



SPINOZA E NÓS

VOLUME 1: SPINOZA, A GUERRA E A PAZ

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 1: Spinoza, a guerra e a paz

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

edpucio@puc-rio.br

www.puc-rio.br/editorapucio

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 1 [recurso eletrônico]: Spinoza, a guerra e a paz / organizadores: Rafael Cataneo Becker ... [et al.]. – Rio de Janeiro : Ed. PUC-Rio, 2017.

1 recurso eletrônico (336 p.)

Inclui bibliografia

ISBN (e-book): 978-85-8006-218-2

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

CDD: 199.492

Apresentação	8
Daniel Nogueira / UFRJ Viver Spinoza	12
Diego Tatián / UNC-CONICET Spinozismo como filosofia de la praxis	21
Leon Farhi Neto / UFT Spinoza, e nós?	38
Fernando Bonadia de Oliveira / USP Espinosa e Simon de Vries	50
Pascal Severac / Université de Paris-Est Créteil Meditação sobre a morte (e a infância)	59
Alexandre Pinto Mendes / UFRJ Espinosa e o direito a cidade	78
Angelica de Britto Pereira Pizarro / PUC Rio Organizar os encontros e integrar as simpatias: elementos práticos para se compor uma sociedade positiva	89
Bernardo Bianchi / UERJ - Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne As afinidades aleatórias: ainda sobre a influência de Spinoza sobre Marx	101
Valentín Ariel Brodsky / UN Córdoba Spinoza. Dos interpretaciones (in)actuales sobre la multitud	112
Stefano Visentin / Univ. di Urbino “Carlo Bo” Espinosa republicano?	123

Miriam van Reijng / Vereniging Het Spinozahuis 138

¿Descartes un filósofo moderno? Entonces, ¿Spinoza es un filósofo posmoderno!

Veetshish Om e Nelson Job / UFRJ 146

Bento: Spinoza, de iluminista à iluminado

Andrea B. Pac / Un Patagonia Austral 155

Componerse con los hombres según los ingenios. La ética y la política de Spinoza entre nosotros

Braulio Rojas Castro / UCEN-La Serena, Chile 165

Subjetividad, marranismo y teología política: Spinoza y la crítica a la superstición.

Felipe de Andrade e Souza / UFRJ 177

Spinoza e a tradição aristotélica: substância e modo, ‘ser em si’ e ‘ser em outro’ de uma interpretação predicativa a uma tradução causal

Milene Lopes Duenha / UDESC 190

A potência transformativa dos afetos: Modos de estar nos encontros da arte

José Soares das Chagas / UFT – CUP 199

A leitura histórico-filológica da literatura judaica (Tanach) a partir da filosofia de Spinoza

Fran de Oliveira Alavina / USP 211

Amado piedoso, amante obediente: o caráter político do amor no Tratado Teológico-Político de Espinosa

Ravena Olinda Teixeira / USP 222

A felicidade e a memória: as armadilhas da Ethica V.

- Cristina Rauter e Leda Rebello / UFF** **234**
O conflito como positividade: algumas consequências para o campo da psicologia
- Juliana Moreira Streva / PUC Rio** **248**
A multidão no corpo e a multidão de corpos: um embate dos conceitos de povo e multidão, e consenso e dissenso à luz dos escritos de Hobbes e Spinoza
- Agustín Volco / UBA** **256**
Spinoza y Maquiavelo. Mas acá y mas allá del republicanismo.
- Sergio E. Rojas Peralta / Universidad de Costa Rica** **267**
Sobre la excentricidad del gobernante. Las condiciones del poder según Spinoza
- Hernán Rosso / UN Córdoba** **279**
El problema de la libertad en Spinoza, según Deleuze y Badiou.
- Pablo Pires Ferreira / UFRJ** **296**
O mito meritocrático: uma desconstrução spinozista
- Gabor Boros / Eötvös Universität Budapest** **306**
De l'Éthique au TTP: le problème de l'individualité et les frontières de l'individu.
- Leila Jabase / UNC** **323**
El paralelismo puesto en cuestión: una discusión entre Spinoza y Bergson

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.

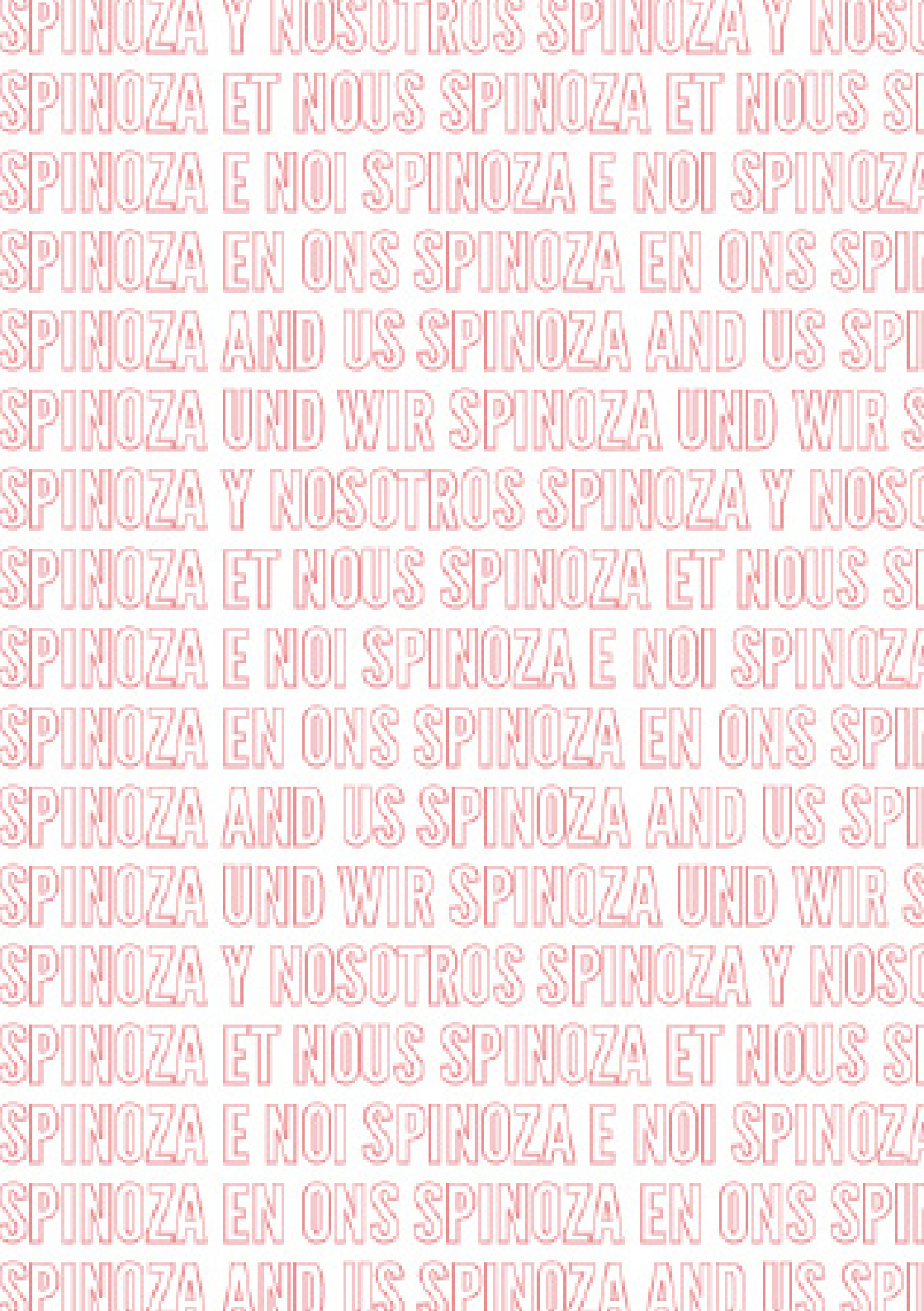
Ao longo desse processo, o principal e maior impulso ao Colóquio Internacional Spinoza foi dado pelo encontro e pelo trabalho conjunto com grupos brasileiros (de São Paulo, Rio de Janeiro e Fortaleza), e que se fortaleceu com a presença regular, a cada ano, de pesquisadores latino-americanos (Uruguai, 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.



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

Daniel Nogueira / UFRJ

Viver Spinoza

Depois de defender o meu mestrado sobre Spinoza, em 2012, afastei-me do trabalho acadêmico de filosofia em favor do trabalho em produção cultural, ao qual me dedico intensamente há três anos e no qual acabei me sentindo realizado. Mesmo sem ler ou escrever quase nada sobre filosofia nesse tempo todo, sinto que vivo Spinoza a cada instante. Ele está presente no modo como sou e ajo, nas decisões que tomo, na maneira de sentir o que me acontece e como reagir a tudo isso. Quero tentar desenvolver aqui uma reflexão bastante pessoal sobre o que, para mim, permanece de Spinoza enquanto princípios de vida, apontar os temas de sua filosofia que mais me transformaram e mostrar o quanto questões a princípio bastante teóricas têm implicações inteiramente práticas. Por isso, queria tentar neste trabalho abandonar o esmero da linguagem técnica, acadêmica, em favor de uma prosa mais coloquial, livre. É preciso conseguir explicar Spinoza em linguagem vulgar, na linguagem do vulgo, falar para aqueles que não se interessam pela filosofia, como ensinar a aplicação prática de uma fórmula matemática a um estudante que não tem, ou ainda não tem, a capacidade de entender a regra de sua formação. Por isso, quero aqui me valer mais de citações de poemas, canções ou textos populares do que de referências da própria obra de Spinoza, tentando encontrar nos autores mais diversos pequenos modos de vida spinozianos.

Se, como dizem, a filosofia nasce do espanto, quereria então começar a apontar alguns pontos que para mim causaram mais espanto, mais estranheza no pensamento de Spinoza. O principal deles, diria, é a questão do livre-arbítrio. Aceitar que a vontade não é livre é uma das coisas mais difíceis para

o senso comum, pois parece à primeira vista absolutamente contraintuitivo: como eu não penso e faço o que quero? Sou então determinado como uma máquina e minha consciência pouco mais que experimenta os efeitos do que me acontece? Sou apenas um espectador no filme da minha própria vida?

Vamos aos poucos. Em primeiro lugar, tudo o que penso e faço agora é resultado de tudo aquilo que pensei e fiz antes, ou seja, meus encontros, minha história, minha vida. Não há como fugir disso. Cada instante que já vivi me leva a ser exatamente aquilo que sou hoje, cada ideia que já pensei condiciona e determina aquilo que vou pensar agora. Assim, nunca há uma ideia absolutamente original, como uma criação *ex nihilo*: toda ideia minha é fruto de alguma recombinação de outras ideias que já pensei, que já encontrei, ainda que às vezes transformadas de maneiras tortuosas ou, talvez, deslocadas de seu contexto original, ligadas a outras ideias e recobertas de novos sentidos. A autoria e a originalidade precisariam ser definidas em outros termos. Um documentário interessante disponível na internet chamado “*Everything is a remix*”¹ mostra o quanto a música moderna, valendo-se exaustivamente de covers, *samples* e versões, muitas vezes, se aproxima do limite entre o plágio e o original. Led Zeppelin, por exemplo, é conhecido por apropriar-se de partes de melodias e letras de outros grupos e utilizar sem dar o crédito original, mas alterando e transformando em nova música, de modo que isso não constitua propriamente um plágio. No fundo, toda música se inspira em outras músicas, ainda que inconscientemente; todo filme se vale de planos e sequências de outros filmes; em suma, todo o nosso processo de criação sempre foi um processo de *remix* de outras ideias para criarem-se ideias novas.

1 <<http://everythingisaremix.info/>>

Até aí, tudo bem. Então, a maioria das minhas ideias não é absolutamente “minha”, eu fico com vontade de uma coisa porque vi no *outdoor*, porque meu grupo social quer. Antropologia, inconsciente, consumo, propaganda, fetiche, e assim por diante. Mas, então, o que é uma ideia realmente *minha*, realmente *própria*, e não uma ideia compartilhada socialmente, que só está como que circulando pela minha cabeça? E, mais importante, essas ideias têm mais valor só por serem minhas? Spinoza responderia enfaticamente que não. É fundamental ser crítico, claro, mas “ter opinião própria” não vale nada por si: uma ideia tem mais valor para mim quanto mais ela convier à minha mente e ao meu corpo, quanto mais ela me permitir tornar-me mais potente, mais alegre. O critério é sempre serventia, uso prático, nunca “originalidade”: uma ideia nova, uma composição própria, uma autoria, uma obra de arte só valem na medida em que me permitem expressar minha potência, tornar a mim e aos outros mais alegres, abrir novas aptidões – esse é o único critério de julgamento das coisas em Spinoza.

Continuando com a questão do livre-arbítrio: dei o primeiro passo ao aceitar que minhas ideias, em geral, não são “minhas”, que tenho aí um controle muito limitado. E quanto ao meu corpo? Não tenho domínio, livre-arbítrio sobre ele? Isso parece, à primeira vista, muito mais difícil de refutar: como, se penso em levantar o meu braço e ele me obedece? Spinoza responderá com sua sofisticada teoria dos atributos, em que corpo e mente são duas expressões simultâneas das mesmas coisas, dos mesmos acontecimentos, o que é frequentemente chamado de teoria do paralelismo. Já tive a oportunidade de trabalhar esse problema em minha dissertação de mestrado, em que me posiciono contra essa interpretação, uma vez que corpo e mente não são duas coisas paralelas e homólogas, que se correspondem externamente; são uma mesma e única

coisa expressa de duas maneiras distintas. Um estado mental e um estado cerebral *são* a mesma coisa, trata-se de total e absoluta identidade. Para resumir de maneira bastante visual, gosto muito de uma metáfora utilizada por Bergson em seus cursos sobre Spinoza:

O atributo, segundo Spinoza, é o que exprime a essência da Substância. É preciso tomar aqui a palavra “exprimir” em seu sentido matemático. Da mesma forma que o círculo se exprime a partir de si por uma figura geométrica, por uma equação analítica e, talvez, de muitas outras maneiras, e que se encontra inteiramente em cada uma de suas expressões, assim também a essência infinita da Substância divina se exprime no Pensamento, na Extensão e numa infinidade de outros atributos que não podemos conhecer porque somos apenas modos desse Pensamento e dessa Extensão. Deus está, portanto, inteiramente em cada um de seus atributos.²

No entanto, apesar de tudo isso, o determinismo de Spinoza não é um determinismo absoluto: não estamos reduzidos a relógios complexos, pois temos, *sim*, liberdade. O problema é que essa liberdade não é nata, deve ser conquistada, criada. Daí me recordo sempre muito de Nietzsche: tornar-se aquilo que se é. Aprender a ser de acordo com a sua própria natureza. Uma estátua que é esculpida pela ação dos outros, mas que também esculpe a si mesma ou, por que não, uma máquina que também pode reconfigurar seu próprio funcionamento? Eu só sou eu mesmo quando me expesso no que digo, no que faço, no que produzo, no que crio. Lembro do que dizia uma querida professora de português, que as pessoas em sua maioria não vivem, elas são vividas. Demorei bastante tempo para realmente digerir o sentido dessa frase.

