessaire que l'inégalité juridico-politique qu'implique la forme même de l'État, ne soit *pour personne*, un obstacle à une appropriation réelle de l'égalité : dans la possibilité effective d'accéder au patriciat d'une part et, en participant à l'armée, d'accéder aux honneurs et aux grades les plus élevés ; d'autre part, par la jouissance de l'*utilitas* que chacun – plébéien ou patricien – peut trouver à vivre en aristocratie et, si besoin est, à défendre la cité. Car il est certain, écrit fortement

Spinoza en conclusion de sa réflexion sur l'Aristocratie, que la perte de l'égalité entraîne nécessairement celle de la liberté commune (*TP X*, 8). Et l'égalité dont il est question ici est celle née d'une forme d'État qui, malgré la non-égalité juridique entre la plèbe et les patriciens, assure pourtant effectivement l'appropriation réelle, à égalité, des avantages et des jouissances de la vie commune dans la liberté et la sécurité de tous.

Or, la dynamique immanente de cette appropriation réelle est inséparable d'une confiance ontologique qui rayonne dans l'affirmation puissante et équilibrée du mouvement réel. Où nous retrouvons *l'Hilaritas*. Que l'affirmation de la liberté effective soit, en effet, structurellement liée à la dynamique d'une confiance immanente, commune, résistante et armée, comme *Hilaritas*, est aussi, une thèse fondamentale, mais indirecte, du *Traité politique* dont, pour conclure, j'indiquerai une voie d'accès.

Nous sommes dans l'article 4 du chapitre X. Spinoza vient de parler particulièrement du Conseil des syndics et il note que l'agencement rationnel des institutions de l'État aristocratique, et la crainte (pour les uns) ou la sécurité (pour les autres) qu'inspirent les syndics n'empêchent pas à eux seuls, l'infiltration des vices, l'oisiveté, la mollesse et l'inaction engendrés par les temps de paix. Délivrés de la crainte, constate-t-il, les hommes s'abandonnent à une confiance politiquement désarmante et destructrice, dans le faste et le luxe, l'oubli de la vertu et des traditions ancestrales, et même dans la mode des traditions étrangères. C'est ainsi, écrit-il, qu' "ils se préparent à être esclaves" et que ce changement des mœurs est "souvent" la cause de la "ruine d'un État".

Il faut donc ajouter *quelque chose d'autre* à la logique d'un État dont la réussite même a des effets pervers qui se retournent contre cette réussite elle-même et cette sécurité.

Pour répondre à ce problème, et comme déjà dans le chapitre XX du *TTP*, Spinoza rejette la voie moralisatrice et réactionnaire des lois somptuaires qui ne font, dit-il, qu'exciter la perversion. Il rappelle ainsi que les plaisirs des festins, des jeux, des parures etc. ne sont pas mauvais en eux-mêmes, bien au contraire, mais que seul l'excès en est mauvais, *quorum tantum modo excessus malus* (*TP* X, 5). Souvenons-nous, à ce propos, du magnifique scolie épicurien de la proposition 45 d'*Éthique* IV, sur le rire, qui est une "pure joie" et qui, "pourvu qu'il soit sans excès" (c'est-à-dire exprimant l'*Hilaritas*), "est bon par lui-même"; souvenons-nous aussi de l'usage des plaisirs les plus variés qu'exige le corps humain pour être apte à tout ce qui peut suivre de sa nature, et qu'exige aussi l'âme humaine pour être "apte à comprendre plusieurs choses à la fois": les plaisirs des jeux exerçant le corps, les plaisirs des spectacles, de la musique, des mets et des boissons agréables, des parfums... et même des plantes vertes! Dans ce scolie, Spinoza désigne l'adversaire principal, soit l'affect diamétralement opposé à l'*Hilaritas* (comme joie pure et sans excès). *Melancholiam expellere*, écrit-il, "expulser la mélancolie, telle est ma règle, telle est ma conviction". Et c'est bien alors, du point de vue de l'*Hilaritas* du corps global de la multitude et de la confiance ontologique immanente à l'affirmation du Droit absolu d'un corps politique, qu'il faut lire les esquisses de solution proposées au problème politique de la multiplication des vices et, finalement, d'une tristesse commune et du dégoût de vivre dans une société sécurisée.

Car sa réponse, loin d'en appeler à la crainte, à des lois, à des interdits, à des limitations de la liberté singulière et du plaisir de vivre de chacun selon sa complexion propre, en appelle, au contraire, directement et essentiellement à la passion puissante de la liberté et à la liberté de ses passions,

passions, dit-il, qui sont le plus utiles à l'État (dont celles, en aristocratie, de l'argent et de la gloire, *TP VII*, 6, VII, 10, X, 6). Car si le Droit est l'âme même de l'État, l'âme de cette âme ou sa vie même, ce sont les passions communes des hommes. Sans les passions, lorsque le Droit s'appuie sur le seul secours de la raison, c'est le droit d'un infirme qui, n'ayant ni résistance ni consistance, n'a par là même aucune effectivité (*TP X*, 9). Spinoza écrit: "ce à quoi il faut veiller avant tout c'est à engager les sujets à faire leur devoir d'eux-mêmes plutôt que sous la contrainte des lois" (*TP X*, 7, où l'on retrouve la leçon de *TTP V* [10] p. 223); "En effet, un État qui n'a d'autre vue que de mener les hommes par la crainte réprimera bien plus leurs vices qu'il n'excitera leurs vertus. Mais il faut gouverner les hommes de telle sorte qu'ils ne se sentent pas menés mais qu'ils se croient libres de vivre selon leur complexion singulière et d'après leur propre volonté, et qu'ils n'aient alors d'autres règles de conduite que l'amour de la liberté, le désir d'augmenter leur fortune et l'espoir d'arriver aux honneurs. Quant aux statues, aux cérémonies de triomphe et aux autres encouragements à la vertu, ce sont les signes de l'esclavage plutôt que de la liberté. Car ce sont les esclaves et non les hommes libres que l'on récompense pour leur vertu" (*TP X*, 8).

Après la crainte c'est donc l'espoir même d'une récompense qui est ici symptomatiquement refusé. Car Spinoza veut aller à l'essentiel, au principe même de la vie commune et de son Désir démocratique et résistant qui est l'adéquation de l'affirmation du Droit absolu d'un État et de la volonté de tous ensemble, dans et par la confiance commune ou l'*Hilaritas* propre à telle ou telle forme d'État. Et cette confiance s'identifie à la joie de la liberté qui, par delà toute crainte et tout espoir, ne manque de rien et n'attend rien d'autre que la continuation indéfinie de son affirmation.

La fermeté des cœurs et la résistance qu'ils opposent à toute oppression, s'engendrent ainsi essentiellement de cette jouissance au présent de la liberté singulière comme mouvement réel dans lequel et par lequel se construit, à chaque instant, dans l'égalité pratique de la joie partagée de l'*Hilaritas*, une communauté humaine dans ses différentes expressions politiques déterminées.