E o que fazer com essa incerta liberdade? Como viver da

2 Bergson, H. Spinoza. In: Lecerf, E.; Barba, S.; Kohan, W. *Imagens da imanência: escritos em memória de H. Bergson*. Belo Horizonte: Autêntica, 2007. p. 31.

maneira mais feliz, mais livre, mais potente possível? Confesso que sempre achei a experiência inicial de Spinoza no *Tratado da emenda do intelecto* muito próxima à experiência inicial do Sidarta Gautama, o Buda – ainda que cada um desenvolva a partir daí respostas bastante diferentes. Riquezas, honras, concupiscência, tudo isso alegra certamente, mas são alegrias, não a felicidade. Onde encontrar a verdadeira felicidade, aquela que não é perene e vã? Essa é a grande questão de vida para Spinoza, o motor de sua filosofia. Pode haver questão mais importante para a vida?

A vida é um turbilhão de acontecimentos, um mar que tentamos navegar. O lema fundamental é aproximar-se das coisas alegres e evitar os maus encontros. Diz Vinicius de Moraes em um dos versos mais spinozistas que há: “A vida é a arte do encontro, embora haja tanto desencontro pela vida.”³ Em seu vocabulário de Spinoza, Deleuze chamará essa arte do encontro simplesmente de razão: a arte de navegar o mar dos acontecimentos, desenhar a cartografia de suas terras e correntes, orientar-se pelas estrelas norteadoras da filosofia, manter-se tranquilo durante a tempestade, desbravar novos continentes desconhecidos. A Ética é um guia de navegação.

Vou mostrando como sou
E vou sendo como posso,
Jogando meu corpo no mundo,
Andando por todos os cantos
E pela lei natural dos encontros
Eu deixo e recebo um tanto
E passo aos olhos nus
Ou vestidos de lunetas,
Passado, presente,
Participo sendo o mistério do planeta⁴

3 Moraes, V. e Powell, B. Samba da bênção. In: *Vinicius*, 1967.

4 Novos Baianos. Mistério do planeta. In: *Acabou chorare*, 1972.

Nos momentos de tristeza, de tempestade, de navegação por águas turbulentas e perigosas, tento sempre trazer de volta à mente a ideia de que a tristeza é uma experiência, um estado de ânimo, a consciência de uma diminuição de potência. É preciso ter calma e prudência, tentar navegar em direção à calma; se não for possível, paciência. “A dor é inevitável, mas o sofrimento é opcional”⁵, dizia Renato Russo. É preciso aprender a amar seu próprio destino, sua própria história, permeada de rachaduras e de rasgos que nos constituem – talvez Nietzsche com seu *amor fati* possa ser uma melhor explicação nesse ponto.

Ou, antes, tomemos o exemplo de Spinoza: o cego. Conhecemos sua crítica à negação: ao cego não falta nada, ele é perfeito em si mesmo, e só encontramos nele qualquer negatividade quando o comparamos ao seu estado anterior, quando ainda via, ou às outras pessoas que veem, e então dizemos que ele *deveria* possuir a visão por natureza, mas não a possui de fato. A negatividade é sempre uma imposição, sempre vem de fora, pois toda coisa em si mesma é sempre tão perfeita quanto pode ser. “Cada um sabe a dor e a delícia de ser o que é”⁶, canta Caetano.

Lembro de um amigo e professor, Filipe Ceppas, que fumou cigarro a vida inteira e sempre *gostou* muito de fumar, até que decidiu largar de vez o vício. Já havia tentando algumas vezes e acabava voltando. Escrevendo sobre a experiência, contou que o mais difícil não é parar de fumar, é *decidir* parar de fumar. “Uma vez que você decide, o resto é fácil. Conviver com os sintomas da abstinência (alguma tontura passageira, irritabilidade, desejo enorme de fumar etc.) é mais fácil do que conviver com sintomas de uma gripe ou de uma virose. Eles passam muito rápido e vão diminuindo

5 Assad, S. *Renato Russo de A a Z*. Campo Grande: Letra Livre, 2010.

6 Veloso, Caetano. Dom de iludir. In: *Totalmente demais*, 1986.

rapidamente com o tempo”⁷. O mais difícil, eu acrescentaria, é aceitar submeter-se a esse processo de mudança lenta em outra pessoa, forçar-se a mudar antigos hábitos, desfazer associações de imagens: o cigarro com o café, com a bebida, após o sexo. Diria que todo esse processo não é muito diferente de um obeso que deve reeducar seus hábitos alimentares para emagrecer ou do amante que acaba de sair de uma relação amorosa significativa, ou daquele que sofre com a morte de uma pessoa querida. Em todos esses casos, o mais difícil é aceitar que é possível ser feliz de outra maneira – as coisas parecem perder a graça sem a presença daquilo que tivemos de abandonar, pois buscamos sempre retomar a experiência original. Por isso, muitas vezes, acabamos por imaginar a antiga coisa amada de maneira mutilada e confusa, excluindo as tristezas que a acompanhavam necessariamente – a falta de ar do cigarro, as brigas do relacionamento, as culpas –, e é importante trazer de volta à mente sempre a ideia completa, não ocultar sua parcela de tristeza, fazê-la associar-se com todos os seus efeitos e não apenas às coisas alegres que buscamos conservar. “Não só quem nos odeia ou nos inveja / Nos limita e oprime; quem nos ama / Não menos nos limita”⁸, escreve Ricardo Reis. O passo fundamental em toda mudança é conseguir amar esse novo hábito, amar ser essa nova pessoa que sente prazer com outras coisas que antigamente não sentia e que repudia coisas que antes amava, que experimenta afetos que antes não teria podido experimentar.

Todo esse conflito sobre tornar-se ou não outra pessoa é bastante evidente na obra de Spinoza, sobretudo no caso do poeta espanhol, mas também no caso do suicídio: Spinoza fala, em primeiro lugar, daquele que tem sua mão com uma espada torcida por outro homem contra seu próprio coração

7 <<http://fb.com/photo.php?fbid=10203207441159883>>.

8 Pessoa, F. Não só quem nos odeia ou nos inveja. In: *Odes de Ricardo Reis*. Lisboa: Ática, 1946.

e em seguida – o que não é de todo diferente – daquele que, também por causas externas, é levado a imaginar para si uma segunda natureza que “reveste” ou “recobre” sua natureza original e a dispõe a agir contra si mesma, contra sua própria felicidade⁹. Daí podemos explicar todos os modelos sociais que nos são impostos, que muitas vezes entram em conflito com aquilo que verdadeiramente somos: todos os suicídios e as pequenas mortes cotidianas dos prisioneiros, dos negros, dos homossexuais, das mulheres, dos operários. Todas as minorias gritam para poder existir de outras formas que não aquelas que lhes são vigorosamente impostas pela maioria, de maneira mais explícita ou mais sutil. É preciso estar sempre alerta contra aquilo que nos afasta e nos coloca contra nós mesmos, é preciso buscar ser fiel a si mesmo – sempre. “Isso de querer ser exatamente aquilo que a gente é ainda vai nos levar além”¹⁰, escreve Leminski.

A dificuldade é que abandonar uma segunda natureza que nos oprime, ainda que seja no fim das contas um processo de libertação, é sempre uma experiência de tornar-se outra pessoa, de pôr em risco sua própria identidade, e essa é uma das experiências mais atemorizantes que existem. Cantam os Mutantes: “O Senhor F / vive a querer / ser Senhor X / mas tem medo de nunca voltar / a ser o Senhor F outra vez.”¹¹ Clarice Lispector também tem um conto lindo chamado *Encarnação involuntária*, em que descreve a experiência de observar por longo tempo uma pessoa e encarnar-se nela para assim conhecê-la. Mas adverte a si mesma: “Preciso é prestar atenção para não me encarnar numa vida perigosa e atraente, e que por isso mesmo eu não queira o retorno a mim mesmo.”¹²

Se eu pudesse, gostaria de poder ser cada pessoa nesse

9 Cf. Spinoza. Ética, p. IV, prop. 20.

10 Leminski, P. Incenso fosse música. In: *Distraídos venceremos*. São Paulo: Brasiliense, 1987.

11 Mutantes. Senhor F. In: *Os mutantes*, 1968.

12 Lispector, C. Encarnação involuntária. In: *Felicidade clandestina*. Rio de Janeiro: Rocco, 1998, p. 151-153.

mundo, sentir suas vontades, entender-lhes os desejos, saborear seus amores e suas dores. Mas eu sou apenas eu, posso experimentar o mundo apenas a partir de meu ponto de vista. O Deus ou a Natureza de Spinoza é o processo de realização eterna de todos os pontos de vista, de todas as experiências possíveis, de todas as existências individuais. Sendo finito e mortal, eu não posso ser, não posso querer ser mais que um único modo de experimentar o mundo, mas sou parte desse infinito e eterno processo pelo qual o mundo descobre, conhece e experimenta a si mesmo. Queria encerrar com alguns versos de Ednardo, um dos maiores poetas e cantores do Ceará, terra onde nasceu meu pai:

O eterno é embaraçoso e difícil
A fugacidade das coisas me fascina e me mete medo
Mas eu sei que onde se imagina fim de caminho
Está plantado o marco de uma nova e possível estaca
zero¹³

13 Ednardo. Contracapa de *Berro*, 1976.

Diego Tatián / UNC-Conicet

Spinozismo como filosofía de la praxis

Uno. ¿Un libro de filosofía moderna? ¿Un libro de filosofía política? Tal vez, pero sobre todo *Crimen y sí mismo*¹ es una compleja aventura del pensamiento cuya tracción filosófica indaga la pregunta ¿qué hacer con los clásicos en América latina? La indaga, y la responde de hecho, sin formularla de manera explícita, sin preceptivas innecesarias, conducido por una libertad radical sólo atenta al asunto que se trata de pensar y con un rigor anómalo que se abre a lo imprevisto, que precipita una conjunción de motivos y de autores presuntamente desvinculados y lejanos en sus contextos de significación.

Para ello, se pone en obra una exploración – y una genealogía – de las nociones de individuo y propiedad – “propiedad de sí”–; del vínculo entre sujeto y propiedad que conduce al problema del “crimen” en tanto vulneración de uno y otro. Cecilia Abdo Ferez persigue la constitución de este tipo de transgresión –“incircunscrible”– que no puede ser reducida a las nociones de “delito” y de “pecado” – a las que involucra y desbarata a la vez. Así, el crimen no es lo otro de la propiedad sino “un aspecto interno de la misma”, y revela su vínculo estrecho con la soberanía y con los desplazamientos sociales descritos por Marx en su explicación de la acumulación originaria (criminalización de los pobres, libertos y vagabundos desplazados de sus comarcas etc.).

En este trabajo quisiéramos poner el foco en la primera parte del libro –que se compone además de una larga introducción; otras tres partes sobre Leibniz, Locke y Rousseau respectivamente; y un epílogo sobre “Enfermedad y mestizaje en Nietzsche”. El trayecto spinozista en cuestión

1 Ferez, Cecilia Abdo. *Crimen y sí mismo. La conformación del individuo en la temprana modernidad occidental*. Buenos Aires: Gorla, 2013.

propone una lectura situada, legataria de esa corriente de interpretación y de inspiración que podríamos llamar la *izquierda spinociana*, a la vez que en ruptura con ella (o más bien en desvío orientado a componer un nuevo capítulo – un capítulo latinoamericano – a la intermitente tradición inspirada en esa “anomalía salvaje” del siglo XVII cuyos efectos se extienden desde los primeros libertinos hasta el programa de trabajo que de manera diferenciada inician en los años 60 Althusser, Deleuze o Matheron, y se desarrolla de una u otra manera hasta hoy. Ese capítulo latinoamericano en construcción, que tiene en *A nervura do real* y los demás escritos de Marilena Chaui su impulso más potente, se articula de manera viva y creativa en torno a la cuestión democrática, cuyo modo de darse entre nosotros convoca el uso inesperado de lo ya pensado y también la novedad y el riesgo de lo que aún no ha sido dicho.

Además, ese capítulo latinoamericano es en gran medida un trabajo en y sobre la lengua, considerada en su extrema relevancia científica y política. La tarea en curso y por venir de producir un spinozismo en lengua española y en lengua portuguesa – que no eran irrelevantes para nuestro filósofo – presentaría no solo una importante contribución a un cosmopolitismo spinozista babélico y plurilingüe – que además de los idiomas occidentales se compone, de manera creciente, por otros como el turco, el ruso o el chino –, sino también instituiría una perspectiva desde donde comprender los acontecimientos políticos por los que transitamos en la sostenida marcha de las democracias en la región (aún sin saber lo que puede una democracia), y desde donde abrir el mundo.

Dos. Acuñado en contraposición al marxismo dogmático, el concepto de “filosofía de la praxis” y su vinculación con el

pensamiento de Spinoza tiene su inspiración más antigua en los trabajos de Antonio Labriola – quien en *La concezione materialistica della storia* había definido el “método genético” de *El Capital* como un “método geométrico”, y al *Capital* como una “geometría del ser social capitalista” –, y dos derivas fecundas en Mondolfo y Gramsci². El spinozismo de Labriola, en efecto, se opone a la apropiación de Spinoza por la II Internacional (Bernstein, Plejánov, Kautsky) – a la consideración del monismo spinoziano como visión cerrada del mundo y “ancestro” del materialismo. En ruptura con cualquier naturalización cerrada de la historia, el “uso crítico” de Spinoza por Labriola da lugar a una interpretación destotalizadora de la filosofía de la inmanencia como filosofía de la praxis, contra el programa abierto por Plejánov – y continuado por Deborin y los llamados “dialécticos” –, orientado a pensar con el autor de la *Ética* (llamado “el Marx sin barba” en la escuela deboriniana) una continuidad homogénea entre naturaleza y sociedad³.

En particular un conjunto de escritos mondolfianos⁴ acentúan una dimensión historicista y práxica en Spinoza – quien, al igual que Bruno y que Bacon, anticiparía la idea de *umwälzende Praxis*, característica del proceso más

2 Sobre las variantes entre las filosofía de la praxis en Gramsci y Mondolfo, ver de este último “En torno a Gramsci y la filosofía de la praxis”, en *El materialismo histórico en F. Engels y otros ensayos*, Buenos Aires: Raigal, 1956, pp. 383-413. También de Nicola Mateucci, “La cultura italiana e il marxismo dal 1945 al 1951”, en *Rivista di filosofia*, 1953.

3 Ver el trabajo de André Tosel, “Des ‘usages’ marxistes de Spinoza. Leçons de méthode”, en Olivier Bloch (ed.), *Spinoza au XX siècle*, Paris: Presses Universitaires de France, 1993, pp. 515 y ss. Sobre la recepción soviética de Spinoza, el clásico libro de George Kline, *Spinoza in Soviet Philosophy*, 1952. También Deborin, Abram, “Spinozismus und marxismus”, en *Chronicon Spinozanum*, V, 1927, pp. 151-161; y Dujovne, León, *Spinoza, su vida, su época, su obra, su influencia*, tomo IV, Universidad de Buenos Aires, 1945, pp. 236-242.

4 Mondolfo, Rodolfo. Gérmes en Bruno, Bacon y Espinosa del concepto marxista de la historia. En *Marx y el marxismo*, México: Fondo de Cultura Económica, 1960; “Spinoza y la noción del progreso humano”, en *Babel*, Santiago de Chile, 1949; “Concepción historicista de Spinoza”, *Babel*, Santiago de Chile; “La contribución de Spinoza a la concepción historicista”, en *Homenaje a Baruch Spinoza*, Museo Judío de Buenos Aires, 1976, pp. 163-175.

tarde delineado por Marx. Este vínculo entre la concepción historicista de Spinoza y la idea marxiana de una constante conversión (*Umwälzung*) de la praxis, se establece como una importante articulación histórica no obstante el carácter anti-dialéctico de la filosofía spinozista y la ausencia de una *revolutionäre Praxis*⁵ explícita.

Para su interpretación del spinozismo como filosofía de la praxis Mondolfo invoca en primer término el § 16 de *Tractatus de intellectus emendatione* (donde se explicita que el sentido y fin de las ciencias es “la suprema perfección humana”); a partir de allí inscribe a Spinoza en una concepción que afirma la solidaridad entre intelecto y mano, contemplación y acción, ciencia y técnica. Para Spinoza no hay – como para Bruno – una unidad esencial entre acción y contemplación, sino una correspondencia y un paralelismo entre los caminos recorridos por la ciencia verdadera y la creación material de la técnica humana. “Es un hecho característico – dice el maestro machigiano – que un racionalista como Spinoza se dirija al mundo de la acción y de las creaciones manuales para mostrar por cuál camino y por cuáles medios puede efectuarse la conquista del conocimiento intelectual”. A continuación cita el significativo pasaje del *De intellectus...* (§§ 30-32) en el que el problema de la conquista progresiva del método de investigación intelectual encuentra solución en el modelo ofrecido por la creación de los productos e instrumentos materiales: “...para hallar el mejor método de investigar la verdad – escribe Spinoza –, no se requiere otro método para investigar el método de investigar... Sucede en esto exactamente lo mismo que con los instrumentos materiales, sobre los que se podría argumentar del mismo modo. Y así, para forjar el hierro, se necesita un martillo; para poseer un martillo hay que hacerlo, y para ello se necesita otro martillo

5 Cfr. “La contribución de Spinoza a la concepción historicista”, en *Homenaje a Baruch Spinoza*, op. cit., pp. 172-175.

y otros instrumentos, y para obtener éstos se requieren otros instrumentos y así hasta el infinito. En vano se esforzaría nadie en probar, de este modo, que los hombres no tienen poder alguno de forjar el hierro”⁶.

En un sentido diferente de esta comprensión mondolfiana de Spinoza – en rigor más bien considerado en este caso como “filosofía de la *poiesis*” –, y en tanto avatar de otro concepto de filosofía de la praxis que se busca intencionar ahora, el spinozismo se sustrae a toda condición de “ideología disponible” – según la expresión de Mariana Gainza –, sin sucumbir no obstante a ninguna ingenuidad de presuponer una teoría del sujeto libre, lúcido de sus intereses, propietario de sus actos y autónomo de sus condiciones de existencia. Más bien su inscripción en la maraña transindividual de intereses y relaciones afectivas que lo exceden y lo despojan de toda soberanía es el terreno de una praxis individual y colectiva incierta, abierta a la experiencia y a la novedad. Praxis quiere significar aquí toma de distancia del “determinismo”, del “fatalismo”, de una filosofía de la historia como curso preestablecido de acontecimientos y de cualquier “garantía ontológica” de la emancipación humana – es decir, equidistancia del voluntarismo y el determinismo; o también: acción pesimista de la voluntad que no es necesariamente acompañada de un “optimismo de la inteligencia”.

Multitud y libertad de pensar establecen los términos que abren el campo de praxis spinozista: el primero (la *potentia multitudinis* en tanto fundamento democrático de la Ciudad, que Cecilia Abdo concibe en clave barroca como fondo oscuro e incompleto) preserva a Spinoza de una inscripción simple en la tradición liberal; el segundo lo preserva de una

6 *Tratado de la reforma del entendimiento*, versión de Atilano Domínguez. Madrid: Alianza, 1988, p. 86. Mondolfo acude a este pasaje y lo analiza tanto en “Gérmenes en Bruno, Bacon y Espinosa del concepto marxista de la historia”, op. cit., pp. 66-67, como en “La contribución de Spinoza a la concepción historicista”, en *Homenaje a Baruch Spinoza*, op. cit., pp. 169-171.

ontologización de la política como puro reino de la fuerza. O bien: la multitud democrática (aunque no necesariamente emancipatoria, más bien ambivalente) extiende e incrementa su potencia en virtud de mediaciones institucionales sin perder nunca su condición realista – maquiaveliana –; mientras el hecho del pensamiento (la simple declaración axiomática de que el hombre es un ser pensante: *homo cogitat*) se expresa como *ingenium* político singular (si bien “parte de la naturaleza”, siempre dinámico y abierto a la experiencia), pero también como deseo de pensar, poder constitutivo que asume la trama pasional de la vida en común. Liberalismo “anómalo” que no soslaya nunca el carácter irreductible de la multitud – ni el descentramiento fundamental del individuo –, a la vez que pensamiento como potencia, intelecto general, comunismo del entendimiento. Inscrito en el orden del deseo, el pensamiento se afirma como libertad pública –si bien, como señala Tosel, Spinoza tampoco podría ser plenamente inscrito en la tradición republicana en la medida en que abjura de la dimensión sacrificial y moral que porta la noción tradicional de bien común⁷. Republicanismo, pero maquiaveliano.

La dimensión práctica del spinozismo –que también ha sido indicada de reciente por Stefano Visentin⁸– establece una ruptura con la confianza hobbesiana en la pura teoría – y en particular en las ciencias exactas– para producir efectos de paz y neutralizar conflictos, según puede leerse por ejemplo en la dedicatoria al *De cive*: “Pues si se conociera la razón de las acciones humanas con el mismo grado de certeza con el que se conocen las razones de las dimensiones de las figuras, la ambición y la avaricia, cuyo poder se apoya en las falsas opiniones del vulgo acerca de lo *justo* y de lo

7 Cfr. Tosel, André. La filosofía política en el espejo de Spinoza. En Actual Marx. Buenos Aires, 2001.

8 Visentin, Stefano. El movimiento de la democracia. Antropología y política en Spinoza, Encuentro Grupo Editor, Col. Rieuwertsz de filosofía spinozista, Córdoba, 2011.

injusto, quedarían desarmadas; y el género humano gozaría de una paz tan sólida que no parece que hubiera que luchar en adelante (a no ser por el espacio que requeriría el aumento de la población)”⁹.

Por el contrario, Spinoza desconfía del poder de la teoría sobre el mundo de la praxis – nunca transparente en sí mismo – en el que filósofos y no filósofos se hallan inmersos. En consecuencia, “...lejos de constituir un principio autoevidente – escribe Visentin –, la teoría requiere un continuo trabajo de adecuación a las condiciones históricas del momento, de “contaminación” con el lenguaje común, de “elección de parte” en el conflicto político que le es contemporáneo: la contingencia determina la teoría tanto cuanto esta última contribuye a instituir una práctica... La voluntad de elaborar una reflexión en estrecha cercanía con las dinámicas efectivas de la experiencia política holandesa, en un “cuerpo a cuerpo” con la actualidad sin márgenes para una teoría pura, y el intento de incidir sobre aquellas dinámicas, de considerar el propio pensamiento siempre también como una práctica, constituyen la inspiración fundamental de la concepción spinozista de la democracia”¹⁰.

Tres. El spinozismo de Cecilia Abdo – también él una filosofía situada de la praxis – está claramente inscripto en los dilemas más acuciantes de las democracias latinoamericanas, y en particular en torno a dos temas centrales como la justicia (tópico “idealista” en principio sin demasiada relevancia para Spinoza) y el poder (antagónico de la potencia, según una comprensión *cuasi* fundante de la “izquierda spinociana”); viejas temáticas, en efecto, que en este caso no son sólo ni principalmente teóricas sino que atraviesan las cuestiones abiertas más urgentes que en los últimos treinta años han

9 Hobbes. *Tratado sobre el ciudadano*. Madrid: Trotta, 1999, p. 3.

10 Visentin, Stefano, op. cit., pp. 12-13.

motivado la necesidad de producciones institucionales novedosas, prácticas sociales desconocidas, una clara resignificación del Estado y formas renovadas de práctica teórica cuya interlocución con los clásicos – en este caso la obra “*non-finita*”, incompleta, inacabada, es decir barroca de Spinoza¹¹ – requiere de un rigor creativo renuente a una pura e inmediata aplicación, en sintonía con su misteriosa capacidad de afectar y ser afectado en tiempos y lugares que son otros.

La justicia, en efecto, ha sido una demanda fundamental de la reconstrucción social argentina luego de casi diez años de Terror ejercido desde el Estado, y uno de los principales desafíos luego de la restitución democrática en 1983, en tanto que el problema del poder revela su urgencia en relación a la *duratio* democrática a la que se confronta la actual experiencia política en muchos países de América latina. Un spinozismo “en estrecha cercanía con las dinámicas efectivas de la experiencia política latinoamericana” se abre aquí a la pregunta por la institución, a la pregunta por la justicia y por el poder, quizá ya por fuera del programa de lectura en cuyo centro gravita Mayo de 1968 y donde el spinozismo reveló una extraordinaria fecundidad filosófica¹².

11 Remito aquí a Cecilia Abdo Ferez. El concepto de soberanía en Spinoza. Una lectura desde el barroco. En *Crimen y sí mismo...*, op. cit., pp. 275-287.

12 Un programa latinoamericano de lectura de Spinoza como filosofía de la praxis afronta cuestiones diferentes que las del spinozismo francés impulsado por libros como *Lire le Capital* (1965) de Althusser; *Spinoza et le problème de l'expression* (1968) de Deleuze o *Individu et communauté chez Spinoza* (1968) de Matheron – persistente hasta nuestros días en los trabajos de Balibar, Macherey, Tosel o, en el ámbito italiano, de Negri, Virno, Morfino etc. En su desvío, sin embargo, el spinozismo latinoamericano será necesariamente tributario de esta tradición, que entiende asimismo – con Spinoza – a la filosofía como una *práctica*. En un texto sobre la célebre frase althusseriana en *Elementos de autocritica* (“Si no hemos sido estructuralistas, ahora podemos confesar son ambages por qué... Hemos sido culpables de una pasión realmente fuerte y comprometedora: *hemos sido spinozistas*”), Edouard Delruelle (<http://edouard-delruelle.be/nous-avons-ete-spinozistes-spinoza-le-marxisme-en-france/>) ha marcado recientemente que la filosofía francesa de los años 60 y 70 concebida como “práctica” – y particularmente como práctica política – recibe su impulso más decisivamente de Spinoza que de la “escuela de la sospecha” integrada por Nietzsche, Marx y Freud. La experiencia de la filosofía en tanto práctica – antagónica a su comprensión especulativa en el Idealismo alemán – se determina como contacto vital

La genealogía de la producción de valores – entre ellos la justicia – y del Estado mismo los revela como efectos de un complejo juego de fuerzas, como resultado de un proceso que tiene al conflicto por materia, y no como neutralidad trascendente a ese proceso. Es decir, “...el Estado surge por la *ambición* exitosa de una parte imperante sobre las otras partes para hacer que vivan según la índole propia de esa parte imperante, según sus encarnaciones de lo bueno y lo malo”¹³. La ambición es exitosa como “potestad para prescribir una norma común de vida”; se estabiliza y perdura mientras logre limitar la ambición de las demás partes para hacer lo mismo. Desvió de una pura determinación jurídica de lo justo, a la vez que de la “perspectiva imposible” – la perspectiva de Dios: una perspectiva que no compara, que no atribuye autoría (pues todo lo que sucede es según ella expresión de la potencia de Dios, es decir de su esencia actuante). No obstante su imposibilidad (pues la justicia, en tanto posible, lleva irremisiblemente la marca de la finitud y de la determinación), o más bien debido a ello, esta perspectiva imposible – escribe Cecilia Abdo – abre sin embargo el trabajo de la crítica y la recomposición continua de los valores¹⁴.

Concebida como sanción hegemónica de una “parte social imperante” – y en tanto tal como identificación de lo justo y lo jurídico –, la justicia no admite “sacralización” ni fetichización; al igual que el mérito, lo perfecto y lo imperfecto, la belleza o el bien, se trata de una excrecencia imaginaria del mundo de la vida humana que no concierne a la esencia

con la singularidad dada y con lo real, y en particular el tercer género de conocimiento – según Delruelle – en la interpretación althusseriana no es un conocimiento teórico sino una experiencia práctica. O más bien: más allá de la oposición entre teoría y práctica, “esta experiencia vital del pensamiento no sería ni la del sabio ni la del militante, sino la del filósofo” (ibid.). La filosofía como práctica democrática – el vínculo entre el comunismo filosófico y el comunismo democrático – revela una tarea histórica que cada generación deberá poner en situación.

13 Ferez, Cecilia Abdo, op. cit., p. 176.

14 Ibid., pp. 189-190.

de Dios ni a la esencia de las cosas. Pero esta afirmación del carácter puramente extrínseco, imaginario y ficcional de la justicia “no consagra el derecho del más fuerte, ni aún si el más fuerte fuera lo que suele llamarse multitud”¹⁵; antes bien, la inscribe en la “estructura mudable de los poderes” y siempre en una “cierta relación de fuerzas” abiertas así a la praxis humana – a la reposición de otras relaciones; a una diversa composición de las partes y a un nuevo régimen de distribución del poder y la propiedad. Una producción inmanente de justicia habida cuenta de una situación – de una relación de partes y de fuerzas dadas – desplaza por consiguiente cualquier “teoría de la justicia”. Justicia pues como “estado de derecho”, pero a condición de entender este concepto a la manera antigua: como *jus* no como *lex*. Es por ello que la democracia – en cuanto institucionalidad que establece las condiciones comunes de manifestación del derecho – es para Spinoza “el más natural de los regímenes políticos”¹⁶.

La sociedad se establece como institución de lo justo – como prevalencia de una parte social sobre las otras para imponer su norma de vida; como ruptura con la natural comunidad de los bienes (es decir como ruptura con la condición bajo la que nada es de nadie y, en ausencia de una voluntad común que adjudique a cada uno lo suyo, todas las cosas son de todos); y como apropiación – como “captura limitada” más que como transmisión – del derecho de venganza de cada uno (E, IV, 27, esc. 2).

15 Ibid., p. 191.

16 Francisco Guimaraens muestra el carácter constituyente de los derechos en la democracia spinozista, que es el gobierno más estable por dar curso al derecho fundamental de gobernar (a “tomar parte” en el Estado y no sólo a ser “parte de él” como ha insistido Marilena Chaui) y a no ser gobernado – este último puede ser concedido también por regímenes aristocráticos y monárquicos como conjunto de libertades individuales, pero nunca el primero que sólo en democracia obtiene realidad. [Ver Francisco Guimaraens. Spinoza y la institución de los derechos y de la democracia. En Ferez, Cecilia Abdo; Ottonello, Rodrigo; Cantisani, Alejandro. *La bifurcación entre pecado y delito. Crimen, justicia y filosofía política de la modernidad temprana*. Buenos Aires: Gorla, 2013, pp. 175-187.]

Hace unos años, en un importante artículo Chantal Jaquet¹⁷ señalaba una desatención de la literatura crítica hacia el motivo “anómalo” de la venganza en la obra de Spinoza. La institución y conservación de un cuerpo político no es posible por – ni nace de – la sola razón, sino que tiene siempre a la base un afecto común, pues “el alma del Estado – escribe Spinoza en TP, X, 9 – son los derechos. Y, por tanto, si estos se conservan, se conserva necesariamente el Estado. Pero los derechos no pueden mantenerse incólumes, a menos que sean defendidos por la razón y por el común afecto de los hombres; de lo contrario, es decir, si solo se apoyan en la ayuda de la razón, resultan ineficaces y fácilmente son vencidos”. Esos afectos comunes que dotan al estado de eficacia y estabilidad son la esperanza, el miedo y “el deseo (*desiderio*) de vengar un mismo daño” (TP, VI, 1). El deseo de venganza de un daño padecido en común en tanto afecto pasivo – en tanto pasión de odio, que siempre es mala – puede ser el fundamento – y es esta la mayor “anomalía” spinociana – del estado de derecho. En tanto deseo pre-político, la venganza no equivale a un anhelo de justicia – concepto ya plenamente político. Sin embargo, esta temática anómala no se halla exenta de dificultades: por una parte, la temporalidad del deseo de venganza no permitiría explicar del todo la perduración del cuerpo político cuya institución se obtiene gracias a ella¹⁸; y por otra, en cuanto pasión triste y afecto de odio la venganza es autorreproductiva y el Estado fundado en ella estaría sumido en la violencia más que en la seguridad y la paz.

Pero lo que Spinoza intenciona como uno de los afectos comunes que permiten explicar la institución de un cuerpo

17 Jaquet, Chantal. El deseo (*desiderium*) de venganza como fundamento del cuerpo político. En Tatián, Diego (comp.). *Spinoza. Séptimo coloquio*. Córdoba: Brujas, 2001, pp. 281-294. Ver también las anotaciones de Sebastián Torres a este trabajo, donde el problema de la venganza se elabora a partir de la conjunción de Spinoza con Maquiavelo (“Spinoza y la venganza”, *ibid.*, pp. 295-303).

18 Jaquet, Chantal, *op. cit.*, p. 286.

político no es la venganza misma sino el deseo (*desiderium*) de venganza. Como fundamento político, ese deseo no es individual sino afecto colectivo surgido de un daño padecido en común –un genocidio, una persecución política, un exterminio por motivos religiosos, etc. Como indica Jaquet, el término empleado por Spinoza no es *cupiditas* sino *desiderium* – que debemos pensar aquí no como deseo realizado sino como deseo frustrado, no producido. Deseo como ausencia y como falta. Así comprendido, el deseo de venganza puede ser tangencialmente bueno, si merced a las instituciones políticas es convertido en anhelo de justicia. El Estado, en efecto, satisface el anhelo de justicia y a la vez frustra indefinidamente el deseo de venganza que tiene por origen.

Tomando muy en consideración este trabajo, Cecilia Abdo concibe a la venganza como una pasión que “anida en la producción de lo justo”, a la vez que lo amenaza y lo desestabiliza. Las condiciones de activación de la venganza – que en tanto derecho natural permanece en el Estado – se reducen cuando la parte imperante es extensa, en tanto que se incrementa siempre que esa parte es pequeña y la generalización de su norma de vida es más arbitraria para las demás partes –“o lo que es igual: cuanto más minúscula sea la parte imperante, más pecadores, delincuentes y desobedientes habrá y por tanto, más inestable e ilegítimo será el régimen”¹⁹.

Cuatro. La restitución democrática argentina, si quisiéramos pensarla a partir de lo anterior, fue y continúa siendo un proceso de transformación del deseo de venganza generado a partir de un daño sufrido en común – que a lo largo de treinta años no ha tenido manifestaciones privadas –, en un anhelo de justicia que las instituciones públicas pudieron en gran medida realizar y evitar así la venganza efectiva – o la

19 Ferez, Cecilia Abdo, op. cit., p. 184.

melancholia social, la tristeza absoluta que arrastra consigo la impunidad. La *duratio* democrática – siempre imponderable e incierta – debe en gran medida su virtud o su capacidad de resistir a la fortuna destituyente a esta acción institucional sobre el daño – por lo demás indispensable para una transición de la memoria a la historia, del régimen de pasiones tristes que establece el duelo colectivo a una lucidez común de los hechos ya no totalmente capturada en – ni reducida a – la sola demanda de justicia²⁰.

La producción de justicia a partir del deseo de venganza – y por tanto la evitación de su cumplimiento por y para su satisfacción politizada – nos permite articular el problema de lo justo con la segunda contribución de relevancia que encuentro en *Crimen y sí mismo*: la puesta en cuestión de la versión extrema que adopta algunas veces la dicotomía entre *potentia* y *potestas*, a la luz de los procesos democráticos latinoamericanos actuales.

Una filosofía de la praxis – que se activa con la pregunta: ¿qué somos capaces de hacer aquí y ahora en orden a la emancipación ética y política? – no solo asume en este caso todos los recaudos frente a las ilusiones de soberanía en las que incurre la conciencia, sino que además presupone la ontología de la necesidad, que Spinoza no identifica con ningún determinismo y sustrae del fatalismo. En una carta donde presentaba como objeciones de otros sus propias tribulaciones, decía Oldenburg:

20 En 2015 el pueblo armenio conmemora el centenario del genocidio que sufrió perpetrado por el Estado turco. El 15 de marzo de 1921 Soghomon Tehlirian asesinó en Berlín, a plena luz del día, a Talaat Pasha, encargado de la solución final del problema armenio. El crimen fue asumido como un acto de venganza por la masacre de un millón y medio de armenios. La temporalidad del deseo colectivo de venganza, en este caso, se extiende en la misma proporción que la ausencia de justicia. Incólume durante cien años, ese deseo de venganza de una nación se transmite – como lo hace la memoria – de generación en generación sin posibilidad de una transición a la historia. La transmisión del daño – Spinoza conocía bien las “calamidades” padecidas por el pueblo hebreo – persiste junto al *desiderium* que le es correspondiente durante mucho tiempo.

Le diré, pues, lo que realmente les atormenta [a sus lectores]. Parece usted implantar la necesidad fatal de todas las cosas y acciones; ahora bien, concedida y afirmada tal necesidad, dicen ellos, se corta el nervio de todas las leyes, de toda virtud y religión y se hacen inútiles las remuneraciones y las penas”. Spinoza responde: “...yo no someto a Dios, de ningún modo, a la fatalidad (*fatum*), pero concibo que todas las cosas se siguen de la naturaleza de Dios con una necesidad inevitable, del mismo modo que todos conciben que de la naturaleza del mismo Dios se sigue que Dios se entiende a sí mismo; pues nadie en absoluto niega que eso se siga necesariamente de la naturaleza divina, y sin embargo, no por eso concibe nadie que Dios sea coaccionado por alguna fatalidad, sino que se entiende a sí mismo con absoluta libertad, aunque necesariamente. Por otra parte, esta inevitable necesidad de las cosas no suprime ni los derechos divinos ni los humanos.”²¹

Concebida como una fuerza productiva de efectos equivalente a su esencia o a su grado de realidad, la potencia infinita no se halla subordinada a un destino ni a una fatalidad de todas las cosas y todas las acciones; es actividad irreductible a una “potencia desnuda” – como Gueroult llama al libre arbitrio incomprensible del *Deus absconditus* –: a la vez que libre, no sometida al *fatum*. Siempre colmada, la *potentia* no es un reservorio de posibles no realizados – no es “potencia de no” ni potencia inoperante²². *Potestas*, por su parte,

21 Cartas 74 y 75, en Spinoza, *Correspondencia*, Madrid: Alianza, 1990, pp. 389 y 391.

22 La de Spinoza es siempre potencia en acto. En la discusión agambiana acerca de la inoperancia, compartiría la posición megárica. En efecto, los megáricos sostenían contra Aristóteles que la potencia no existe sino en cuanto se la ejerce. Hay una potencia de construir (de leer, de pensar...) sólo en la medida y en el momento en que se construye. “Hay quienes, como los megáricos, sostienen que algo sólo tiene potencia cuando ejerce una acción, y que no la tiene cuando no ejerce acción alguna. Así, quien no construye no tiene potencia de construir, sino sólo el que construye mientras construye, y así en los demás casos. No es difícil advertir las consecuencias absurdas de esta doctrina” (Mét., 1046b, 29-34). Para Aristóteles, en cambio, la potencia existe aunque no sea ejercida [cuando no

introduce una diferencia imaginaria entre capacidad en acto y capacidad no realizada; extrañamiento – dice Cecilia Abdo – que “permite alojar lo posible en el entendimiento humano al presentarse como verdad concebible y reclamada a un Dios puesto como sujeto... en su falsedad [esta representación] contiene la verdad que repone la diferencia ontológica entre nuestro entendimiento finito” y la infinita necesidad interna del todo²³. La reposición de la *potestas* es intencionada aquí como manera humana de imaginar la incesante potencia de Dios. Y esta restitución imaginaria puede tener un sentido conservador – si se reafirma lo dado y lo acostumbrado, en la experiencia y en el conocimiento –, o un sentido liberador, si se desplaza de ellos.

La hipótesis general de Cecilia Abdo es que en tanto diferencia imaginaria de la potencia que da lugar a lo posible, la *potestas* es convocada en la primera parte de la *Ética* “como atisbo del poder de la imaginación humana”. Con lo cual se abre un campo fecundo para la justicia, ya que se instituye como mecanismo de imaginación y producción de lo justo, que no se reduce a lo dado pero tampoco compromete ningún criterio trascendente ni trans-histórico²⁴.

Por fuera de la tradición interpretativa que concibe a la *potestas* como bloqueo y represión de la *potentia*, Cecilia Abdo realiza una lectura más ambivalente de la relación entre ambas. *Potestas* puede ser, en efecto, lo que despoja a los seres de lo que los seres pueden, pero también aquello

es ejercida]; por ello, toda potencia humana es esencialmente potencia de no ser puesta en acto. “El hombre –escribe Agamben– es el señor de la privación, porque más que cualquier otro viviente está, en su ser, asignado a la potencia. Pero esto significa también que está abandonado a ella, en el sentido en que todo su poder obrar es constitutivamente un poder no-obrar; todo su conocer un poder no-conocer.” El sustantivo *adynamía* no significa “impotencia” (en el sentido de mera ausencia de potencia), sino “potencia de no”. En la potencia, el pensamiento es constitutivamente no-pensamiento; la obra, inoperosidad (ver Giorgio Agamben, *La potencia del pensamiento*, Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2007, pp. 351-368).

23 Ferez, Cecilia Abdo, op. cit., pp. 213-214.

24 Ibid., p. 216.

que traduce o repone para la finitud y la imaginación la infinitud de la potencia divina. En una nota al pie se explicita con claridad la inspiración política de esta reinterpretación que se desvía de la lectura negriana: “Esa lectura [de *La anomalía salvaje*] fue muy influyente en la Argentina (y en mí) durante el neoliberalismo de la última década del siglo XX y por eso le presto particular atención: hacer cuentas con esa lectura no me lleva a desestimarla, sino a recuperar los elementos de su potencialidad crítica que son inscribibles en una coyuntura como esta en América Latina, más de diez años después, y cuando la capacidad de intervención de los gobiernos y su signo ideológico no es el mismo. Creo, en este sentido, que describir a la *potestas* como ‘gobierno parásito’ hace de la obra de Spinoza un dogma inservible para pensar la coyuntura actual del continente americano”²⁵.

En esa coyuntura, una des-reificación de la *potestas* la muestra en una relación dinámica y abierta con la potencia; es decir: “ambivalente, paradójica, a veces de contrapunto, a veces de fusión, a veces reversible”. También aquí “*experientia sive praxis*”. La filosofía de Spinoza no puede ser reducida a una pura resistencia a los poderes fácticos – cosa que por supuesto también es –; además de ello, en cuanto así lo demanda la experiencia de lo real, es también una filosofía práxica de la expansión y de la expresión, que orienta su trabajo al complejo vínculo de la potencia y la institución.

Ambivalencia de la *potentia* (y de la multitud); ambivalencia de la *potestas* (y de la institución). O, para decirlo de otro modo: “no siempre la *potentia* es el lado revolucionario de una *potestas* conservadora, ni viceversa, porque no son polos fijos sino fuerzas en una relación dinámica, incluso al interior de ellas mismas. En otras palabras: la *potestas* es la diferencia imaginaria de la *potentia*, que asume formas

25 Ibid., p. 217.

diversas de relación con ella y que produce efectos, entre ellos los de gobierno”²⁶. Si la potencia es a la vez instituyente y destituyente, la *potestas* niega y expresa al mismo tiempo. El registro de esa tensión plural, interna a cada uno de los conceptos a la vez que tensión entre ellos, es el punto de partida para una praxis de inspiración spinozista en América latina.

En conclusión: no es posible en Spinoza una “teoría de la justicia” independiente de la disimetría de las fuerzas en conflicto, de los poderes y las potencias que tienen lugar en un tiempo y un espacio dados. La comprensión de la *potestas* que produce el texto de Cecilia Abdo la vincula al poder de la imaginación y la recupera como una “humanización de la *potentia*”. No es lo falso frente a lo verdadero de la potencia; no es un puro objeto de vulneración y destitución; no una pura máquina de cancelar, neutralizar y despolitizar, sino una expresión de la potencia y una producción ambivalente de la imaginación humana que también produce efectos de verdad. O efectos de justicia – como lo son las condenas y los juicios aún en curso de los crímenes cometidos bajo el Terror ejercido desde el Estado.

El conjunto de prácticas situadas que se abre en una democracia pensada en clave spinozista se inscribe en una encrucijada siempre sin garantías, para intencionar el despliegue de una potencia común emancipada de sus derivas supersticiosas – lo cual no va de suyo – y su manifestación – para concluir con un pequeño homenaje al maestro Van den Enden – en “proposiciones políticas libres” y en instituciones políticas libres.

26 Ibid., p. 219.

Leon Farhi Neto / UFT

Spinoza e nós?

Eu gostaria de converter a afirmação “Spinoza e nós” em questão. “Spinoza e nós”, o tema deste colóquio, eu imagino que ele possa ter surgido, para nós, a partir de uma injunção moral aguda, apesar de difusa: a ordem soberana a se pensar o presente, a ordem a *nos* pensar. Uma ordem que crava seu agulhão profundamente em nosso corpo pensante. *O que nos acontece hoje?* É isso que *devemos* pensar acima de tudo! Pensar o nosso acontecimento. E nada mais. E tudo mais é condenado como digressão errática, fricção intelectual inútil, que nos afasta da realidade do real.

Por virtude, porém, preferimos reger a ser regidos¹. Dessa maneira, não será pela obediência individual ao que reconhecemos ser mais forte do que nós que poderemos nos livrar da força do agulhão daquele comando, da dor e do desconforto psicológico que ele nos provoca. A obediência individual apenas aprofunda o agulhão no corpo do obediente solitário, como rancor cristalizado e ressentimento. Só podemos nos esquivar dessa dor, passando a ordem soberana adiante, ou diluí-la, obedecendo-lhe *em massa*². Quem sabe não foi por esse motivo – para escapar da dor, sair da situação de obediência isolada e entrar em um estado de *massa* – que aquela injunção a se pensar o presente tenha finalmente se tornado o tema de um colóquio sobre Spinoza? Spinoza, bom. Mas, e nós com isso?

Em um colóquio, nós colocamos esta questão uns aos outros. Nossas respostas talvez continuem individuais, mas uma parcela dessa individualidade é diluída na referência massiva

1 “*Praeterea certum est, unumquemque malle regere, quam regi.*” Spinoza, Benedictus de. *Tratado político*. VII, §5.

2 “A ordem dada à massa não deixa agulhões.” Conferir a “teoria do agulhão”, no capítulo *A ordem*, em Canetti, Elias. *Massa e poder*. Trad. Sérgio Tellaroli. São Paulo: Companhia das Letras, 2013, p. 311.

ao pensamento de Spinoza. Cada um de nós responde à ordem do presente de maneira singular, mas juntos, em massa, a respondemos a partir de Spinoza. Isso nos coloca em um certo estado de prazer de massa, e isso já é uma certa maneira de se refugiar, de fugir juntos da dor do comando³.

*

Debruçando-me, então, sobre essa questão – Spinoza e nós? –, eu gostaria de traçar o esquema da oposição entre dois paradigmas da filosofia. O paradigma das verdades eternas, da filosofia pura, da filosofia livre, digamos, da *filosofia pela filosofia*, tal como o coloca, por exemplo, Aristóteles. E o paradigma da *filosofia do presente* que, para Foucault, dita a ordem da modernidade do pensamento. Meu interesse é questionar o nosso alinhamento, enquanto spinozistas, diante dessas duas atitudes filosóficas: a *filosofia pela filosofia*, que se desgarra de sua própria situação e, na direção do eterno, volta as suas costas para o presente, transgredindo aquela ordem da modernidade, e a *filosofia do presente*, que, pelo contrário, obediente, tem seus olhos fixos no ponto de sua própria emergência.

Um outro item se anexa imediatamente ao esquema desses dois paradigmas opostos. Trata-se da clássica oposição entre idealismo e materialismo. O materialismo colocando-se do lado da *filosofia do presente*; o idealismo, do lado da *filosofia pela filosofia*. O termo idealismo qualifica um pensamento que pretende atingir e apreender a realidade do real por uma via exclusivamente especulativa, não empírica. No materialismo, o pensamento que pretende capturar a realidade do real

3 Seria preciso estabelecer, a partir de *Ética III*, a gênese desse estado de prazer em massa, dessa alegria que surge do simples fato de nos imaginarmos entre aqueles que consideramos nossos semelhantes. Uma alegria que tem a medida dessa semelhança imaginada.

é derivado e dependente do jogo dos elementos materiais constituintes do real, nos quais encontra seu fundamento⁴. O embate entre idealismo e materialismo também coloca em questão a precedência ou não da ideia em relação às condições materiais. A ideia pode transformar as condições materiais ou somente o contrário?

Com certeza, esse esquema é problemático e vago, pois nada impede, nos termos colocados, uma reflexão idealista do presente nem uma especulação materialista da realidade. Mas eu gostaria de me manter nessa vagueza moderada, pois ela é do campo usual da linguagem no uso da vida e nos permite dar saltos de sentido. Essa vagueza moderada da linguagem, apesar da sua imprecisão, nos indica algumas direções. A *filosofia pela filosofia*, na medida em que se despreza de sua situação presente, tende ao pensamento especulativo, ao puro jogo das ideias, ao idealismo. A *filosofia do presente*, por outro lado, na medida em que se flexiona para a sua própria situação existencial e a reflete, tende ao materialismo.

*

Começemos pelo paradigma da *filosofia livre*. Para Aristóteles, toda coisa começa e se dá desde e segundo um conjunto de causas, que se mantém vigente ao longo do vir a ser da coisa. No caso da filosofia e das sociedades filosóficas, esse conjunto de causas se manifesta, em primeiro lugar, como desejo de conhecer. “Todos os humanos – escreve Aristóteles – possuem, por natureza, o desejo de conhecer.”⁵ E a prova disso está no prazer que experimentamos com as nossas sensações. Fora de

4 Temos, por exemplo, em Sigmund Freud, uma contínua reflexão acerca da diferença entre “teoria especulativa” e “ciência edificada sobre a interpretação da empiria”. “Introdução ao narcisismo”. In: *Obras completas*. Vol. 12. São Paulo: Companhia das Letras, 2011, p. 19. Infelizmente, não dispomos aqui do espaço para entrar nessa discussão, mas parece-me que uma demarcação absoluta dessa diferença não seja possível.

5 Aristóteles. *Métaphysique*. Tome 1. Paris: J. Vrin, 2000. A, 980a21.

qualquer utilidade, as sensações nos dão prazer por si mesmas. Nossas sensações, então, se acumulam como memória e como experiência. E é a partir da experiência das coisas individuais, ao apreender o seu princípio universal, na passagem dos fatos existenciais às formas ou essências, no salto espantoso do *que-é-assim-como-é* para o *por-que-é-assim-como-é*, que os seres humanos se elevam até a arte e a ciência⁶.

Nesse movimento de descobertas espantosas, da sensação à ciência, os humanos não são guiados apenas pela utilidade. Por si só, o conhecer agrada ao humano. Aliás, tudo o que se desprende da utilidade é considerado, pelos humanos, superior àquilo que permanece preso a ela. Essa é a razão por que as artes de divertimento, desvinculadas de qualquer exigência imposta por carências materiais, são consideradas mais elevadas do que as artes meramente utilitárias.

As ciências surgem, pelos desdobramentos subsequentes do desejo de conhecer, naquelas sociedades mais avançadas em que as artes de divertimento já são predominantes, ciências que, no seu início, como a matemática, aparecem ainda ligadas a determinados grupos de objetos⁷. No seu acabamento, o desejo humano de conhecer encontra, finalmente, a ciência das ciências, a filosofia, como totalidade do saber, que, diferentemente das ciências objetais, não visa a um objeto específico, mas aos objetos em sua totalidade ou ao mais supremo dos objetos, e por isso é a ciência primeira⁸. Como ontologia ou teologia, apenas a filosofia, ciência suprema, é um fim em si mesma, a ela devendo se subordinar todas as outras ciências⁹. A filosofia é a única ciência livre, assim como só é livre o humano que é um fim para si mesmo¹⁰. Livre e

6 Nos termos de Aristóteles, passagem do *oti* ao *dioti*. Ibid. A, 1, 981a29.

7 A, 1, 981b24.

8 A, 2, 982a5-10.

9 “A ciência soberana e dominadora, à qual é justo que as outras ciências obedeçam sem réplicas, como servas.” B, 2, 996b10, p. 75.

10 A, 2, 982b25.

desengajada de tudo, a filosofia está voltada para si mesma. À medida que ela contempla o verdadeiro, ela tende a repetir o pensamento divino. É divinamente pensamento de pensamento. Desligada das situações existenciais, a filosofia é uma atividade que visa ao conhecimento do imóvel, das verdades eternas que estão para além da contingência do presente.

Esse seria o *paradigma aristotélico* da *filosofia pela filosofia*, que prega a autonomia das questões filosóficas em relação a qualquer situação histórica. A filosofia é livre, vale por si e não deve servir a mais nada. É o feliz conhecimento do absoluto eterno. A filosofia não se mede pela sua utilidade, é ela que estabelece todas as medidas. Elevada acima de todas as coisas e do seu tempo, a filosofia não serve ao presente, muito pelo contrário, é a atividade presente que asceticamente deve servir à filosofia.

O paradigma aristotélico remete, por isso, a um certo *idealismo*. As ideias ou os conceitos filosóficos se dão a partir de uma fricção prazerosa, de uma flexão do pensamento sobre o pensamento, que é o ambiente da verdade. A *filosofia pela filosofia* não se funda no presente existente nem é a sua descrição. Se, por acaso, a filosofia critica o presente, ela o faz desde um modelo separado e de normas ideais. Na coesão e na coerência dos seus conceitos, a filosofia dá a realidade do real, ou melhor, afastando-nos um passo de Aristóteles, na medida em que aceitamos a pluralidade das filosofias, uma filosofia dá uma realidade ao real.

*

Certas leituras dos textos de Spinoza nos conduzem à conclusão de um alinhamento do seu pensamento a esse fim ideal do desejo de conhecer: a *filosofia pela filosofia*. Refiro-me, notadamente, à acusação que Michel Foucault

dirigiu aos spinozistas, em suas lições no Collège de France de 1970-71. Foucault afirmou a “ingenuidade daqueles que acreditam poder escapar ao idealismo do discurso filosófico pelo recurso a Spinoza”¹¹.

Foucault nos chama a atenção para o fato de que o desejo de conhecer, em Aristóteles, rigorosamente não precede o conhecimento, mas é apenas um prolongamento, uma distensão do conhecimento no percurso que leva, pelo seu desdobramento próprio, do conhecimento sensorial até a contemplação filosófica. Pois, na base do desejo de conhecer encontra-se, justamente, o prazer nas sensações; sensações que, no entanto, já são uma espécie de conhecimento, porque dizem respeito à verdade. Ora, esse dizer respeito à verdade é de suma importância.

Ensina Foucault que “se há, universalmente, desejo de conhecer, e se o conhecimento pode dar nascimento, no interior de seu próprio movimento, a algo como o desejo, é porque tudo já ocorre no interior de uma ordem da verdade. A verdade é a garantia e o fundamento do desejo de conhecer”¹². É a verdade que garante, em seu ambiente, a imbricação do conhecimento com o desejo. O prazer que há nas sensações, que prova e suscita o desejo de conhecer, só é prazer na medida em que a sensação se liga à verdade. Não há prazer verdadeiro na sensação quando ela não é conhecimento¹³. De tal maneira que desejo-conhecimento-verdade são indissociáveis. Indissociáveis entre si, mas dissociáveis de qualquer utilidade, no caminho da suprema felicidade. E a filosofia é o conhecimento que não tem outra meta senão ele mesmo, na medida exata em que é o conhecimento mais desejável, porque mais verdadeiro.

11 Foucault, Michel. *Leçons sur la volonté de savoir*. Cours au Collège de France, 1970-1971. Paris: Seuil/Gallimard, 2011, p. 28.

12 Ibid., p. 24.

13 Ibid., p.10.

Mas, e isso nos toca mais de perto, segundo Foucault, é Spinoza quem, por meio de uma série de correções, leva ao limite a estrutura teórica aristotélica da imbricação desejo-conhecimento-verdade¹⁴. Foucault nos remete ao início da *Reforma do intelecto*: “[...] afinal, me decidi, resolutamente, a buscar se não haveria algo que fosse um bem verdadeiro, comunicável, que ocuparia exclusivamente o ânimo, uma vez rejeitado todo o restante; algo que, uma vez descoberto e adquirido, proporcionaria, até mesmo, a fruição de uma alegria contínua e suprema, eternamente.” Em Spinoza, o desejo de conhecer aristotélico aparece como desejo de felicidade eterna. Mas, de início, nada nos informa que ela será da ordem do conhecimento. É somente, no jogo decidido da busca da *beatitudo*, ou melhor, das condições que possibilitam a constituição da *beatitudo*, que Spinoza descobre a ideia verdadeira e a felicidade que lhe é própria. Dessa maneira, a verdade é explicitamente designada como o que dá fundamento tanto ao conhecimento quanto ao desejo de conhecer.

Em Spinoza, temos, em primeiro lugar, a adequação da felicidade com a ideia verdadeira; somente a partir disso desdobram-se o desejo de conhecer e o conhecimento. Antes de toda outra descoberta, está a de uma *ideia verdadeira* como dada em nós. Estamos, reconhecidamente, e antes de todo conhecimento, na verdade, com a verdade¹⁵. Spinoza põe “às claras e na ordem correta”¹⁶, diz Foucault, o que foi preciso desencobrir no texto de Aristóteles (em Aristóteles, lembremos, o desejo de conhecer aparece primeiro, mas ele se funda nos pequenos prazeres das sensações mais inúteis,

14 Ibid., p. 25.

15 “*Habemus enim ideam veram.*” Spinoza, Benedictus de. *Traité de la réforme de l’entendement*. In: *Oeuvres I*. Paris: PUF, 2009. §33, p. 82. Para Guérout, a ideia verdadeira dada é a ideia da substância. A ideia verdadeira, ao mesmo tempo critério exemplar e fundamento de toda verdade, é dada em nós e por nós se afirma. Conferir: Guérout, Martial. *Spinoza II: L’âme*. Paris: Aubier-Montaigne, 1974, p. 53.

16 Foucault, op. cit., p. 25.

prazeres nos quais é preciso reconhecer, porém, em potência, a felicidade da contemplação).

O elemento idealista da *ideia verdadeira* se encontra nisso que, para Spinoza, ela é norma de si mesma¹⁷ e que a ideia adequada¹⁸, apenas pelas suas propriedades intrínsecas, sem qualquer consideração extrínseca, é a sua condição suficiente. A ideia verdadeira estabelece, em si e adequadamente, o regime do verdadeiro e do falso. Ora, não deveríamos rotular de idealista uma filosofia em que a ordem e a conexão das ideias equivale, necessariamente, à ordem e à conexão das coisas materiais?

*

Passemos agora àquele outro paradigma da filosofia, que o mesmo Foucault chama, indiferentemente, de ontologia do presente, filosofia do acontecimento, *filosofia do presente*. Embora as referências de Foucault à *filosofia do presente* sejam muitas, nos ateremos à primeira lição do seu curso de 1982-83, no Collège de France¹⁹.

Segundo Foucault, há uma característica que marca essencialmente a filosofia moderna, desde o artigo de Kant sobre o esclarecimento²⁰. A resposta de Kant à questão – o que é o esclarecimento? – é uma resposta à questão do presente, e vinca, na filosofia, uma guinada do pensamento. A referência ao presente existe, certamente, também nos pensadores clássicos, mas, para Foucault, apenas como um ponto a partir do qual se encontra “o motivo de uma decisão

17 Ética: e2p43s.

18 e2def4.

19 Foucault, Michel. *Le gouvernement de soi et des autres*. Cours au Collège de France, 1982-1983. Paris: Seuil/Gallimard, 2008, p. 3-39.

20 Kant, Immanuel. *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* In: *Berlinische Monatsschrift*: Dezembro, 1784, p. 481-494.

filosófica”²¹. Podemos imaginar que nessa referência Foucault incluía Spinoza e o preâmbulo da *Reforma do intelecto*.

Classicamente, o presente instiga a reflexão filosófica, a qual, porém, deve visar a todos os tempos e não à singularidade do *seu* tempo. Na visada a todos os tempos, a filosofia não faz, como no artigo kantiano, uma reflexão sobre o que é o *seu* tempo enquanto acontecimento, mas sobre algo para além do tempo. Pensar o *seu* próprio tempo, na sua singularidade, quer dizer desatrelar o pensamento tanto das questões míticas acerca da origem como das questões teleológicas do acabamento da história. A questão filosófica volta-se para o seu próprio tempo histórico de emergência, e assim reflete a si própria como acontecimento. Ao responder publicamente à questão premente sobre o esclarecimento, Kant indica a inclinação obrigatória da filosofia moderna. Ela deve se dobrar sobre o presente e nele se desdobrar.

Manter os olhos do intelecto fixos no presente – esta é a palavra de ordem do pensamento moderno. Com isso, a filosofia como metafísica tem o seu fim anunciado, mas o filósofo permanece com a tarefa de identificar no presente o que releva ao pensamento, o que merece ser pensado. Trata-se de “um desaparecimento das filosofias e não de um desaparecimento do filósofo”²². Qual é o valor filosófico da atualidade? O que na atualidade deve ser pensado filosoficamente? A questão acerca do presente se torna, pela primeira vez, com Kant, o próprio acontecimento filosófico. E o filósofo se inclui nesse acontecimento, é arrastado para dentro dele e de sua questão. O que é esse presente de que faz parte o filósofo que o pensa? Afinal, e mais marcadamente, o que é esse “nós” a que pertence, de maneira singular, o filósofo que se questiona? É a questão do “nós” que, para Foucault,

21 Foucault, op. cit., p. 13.

22 Foucault, Michel. Qui êtes-vous, professeur Foucault? In: *Dits et écrits*. Vol. I. 1954-1975. Paris: Gallimard, 2001, p. 648.

intensifica o paradigma da *filosofia do presente*. É o “nós” que se torna o objeto próprio de uma reflexão filosófica.

*

“Spinoza e nós?” possui, assim, toda a propriedade de uma questão filosófica moderna. Mas o que nos obriga à modernidade? Não pertencemos a uma civilização avançada, a uma civilização final, moribunda e fatal, que já não pode ser pensada e que, portanto, só pode se dar o luxo da *filosofia pela filosofia*? O que nos impede de pensar e discutir Spinoza por Spinoza, pelo simples amor a Spinoza, na experiência de um prazer separado do presente? O pensamento livre, afinal, não é aquele que não se prende a nada? A injunção a se pensar o presente, que a modernidade nos impinge, ela nos diz respeito incontornavelmente? Temos de obedecer-lhe como a um dever moral? Não devemos nos livrar dela para pensar livremente e além do presente?

Ou, muito pelo contrário, a liberdade do pensamento não estaria justamente nessa necessidade de se pensar o “nós” e a multidão presente que nós constituímos? E, ao pensarmos Spinoza, não se trata de *nos* pensar com Spinoza? Pensar com Spinoza, em nosso tempo? O próprio Foucault não se valeu da espiritualidade antiga, dos estoicos, do cínicos, para pensar a relevância da ética no *seu* tempo?

Se nos referimos ao engenho de Spinoza sem problematizar a nossa relação com ele, podemos dizer que o seu sistema de pensamento se enquadra no paradigma da *filosofia pela filosofia*? Afinal, no seu pensamento, não é o esforço ético-político que exerce, nitidamente, a dominância?²³

É certo, tampouco podemos negar o seu aspecto metafísico

23 Notem-se os limites dentro dos quais Spinoza insere seu desejo de conhecer: *Tratado acerca da emendação do intelecto*, §3; *Ética III*, prefácio. E seus motivos para escrever o *Tratado teológico-político* na carta XXX a Oldenburg.

e como o seu olhar para o presente o conduz às verdades eternas²⁴. Contudo, não se pode conceber a eternidade, em Spinoza, como separada do instante presente. É a apropriação do eterno que nos permite viver, no presente, livres, sem ilusões, e compreender o tempo, o passado e o futuro, a partir da vida da imaginação. A duração, jogo da imaginação, não se opõe à eternidade. Enquanto duramos, a eternidade é como o *núcleo da duração*, que é a própria eternidade, mas imaginada. Da mesma maneira que o sábio, o “ignorante” tem em sua mente a ideia de Deus²⁵. A liberdade não é uma coisa pura. Podemos ser em parte livres (em certas ações), enquanto somos, simultaneamente, servos (em outras ações e paixões). Assim, mesmo enquanto imaginamos e duramos, podemos ser parcialmente livres e felizes (de uma felicidade ativa ou passiva, se buscamos os bons encontros, se aprendemos a arte dos bons encontros). A felicidade é a arte dos bons encontros. Mesmo quando se trata de felicidade passiva, sempre há aí uma atividade, pois é uma arte, uma inteligência que nos guia para os bons encontros. Essa atividade é a liberdade. A liberdade é uma atividade para a felicidade. E isso não exclui a imaginação presente de modo algum. Com a ressalva de que o humano livre não está entregue ao que imagina. Em meio ao eterno, como disse Epicuro, e isso se aplica a Spinoza, vivemos “como um Deus entre os humanos, pois em nada se assemelha a um vivente mortal o humano vivente em meio aos bens imortais”²⁶. As ideias verdadeiras se inscrevem no uso presente da vida e na afirmação da existência.

24 “Para mim, esses tormentos [do presente] não me incitam nem ao riso nem às lágrimas; antes, despertam em mim o desejo de filosofar e de melhor observar a natureza humana. [...] Agora, eu deixo cada um viver segundo a sua complexão, e eu consinto que, aqueles que o querem, morram por aquilo que consideram ser seu bem, desde que me seja permitido viver para a verdade.” Spinoza, Benedictus de. *Lettres*. Trad. Ch. Appuhn. In: *Oeuvres IV*. Traité politique, Lettres. Paris: GF Flammarion, 1966. *Carta XXX*, p. 232.

25 e2p47, escólio.

26 Conferir: La ertios, Diógenes. *Vie et doctrines des philosophes illustres*. Paris: Le Livre de Poche, 1999 [250]. Livro X,  135, p. 1314.

Spinoza – e nós com isso? Nós nos reunimos aqui, em massa, a fim de conjecturar, singularmente, algumas respostas a essa questão tão moderna. Pensar o presente, a partir de Spinoza. Dessa maneira, tornamos contemporâneo o pensamento de Spinoza. E Spinoza nos auxilia, anacronicamente, a nos tornarmos contemporâneos de nós mesmos. Quanto a mim, neste momento, o que me interessa é pensar com Spinoza o “nós” que somos. Pensarmo-nos como algo que oscila entre massa e multidão.

Fernando Bonadia de Oliveira / USP

Spinoza e Simon de Vries

Spinoza enalteceu a amizade. Em certo ponto da *Ética*, ele escreveu: “Aos homens é primordialmente útil estabelecer relações e estreitar aqueles vínculos pelos quais, de maneira mais apta, fazem-se todos eles um só e, absolutamente, fazer tudo aquilo que serve para firmar as amizades.”¹ Spinoza vivenciou amizades. Entre as coisas que estavam fora do seu poder, nada ele valorizava mais que tornar-se amigo de amantes sinceros da verdade². Entre os amigos que fez ao longo de pouco mais de quatro décadas de vida, esteve Simon Joosten de Vries.

1. Spinoza e Simon de Vries no ano de 1663

Os estudiosos conhecem bem o percurso de vida de Spinoza até os primeiros meses de 1663, quando foi iniciada a correspondência com De Vries: a educação hebraica na infância, a convivência com o mundo comercial do pai, a formação humanista aprofundada depois do distanciamento da comunidade judaica, a mudança de Amsterdã para Rijnsburg e, finalmente, a redação das primeiras obras: *Breve tratado*, *Tratado da emenda do intelecto* e as primeiras páginas da *Ética*³.

1 *Ética* IV, apêndice, capítulo 12 (GII, 269). Como nesta, em todas as citações de Spinoza, a referência é dada conforme o volume e a página da edição Carl Gebhardt.

2 Cf. carta 19; GIV, 86-87.

3 Dois meses depois de ter concluído seu intercâmbio epistolar com De Vries, o filósofo havia terminado sua mudança de Rijnsburg para Voorburg. Quando seus últimos móveis chegaram à nova habitação, ele seguiu para Amsterdã, onde “alguns amigos” lhe pediram para fazer uma cópia de “certo tratado” que ele havia ditado a um jovem conter “em resumo, a segunda parte dos *Princípios* de Descartes, demonstrada segundo o método geométrico, e os principais temas tratados na metafísica”. A esse tratado, finalizado segundo o próprio autor em quinze dias, foi acrescentado um prefácio (escrito pelo amigo Meyer) e um apêndice, os *Pensamentos metafísicos* (cf. carta 13; GIV, 63).

Simon de Vries (1633?-1667), rico comerciante de Amsterdã, participou não só da história do pensamento de Spinoza, mas também da vida íntima do filósofo como amigo pessoal e familiar. Ambos foram vizinhos⁴. Quando irrompeu a peste, que chegou a matar mais de 24 mil pessoas na cidade⁵, o filósofo ficou hospedado em uma casa da família de Simon em Schiedam⁶.

A circunstância biográfica em que ele e Spinoza aparecem de forma ainda mais amistosa é habitualmente lembrada pelos intérpretes quando se trata de comprovar o desapego do filósofo ao dinheiro, típico de uma ética spinoziana⁷. Conta Colerus – e Lucas apenas menciona o caso sem citar nomes – que De Vries desejou dar ao amigo uma soma de dois mil florins por mês, para que ele pudesse levar uma vida tranquila e mais dedicada à filosofia; a oferta foi, em conformidade com as fontes, terminantemente negada. Depois, por não ser casado nem ter filhos, quis fazer de Spinoza o herdeiro de suas posses⁸. Essa nova oferta foi também negada. Spinoza recomendou, com juízo, fazer herdeiro o irmão de De Vries, como estaria de acordo com a lei. Reconhecendo os argumentos, o comerciante garantiu seguir a legalidade, desde que ele aceitasse desse herdeiro uma pensão de 500 florins. Spinoza, em nova prova de

4 Colerus, J. Biografia de Spinoza. In: Domínguez, A. (comp.) *Biografías de Spinoza*. Trad.: Atilano Domínguez. Madrid: Alianza, 1995; cap. 9, §27, p. 144.

5 Cf. nota n. 131 da tradução de Atilano Domínguez (carta 19) e Meinsma, K. *Spinoza et son cercle*. Trad.: S. Roosenburg. Paris: Vrin, 1983, pp. 284-285.

6 As cartas 19, 21 e 23 (enviadas a Blyenbergh) parecem confirmar a hospedagem de Spinoza na casa dos De Vries em Schiedam durante o inverno de 1664-1665. O filósofo afirma ter recebido uma carta no dia 26 de dezembro de 1664 “estando em Schiedam” (carta 19). Ao fim de outra carta, o filósofo marca: “Schiedam, 28 de janeiro de 1665” (carta 21). Finalmente, em missiva escrita de Voorburg em 13 de março de 1665, Spinoza informa que a carta de Blyenbergh, de 19 de fevereiro, foi-lhe repassada a partir de Schiedam (carta 23).

7 Cf. *Ética IV*, apêndice, cap. 28 (GII, 274).

8 As posses de Simon, segundo o Registro de Sucessão Colateral mantido em Amsterdã, eram as seguintes: 1) a terça parte de uma casa chamada De Vries em Koningsgracht (Singel); 2) a décima segunda parte de uma casa em Nieuwe Zijds Voorburgwal; 3) a sexta parte de três pedaços de um pasto de 1 ½ *morgen*, ao sul do polder Hogeiban; 4) a sexta parte de três casas chamadas *De Vries* em Lange Bogart; 5) três pedaços de pasto pertencentes a elas no campo de Out Matenes (Diaz, A. *Spinoza and Simon Joosten de Vries*. Transl.: Sytha Bijvoet-Hart. Delft: Eburon, 1989, pp. 6-7).

desapego, recusou a proposta, e não aceitou mais de 300 florins⁹.

Três propostas, três negativas, um conselho seguro, uma condição e um aceite. Para além de suas vidas, a amizade indiretamente permaneceu. Colerus afirma que o irmão de De Vries teve o cuidado de enviar por carta, através do livreiro de Amsterdã, Jan Rieuwertsz, o dinheiro para as despesas com o enterro de Spinoza e as contas deixadas por ele, tendo em vista “mostrar seu bom coração e demonstrar que o morto havia sido um bom amigo seu”¹⁰.

Apesar de ser uma bela fotografia do caráter de Spinoza, o caso carece de comprovação historiográfica. A. Diaz, por meio de uma atenta pesquisa documental, veio a colocar em cheque a existência de um irmão de De Vries habitante de Schiedam. O pesquisador prova documentalmente que não seria possível que, à altura do ano de 1677, existisse algum irmão de Simon ainda vivo, e fundamenta solidamente a hipótese de que poderia se tratar, na verdade, de um primo¹¹.

A funda intimidade que ambos manifestam nas correspondências que nos restaram (as atuais cartas 8, 9 e 10) é a de dois jovens de 28 anos que se encontram pessoalmente¹², repassam cartas¹³, intercambiam trechos de obras¹⁴ e se

9 Cf. Colerus, J. Biografias de Spinoza, op. cit., cap. 9, §27, p. 114.

10 Id., cap. 9, §67, p. 138.

11 A história do pagamento ao hospedeiro Van der Spick, embora possa carecer de comprovação documental, não pode ser, contudo, ignorada. Há suspeitas de que Colerus fosse familiar às conexões entre os De Vries de Amsterdã com Schiedam. É bem provável que o primo de Simon tenha sido confundido com um irmão, pois Jacob Frans (tio paterno de Simon) casou-se com Annetie de Wolff e com ela teve seis filhos. Joost Frans (pai do amigo do filósofo) casou-se com Maritje de Wolff, irmã de Annetie, que, além de Simon (o caçula que morreu solteiro), teve outros três filhos. Não é difícil supor que primos e irmãos se confundissem no seio de uma família tão homogênea (cf. Diaz, op. cit., p. 8).

12 Como se lê em certa passagem da carta de Simon a Spinoza, certo dia ambos estiveram em Haia, conversando sobre metafísica (carta 8; GIV, p. 40).

13 Testemunho de Spinoza: “O amigo De Vries havia prometido te levar pessoalmente essa carta, mas como você não sabe quando voltará a visitá-lo, eu a envio por outro...” (carta 15; GIV, p. 73).

14 Sabemos, graças à carta de Spinoza a Meyer, datada de 6 de agosto de 1663 (carta 15), que o prefácio dos *Princípios da filosofia cartesiana* foi trocado entre eles por intermédio de Simon de Vries.

auxiliam mutuamente¹⁵. O período da correspondência abrange desde o dia 24 de fevereiro de 1663 (data da primeira carta) até meados do mês de março. O conteúdo dessas três cartas se distribui em quatro temas: 1) as notícias do *collegium* de Amsterdã; 2) a teoria da definição (para compreender as primeiras linhas da *Ética*, então em debate); 3) a distinção e a identidade substância/atributo; 4) o papel da experiência, bem como o estatuto das verdades eternas em filosofia. Aqui, no entanto, será explorado apenas o primeiro ponto¹⁶.

2. Collegium e educação¹⁷

O tratamento mutuamente cortês dispensado nas saudações das duas primeiras cartas explicita, além de muita familiaridade, um recíproco desejo de reencontro¹⁸. Escreve De Vries a Spinoza:

Ilustríssimo senhor [...] integérrimo amigo,
Faz tempo que desejo te visitar pessoalmente, mas o tempo e o longo inverno não me permitiram. Às vezes me queixo de minha sorte que interpõe entre nós um espaço que nos mantém separados. [...] Contudo, ainda que nossos corpos estejam tão separados, você tem estado muitíssimas vezes presente em meu espírito, especialmente quando me dedico

15 Spinoza se esforçava por desenvolver a filosofia para o aprendizado dos amigos e, em troca, recebia apoio para a publicação de sua obra. Simon de Vries foi dos que auxiliaram o amigo com o custeio da publicação dos *Princípios da filosofia cartesiana*.

16 As demais matérias da correspondência com De Vries, juntamente com o tópico ora comentado, foram objeto de um seminário que apresentamos ao Grupo de Estudos Espinosanos (USP/Brasil), em março de 2014.

17 Para a análise, consultamos os originais da *Correspondência (OP e NS)*, bem como as traduções de Atilano Domínguez (em espanhol) e Marilena Chaui (em português). Empregamos *collegium* (como no original) de preferência a “colégio” (tradução literal), para evitar que se pense o *collegium* nos moldes da escola contemporânea, de cunho marcadamente formal e disciplinar.

18 O encontro pessoal dos dois não era realmente tão fácil de se dar. Os escritos de Spinoza, contendo a primeira versão da primeira parte da *Ética*, assunto das cartas 8 e 9, não puderam ser entregues pessoalmente por De Vries, que foi obrigado a usar a mediação de Balling (carta 8, GIV, p. 41).

aos seus escritos e os toco com minhas mãos. (GIV, p. 38-39)

Spinoza responde com um gentil agradecimento (*maximas gratias*) e, depois, com uma generosa retribuição ao afetuoso parceiro:

Doutíssimo jovem [...], estimado amigo,
Sua longa ausência não tem sido para mim menos incômoda do que para você; porém, ao menos, agrada-me que minhas modestas elucubrações resultem úteis a você e aos nossos amigos [membros do *collegium*]. Pois assim, ainda que estejam ausentes, falo com vocês a partir de minha ausência. (GIV, p. 42)

Esse “falar a partir da ausência” se dirige a um grupo de amigos. Costuma-se dizer que houve vários círculos de amigos de Spinoza: o primeiro de Amsterdã e Rijnsburg, o segundo de Voorburg e Haia, e o terceiro formado depois da morte de Spinoza. Simon de Vries é recorrentemente colocado como parte do primeiro grupo, como amigo íntimo, junto com Koerbagh, Boreel e Balling¹⁹, ou mesmo com Jelles, Hudde, Bouwmeester, Rieuwertsz e Meyer. Nesse agrupamento heterogêneo, constituído por místicos, filhos de comerciantes, hobbesianos, racionalistas cartesianos, médicos e advogados, cada um procurava no pensamento de Spinoza uma luz para viver suas próprias opções políticas, filosóficas e religiosas²⁰.

É precisamente nesse contexto que se forma, talvez por iniciativa do próprio Simon de Vries e de alguns outros amigos, o *collegium*, um coletivo que se reunia para estudar os escritos de Spinoza, que, àquela altura, coincidiam com a primeira versão da *Ética*. Situado em Amsterdã, quando Spinoza já

19 Chauí, M. Sobre a correspondência de Spinoza com Tschirnhaus. *Discurso*. São Paulo, n. 31, 2000, p. 49.

20 Chauí, M. *A nervura do real* (volume 1). São Paulo: Companhia das Letras, 1999, p. 14; nota 71.

havia se mudado para Rijnsburg (ou mesmo antes disso²¹), o grupo comunica ao filósofo, na voz de De Vries, quais eram os procedimentos de estudo:

No que diz respeito ao colégio, ele está organizado da seguinte forma: um de nós (por turno) lê uma passagem, a explica segundo seu critério e, além disso, demonstra todas as proposições conforme a ordem que você deu. E, se acontece que a resposta que um dá não satisfaça a outro, pensamos que vale tomar nota disso e escrever-lhe, para que nos esclareça, se é possível, a fim de que, com sua ajuda, possamos defender a verdade contra os supersticiosamente religiosos e cristãos e manter-nos firmes frente aos ataques de todo mundo. (GIV, 39)

As primeiras linhas citadas são puramente descritivas e explicitam o modo de proceder dos amigos do *collegium*. Em relação a esse método de estudo, Spinoza expressa pleno acordo em sua resposta (carta 9). Além disso, merece ser destacada a finalidade para a qual o grupo havia sido formado: defender a verdade contra (e resistir aos ataques dos) *superstitiose religiosos e christianos*.

Conforme defendemos em outro trabalho²², o *collegium* cumpria uma agenda educativa bastante singular; evidentemente, não se tratava de uma educação tomada em sentido de instrução universitária, mesmo dentro daquilo que era entendido como sendo educação superior na Holanda do século XVII, isto é, a instrução acadêmica nos moldes do ensino que Leiden então promovia.

Isso, no entanto, não quer dizer que Spinoza se negava a toda e qualquer atividade educativa: essa atividade entre os

21 Spinoza se estabelece em Rijnsburg no primeiro semestre de 1663. Segundo a maior parte dos biógrafos, ele pode ter iniciado contato com os componentes do *collegium* desde os tempos da excomunhão (1657).

22 Cf. Oliveira, F. *O lugar da educação na filosofia de Espinosa*. Dissertação de mestrado. Campinas-SP: Faculdade de Educação, Universidade Estadual de Campinas, 2008a.

membros do *collegium*, bem como a atuação como professor particular de um jovem chamado Caseário²³, a quem ensinou os *princípios* de Descartes geometricamente demonstrados²⁴, são evidências de uma prática pedagógica importante, ainda que não concretizada em regime formal²⁵.

Esse mesmo Caseário é mencionado na carta de Simon de Vries a Spinoza. Ao lamentar a distância que os separava, o comerciante escreveu: “Feliz, realmente feliz é Caseário, teu companheiro, que vive sob o mesmo teto e que nos passeios e às refeições pode conversar contigo sobre as coisas mais importantes” (carta 8; GIV, p. 39). A resposta de Spinoza foi a seguinte:

Não deves invejar Caseário: ninguém me é mais desagradável do que ele e não há pessoa de quem desconfie mais do que dele. Por isso quero que saibas, bem como nossos amigos, que nenhuma das minhas opiniões deve ser-lhe comunicada antes que alcance certa maturidade. É ainda muito criança e pouco constante, mais interessado pela novidade do que pela verdade. Mas espero que se emendará desses defeitos com o passar dos anos, direi mais: pelo que posso julgar de seu espírito, estou certo de que isso acontecerá. Por isso sua índole leva-me a amá-lo. (Carta 9; GIV, p. 42)

Resposta, no mínimo, curiosa: em primeiro lugar, a

23 Caseário nasceu em 1942, provavelmente em Amsterdã, e era dez anos mais novo que Spinoza; quando o conheceu e passou a viver com ele, tinha portanto vinte anos ou um pouco mais. Seus pais, que morreram jovens, ou mesmo seus tutores, o obrigaram a concluir os estudos elementares, de tal forma que no dia 21 de maio de 1661 ele estava matriculado na universidade de Leiden, para cursar teologia. Tornou-se célebre por uma obra sobre botânica, intitulada *Hortus malabaricus*, em treze volumes, dos quais participou ativamente. Chegou a ser homenageado pelos botânicos, tendo seu nome dado a uma planta, *Casearia* (cf. Meisma, op. cit., pp. 172-176).

24 Sobre esse ponto, William Rabenort insistiu muito também (cf. Rabenort, W. *Spinoza as educator*. New York: Columbia University, 1911).

25 A própria correspondência de Spinoza expressa um sentido pedagógico. Em uma das cartas a Blyenbergh, após longo debate sem consenso, o filósofo escreve: “Não creio, portanto, que nossa troca epistolar possa servir para nos erudirmos mutuamente (*invicem erudire*)” (carta 21; GIV, p. 126).

demonstração de desconfiança, um pedido de sigilo aos amigos, críticas de caráter, denúncia de inconstância e imaturidade de alguém que prefere a novidade à verdade; em segundo lugar, a esperança – e esperança certa – de emenda do aluno que, no fim das contas, conduz o professor a amá-lo.

Como mentor espiritual do círculo de Amsterdã ou como preceptor de Caseário, Spinoza aparece aqui como formador²⁶. O próprio trabalho do *collegium*, atravessado pelas cartas, mostra que a composição da *Ética* também foi perpassada pela atividade epistolar sob forma de ensinamento²⁷. A partir das dificuldades de leitura apontadas pelos amigos – e explicitadas na correspondência –, Spinoza alterou a redação de certas passagens do livro, adicionou advertências, mudou a ordem dos itens do texto, manteve, enfim, a obra em aberto.

Conforme dissemos antes, a primeira questão propriamente filosófica abordada na correspondência entre Spinoza e De Vries foi a teoria da definição, entendida como “arte da invenção”, fator de suma importância para a filosofia. Ao ensinar aos amigos a doutrina da definição, Spinoza não transmite apenas um conhecimento específico, mas também os meios e o modo de alcançá-lo ou descobri-lo. Spinoza discute com De Vries e todo o *collegium* os gêneros de definição, os princípios da filosofia. E, de fato, para a prosperidade de uma amizade, faz bem o acordo de princípios.

26 Esse perfil de formador ou educador é ainda acentuado pelas evidências do final da carta de Simon de Vries, quando o comerciante relata a Spinoza que começou a acompanhar o curso de anatomia e que, ao concluí-lo, seguirá para o curso de química e depois para o de medicina, seguindo seus conselhos. Spinoza poderia ser estimado aqui como um legítimo “pedagogo”, concebido o termo em sentido mais original, como o orientador de estudos que guia o aprendiz na vereda do conhecimento (carta 8; GIV, p. 41). De acordo com os estudos apresentados por F. Buyse, Spinoza dava aulas sobre a nova ciência para vários estudantes. Esses novos dados sobre a atividade docente de Spinoza mostram também que seu papel como formador na Holanda era maior do que se pensava. Cf. Buyse, F. Spinoza, Boyle, Galileo: was Spinoza a strict mechanical philosopher? *Intellectual History Review*, n. 22, mar. 2013, pp. 45-46.

27 Cf. Ferreira, M. Spinoza como professor. In: *Spinoza – octavo colóquio*. Córdoba: Brujas, 2012, pp. 16-20.

Na carta 21 da *Correspondência*, escrita a Blyenberg, Spinoza declara:

Ao ler sua primeira carta, acreditei que nossas opiniões estavam de acordo. A segunda, que me chegou às mãos no dia 21 de janeiro, porém, fez-me compreender que estamos bem longe disso, pois vejo que discordamos não somente quanto às consequências mais afastadas dos primeiros princípios, mas quanto a estes próprios princípios. (GIV, p. 126)

O intercâmbio epistolar aqui brevemente delineado parece estar longe do encaminhamento que teve a conversa com Blyenberg: ao discutir a natureza e os gêneros de definição, Simon de Vries e Spinoza se colocam a debater e a acordar precisamente os princípios comuns do pensamento. Como teria dito Demócrito, em fragmento colhido da obra de Estobeu, o “acordo no pensar engendra amizade”²⁸. Ou, então, como cantou Terêncio, “entre os amigos todas as coisas são comuns”²⁹.

Simon e Bento foram amigos que conversaram sobre a trilha para a invenção da filosofia e, justamente por isso, comunicaram-se de dentro da fabricação da *Ética*.

28 Demócrito. Fragmento 186, na tradução de Anna de A. Prado, retirado de Marx, K. *Diferença entre as filosofias da natureza em Demócrito e Epicuro*. Trad. Edson Bini e Armandina Venâncio. São Paulo: Global, 1983, p. 111.

29 Spinoza, em sua saudação inicial à primeira resposta a Oldenburg (carta 2; GIV, 7), retoma essa sentença de Terêncio. Ao sentido original, “*amicorum omnia sunt communia*”, Spinoza acresce: “*praecipuè spiritualia*”.

Pascal Severac / Université de Paris-Est Créteil

Meditação sobre a morte (e a infância)¹

O título que dei a esta fala é evidentemente provocativo: todo spinozista competente sabe que “não há nada em que o homem livre pense menos que na morte, e [que] sua sabedoria não é uma meditação da morte, mas da vida”². Um spinozista, portanto, ora medita acerca da vida, tendo então chances de ser um spinozista livre, que manifesta sabedoria; ora medita, como eu, acerca da morte e, nesse caso, corre o risco de ser um “mau spinozista”, que, por ser escravo de sua imaginação e de suas paixões, fica muito afastado da sabedoria.

Posto isso, antes de ser condenado, gostaria de pleitear alguns argumentos à guisa de defesa.

Em primeiro lugar, friso que Spinoza não diz que a morte não é objeto de pensamento algum por parte do homem livre, e sim que a morte é o último ou o menor dos objetos de seu pensamento (ele recorre a essa fórmula um tanto estranha: não pensar em nada menos que na morte [*de nulla re minus quam de morte*], o que significa que se pode permanecer livre, mesmo pensando nela... um pouco). Portanto, ainda desfruto de uma chance, decerto mínima, contudo real, de não ser um spinozista totalmente alienado... Para se certificar disso, bastaria conferir que eu não pense em nada menos que na morte.

Em segundo lugar, gostaria de especificar essa minha empreitada: trata-se de uma meditação sobre a morte... e a infância. Com efeito, almejo menos pensar a morte como tal do que pensá-la na perspectiva daquilo que se poderia chamar de “uma filosofia da infância”. Por que tamanha associação da morte e da infância? Antes de tudo porque tal associação é desenvolvida pelo próprio Spinoza, no famoso escólio do poeta

1 Tradução: Baptiste Grasset (UniRio).

2 *Ética*, parte IV, proposição 67 (daqui por diante: E, IV, 67).

amnésico (voltaremos a falar nele). Em seguida, porquanto um grande livro sobre a infância em Spinoza, da autoria de François Zourabichvili, estuda íntima e extensamente, assim como Spinoza, a ligação entre a infância e a morte³. Quero reabrir o dossiê sobre “a infância e a morte” iniciado por François Zourabichvili com o intuito de lhe acrescentar elementos novos e divergentes. Enfim, deve ser lembrado que essa ligação entre infância e morte não é nova, nem no âmbito da história da arte, conforme mostrou F. Zourabichvili, por exemplo, a partir de sua análise do quadro de Gabriel Metsu, *L’Enfant malade* (“A criança doente”)⁴, nem no âmbito da história da filosofia: penso nomeadamente em Santo Agostinho, que, numa página das *Confissões*, retrata a infância (e sua morte) em termos próximos aos de Spinoza⁵.

Citemos o escólio em que Spinoza estabelece tal ligação entre morte e infância:

Aqui, deve-se observar, entretanto, que compreendo que a morte do corpo sobrevém quando suas partes se dispõem de uma maneira tal que adquirem, entre si, outra proporção entre movimento e repouso. Pois não ousa negar que o corpo humano, ainda que mantenha a circulação sanguínea e outras coisas, em função das quais se julga que ele ainda vive, pode, não obstante, ter sua natureza transformada em outra inteiramente diferente da sua. Com efeito, nenhuma razão me obriga a afirmar que o corpo não morre a não ser quando se transforma em cadáver. Em verdade, a própria experiência parece sugerir o contrário. Pois ocorre que um

3 Zourabichvili, François. *Le conservatisme paradoxal de Spinoza. Enfance et royauté*. Paris: PUF, 2002. Sobre a morte, ver também: Spinoza. *Une physique de la pensée*, Paris: PUF, 2002, capítulos VI, VII e, sobretudo, o epílogo. Ver, também: Jacquet, Chantal. Le mal de mort chez Spinoza (et pourquoi il n’y faut point songer), em *Fortitude et servitude. Lectures de l’Éthique* IV, Paris: Kimé, 1993, pp. 147-162 (retomado sob o título “La peur de la mort”, em *Les expressions de la puissance d’agir*, Paris: Publications de la Sorbonne, 2005, pp. 275-291).

4 Ver, notadamente, *Le conservatisme paradoxal*, pp. 132-133.

5 *Confissões*, livro I, fim do capítulo 7.

homem passa, às vezes, por transformações tais que não seria fácil dizer que ele é o mesmo. Tal como ouvi contarem de um poeta espanhol, que fora atingido por uma doença e que, embora dela tenha se curado, esqueceu-se, no entanto, de tal forma de sua vida passada que acreditava que não eram suas as comédias e tragédias que havia escrito; e, certamente, se tivesse também esquecido sua língua materna, se poderia julgá-lo uma criança adulta. E se isso parece incrível, o que diremos da transformação de crianças em adultos? Um homem de idade avançada acredita que a natureza das crianças é tão diferente da sua que não poderia ser convencido de que foi uma vez criança, se não chegasse a essa conclusão pelos outros. Para não dar, entretanto, aos supersticiosos pretexto para que levantem novas questões, prefiro parar por aqui.

Seria interessante analisarmos atentamente esse famoso escólio por extenso: por exemplo, caberia ressaltarmos o “eu” que o texto utiliza, “eu” eminentemente pessoal, até porque, para fins de argumentação, Spinoza insere uma lembrança peculiar (referente à amnésia de algum misterioso poeta espanhol); também valeria destacarmos o tom do escólio, que se alicerça sobre as modalidades da hipótese, da verossimilhança: “não ousou negar”, “nenhuma razão me obriga a afirmar”, “a própria experiência parece sugerir o contrário”: não é um tom de demonstração segura, e sim de pensamento aventureiro, que alcança os limites do pensável; e que, afinal, prefere calar-se para não alimentar a superstição – sem dúvida porque os supersticiosos prezam as hesitações da razão, da certeza racional, e também porque eles amam particularmente esse assunto (a morte), a respeito do qual os temores costumam não ser poucos.

Aqui destacarei um elemento: a ideia segundo a qual *a morte não se identifica com o tornar-se cadáver*. O spinozismo abre espaço para pensarmos em outras formas

de morte – e isso não apenas significa que toda morte não é necessariamente morte do organismo como também mostra que o próprio Spinoza dedica tempo à meditação sobre a morte, pelo menos uma vez na *Ética*, a saber, nesse escólio; por conseguinte, nós também estamos outorgados a fazê-lo, sem por isso virarmos spinozistas incoerentes. Ora, para ilustrar tal ideia de morte não orgânica, Spinoza recorre ao exemplo da relação entre a criança e o adulto – como se a passagem da *infantia* à *provecta aetas*, da primeira infância à idade adulta, da tenra idade à idade avançada, fosse uma forma de morte, decerto uma morte não cadavérica, contudo uma morte mesmo assim.

Retomemos a ordem dos argumentos do escólio para examinar como ele chega a essa conclusão, estranha e decisiva, a saber, que *nosso corpo sofre, e inclusive experimenta uma morte, quando, de criança, se transforma em adulto*.

Primeiramente, esse escólio providencia uma definição da morte, ou daquilo que significa para o corpo o aproximar-se da morte, o alcançar a morte, literalmente, o “ir ao encontro” dela [*corpus mortem obire*]: para as partes do corpo, a morte significa adotarem uma nova disposição que é tamanha que essas partes adquirem, obtêm [*obtineant*] outra proporção de movimento e repouso. A demonstração da proposição 39 já dizia: aquilo que faz com que as partes do corpo recebam uma proporção diferente faz com que o corpo revista outra forma [*aliam formam induat*]; dito de outra maneira: faz com que o corpo seja destruído – o que é ruim, pois nesse caso o corpo se torna impróprio [*ineptus*] à afetividade (incapaz de ser afetado de diversas formas).

Ora, se o início do escólio frisa que a morte é uma adoção pelas partes corpóreas de outra disposição, umas em relação às outras, é com o intuito de tirar a seguinte conclusão: o corpo

humano pode conservar suas funções vitais⁶ e, entretanto, ser destruído – ele pode reter [*retenta*] suas funções e, no entanto, obter [*obtaineant*] uma proporção nova. A definição da morte que Spinoza propicia (como nova disposição das partes segundo outra proporção de movimento e repouso) é, portanto, ampla o suficiente para não se reduzir à mera transformação em cadáver. De forma geral, o corpo morre quando ele troca sua natureza contra outra natureza totalmente diferente: para o corpo, a morte é uma troca de natureza, uma mudança de sua natureza em outra, uma mudança “em outra natureza totalmente diferente da sua” [*in aliam naturam a sua prorsus diversam*]. Ora, tal mudança de natureza, tal transformação (o corpo “reveste outra forma” [*aliam formam induat*], conforme diz a demonstração de IV, 39) pode ocorrer de diversas maneiras: por exemplo, pela amnésia ou pelo tornar-se adulto. O caso da amnésia é exemplificado pelo poeta espanhol que esqueceu suas próprias criações literárias, a ponto de não mais conseguir reconhecer aquilo que lhe deveria ser o mais íntimo; a ponto, portanto, de não conseguir mais reconhecer a *si* mesmo, pelo menos em suas obras.

O caso do tornar-se adulto é produzido por Spinoza para reforçar a ideia de transformação de si não cadavérica: decerto, Spinoza não articula tão afirmativamente quanto estou fazendo agora que o corpo da criança, tendo se tornado corpo de adulto, é um corpo que foi tocado pela morte; todavia, ele deixa fortemente entender isso, notadamente por viés da retomada da expressão “*naturam diversam*”: a morte já foi definida como a transformação em uma natureza totalmente diferente da sua [a sua *prorsus diversam*]; aqui, o homem de idade avançada acredita ser a natureza da criança tão diferente da sua [“*a sua tam diversam*”] que ele precisa da mediação de outrem para se persuadir a si de que ele mesmo já foi uma

6 Circulação sanguínea, respiração (ventilação pulmonar), digestão... Ou seja, todas as funções referentes ao sangue, ao coração, aos pulmões, aos rins e ao tubo digestivo.

criança. Vale observar que, decerto, apenas se trata de uma “crença” [*credit*] e que, talvez, o adulto se engane: no fundo, sua natureza não é tão diferente assim da natureza da criança, a criança que ele foi outrora não morreu. Mas, caso observemos a estrutura argumentativa do final desse escólio, notamos que o caso da criança que se tornou um adulto generaliza o caso do poeta espanhol que se tornou amnésico: caso você ache incrível a situação assaz excepcional do poeta espanhol que virou amnésico, então, nos diz Spinoza, considere o caso, muito menos excepcional, da criança.

Aqui, novamente, lidamos com um problema de reconhecimento de si: o homem de idade avançada tem muita dificuldade de se reconhecer naquele passado que, no entanto, em certo sentido, é o seu; e, uma vez que ele também esqueceu de seu passado, ele precisa recorrer a outrem para acreditar no mesmo, isto é, talvez seja preciso que sua família lhe conte a respeito. Ou, então, deve ser que ele acredita nesse passado porquanto vê outras crianças se tornarem adultos. De qualquer maneira, nos damos conta de que o homem de idade avançada não está errando nem quando “acredita” ser a natureza das crianças muito diferente da natureza dele próprio; nem quando os outros o persuadem de que ele mesmo já foi criança; por um lado, ele pensa acreditar nisso, e tal dificuldade indica que ele sente que não é mais o mesmo, que alguma transformação ocorreu nele e que alguma coisa dele morreu; por outro lado, ele constata a respeito dos outros (e, portanto, dele) que há uma forma de continuidade, da criança ao adulto. No entanto, a ausência de comunidade com a criança que ele sente dentro de si mesmo possui, no mínimo, tanta verdade quanto a ideia de que ele também já foi uma criança.

Ao produzir uma definição da morte que ultrapassa o simples âmbito do tornar-se cadáver, Spinoza deixa seu leitor

entender que a vida não se reduz à mera vida orgânica, à mera conservação das funções fisiológicas. Sabemos que, em outro lugar, no *Tratado político*, Spinoza distingue da vida orgânica uma vida mais elevada, uma vida verdadeiramente humana, a vida da mente:

Quando dizemos que o Estado que é o melhor é aquele em que os homens passam sua vida em concórdia, a vida a qual me refiro é uma vida humana [*vitam humanam*], que não se define somente pela circulação do sangue e por outras coisas que são comuns a todos os animais, mas antes que tudo pela razão, verdadeira vida e virtude da mente [*vera mentis virtute et vita*].⁷

Ora, podemos nos servir dessa distinção para compreender a que vigora, de maneira implícita, em nosso escólio: no *Tratado político*, Spinoza distingue uma vida animal, que é vida do corpo, e uma vida humana, que é vida da mente. Ora, ele não fala apenas da vida da mente em geral, mas da mais elevada vida da mente, da vida máxima [*maxime*], a saber, a vida da mente que se define pela razão. A própria vida mental é, portanto, capaz de mais e de menos: essa vida é mais intensa quando ela é vida intelectual, vida das ideias adequadas. Em nosso escólio, Spinoza não distingue uma vida corpórea e uma vida mental: o que ele distingue são duas formas de vida própria do corpo: por um lado, uma vida fisiológica, animal, por assim dizer, que se define pela conservação das funções orgânicas (sendo que a saúde do corpo se caracteriza então, de acordo com a fórmula de Leriche, como a vida no “silêncio dos órgãos”); mas, por outro lado, existe uma vida do corpo que é, ela mesma, capaz de mais e de menos, uma vida corpórea que é máxima quando a vida mental logra sê-lo também, isto é, uma vida corpórea que, no corpo, corresponde

7 TP, V, 5.

àquilo que a vida da razão é na mente.

Chamarei de vida afetiva esta vida do corpo não estritamente orgânica: vida feita de imagens e de afetos, vida constituída no seio do entrelaçamento das imagens assim como dos afetos, vida da aptidão corpórea a afetar e ser afetada, vida do corpo afetivo. Sem dúvida, a vida do corpo orgânico é necessária para que sua vida afetiva se desenvolva; porém, essa vida do corpo afetivo não se reduz à vida do corpo orgânico, pois, segundo nosso escólio, o corpo orgânico pode se conservar, enquanto o corpo afetivo pode se transformar. Dito de outra maneira: o corpo orgânico pode viver enquanto o corpo afetivo pode morrer e se tornar outro. Ora, parece ser esse o caso do corpo da criança.

Enfatizamos que, aqui, dizemos exatamente: enquanto o corpo orgânico se conserva, o corpo afetivo pode morrer... *e se tornar outro*. Salientamos esse tornar-se outro do corpo afetivo, pois parece que, contanto que o corpo orgânico dure, a morte do corpo afetivo não é um simples desaparecimento, e sim o surgimento simultâneo de uma nova natureza afetiva, de uma nova vida do corpo afetivo.

Essa nova vida não é forçosamente uma vida mais potente: no caso da amnésia do poeta espanhol, trata-se, sem sombra de dúvida, de uma degradação, de uma transformação em outra natureza menos potente que a primeira. De qualquer maneira, a transformação do corpo é sempre, de acordo com Spinoza, algo ruim: mesmo no caso da criança que se torna adulta, a transformação do corpo da criança equivale à destruição do mesmo, já que o corpo da criança vira *impróprio* [*ineptus*] à aptidão afetiva... enquanto corpo de criança. Quando o corpo do *infans* se transforma, o que ocorre é uma morte, uma mutação necessariamente prejudicial para o *infans*, embora tal mutação possa ser tida como assaz útil, conforme

veremos, para o adulto que a criança se torna.

A partir dessas observações, é possível estabelecer uma tipologia da morte em Spinoza.

Com certeza, uma distinção há de ser feita (conforme vimos) entre morte orgânica e morte afetiva, isto é, entre a morte como destruição das funções fisiológicas e a morte como transformação da aptidão afetiva. Entretanto, mais profundamente podemos distinguir uma morte por “forçamento”, isto é, por contrariedade, e uma morte por amor, por conveniência.

De imediato, sejamos precisos: para Spinoza, a morte nunca é desejável para aquele que morre. O esforço essencial de cada um é esforço de perseverança em seu ser; daí podemos tirar a conclusão que consta no escólio de IV, 20: “Que o homem se esforce para não existir ou para ser mudado em outra forma [*in aliam formam mutari*] é tão impossível quanto fazer algo a partir de nada.” Portanto, ninguém se esforça para morrer. Posto isso, outros podem produzir esse esforço contra ele. De fato, há diversas formas de fazer o outro morrer.

O escólio de IV, 20, que explicita em que sentido a morte nunca é uma verdadeira autodestruição, mas sempre uma forma de heterodestruição, distingue diversas possibilidades: primeiro, tem o caso de quem força outrem a usar contra si mesmo uma espada que já tem a seu dispor – esse primeiro caso é evidentemente um homicídio doloso, só que um homicídio doloso que utilizou um meio que já se encontrava nas mãos de quem foi morto. Ninguém ousaria falar aqui de suicídio no sentido habitual da palavra – trata-se de um suicídio em algum sentido muito formal: o homem foi morto ao ser forçado a se matar. A razão pela qual Spinoza rotula esse caso como suicídio é que ele quer mostrar que, no fundo, não há diferença de natureza entre os casos ordinários de suicídio e esse caso:

em nenhum desses casos alguém se esforça para morrer; outra pessoa se esforça por nós ou, melhor dito, contra nós.

O segundo caso é de Sêneca abrindo suas veias conforme Nero mandou: de dois males Sêneca escolhe o menor, e de duas mortes ele escolhe, digamos, a “menos ruim”, já que prefere antes se entregar à morte que sofrê-la por parte de mãos alheias. Todavia, se bem que a causa externa seja menos visível, ela segue vigorando; tal suicídio não passa de um homicídio diferido. Ao passo que, no primeiro caso, a causa externa é visível e nos leva a falar em homicídio, no segundo caso (o de Sêneca) a causa externa é menos visível, e nos leva a falar em suicídio. Resta o caso de quem não foi aparentemente constrangido a se suicidar: talvez se trate de um suicídio, digamos, mais ordinário, em que as causas externas são invisíveis, escondidas, latentes [*latentes*, diz o escólio], mas mesmo assim reais. Ora, o que acontece nesse caso? Spinoza nos declara que essas causas externas escondidas “dispõem a imaginação e afetam o corpo de tamanha maneira que este reveste outra natureza” [*aliam naturam induat*]; o que lemos aqui é uma fórmula muito próxima daquela que encontraremos na demonstração da proposição 39 [*aliam naturam induat*: o corpo reveste outra forma]; posto isso, no escólio dedicado à questão do suicídio, Spinoza acrescenta uma precisão importante: o corpo reveste outra natureza *contrária à primeira* [*aliam naturam priori contrariam*].

Tamanha emenda não consta na demonstração de IV, 39 porque basta o corpo revestir outra natureza, outra forma, para morrer: não é mandatório tal forma ser *contrária à primeira*; basta ela ser outra; basta ela ser – conforme indica o escólio de IV, 39 – totalmente diferente [*prorsus diversam*].

Mas, caso a contrariedade se junte à alteridade da nova forma corpórea, como acontece no caso do suicídio, a ideia dessa segunda natureza (diz o escólio) não pode ser dada na

mente; e, assim que o corpo morre, a mente morre – sendo que a contradição interna não é capaz de ser vivida por muito tempo. Sem dúvida, a contrariedade da segunda natureza explica por que, aqui, a morte é um tornar-se cadáver: pois, quer se trate daquilo que é comumente chamado de homicídio, quer de suicídio, a contrariedade é tamanha que a alteridade da outra natureza não pode instalar-se por viés de uma simples expulsão da primeira natureza – ou seja, aqui, não pode ocorrer morte afetiva sem que ocorra simultaneamente uma morte orgânica. Será que uma contrariedade menos intensa pode destruir o corpo afetivo quase sem tocar o corpo orgânico? Talvez seja isso o que ocorre no caso de certas doenças, como aquela sofrida pelo poeta espanhol amnésico: houve contrariedade, uma vez que houve pura diminuição da potência de vida, destruição da potência memorial do corpo e da mente. Destruição todavia incompleta, já que o poeta espanhol segue vivendo do ponto de vista orgânico, já que, do ponto de vista afetivo, ele ainda se lembra de seu idioma. Em suma, o poeta espanhol morreu enquanto poeta, embora siga vivendo enquanto espanhol.

Por conseguinte, no caso do poeta espanhol, a ideia da nova natureza de seu corpo (a ideia da outra natureza: *alia natura*) pode ter sido dada em sua mente na medida em que uma parte dessa ideia coincide com a ideia de sua natureza antiga (a ideia de sua própria natureza: *sua natura*): dito de outra forma, a imaginação nova, a outra imaginação, coincide com sua própria imaginação, que se torna antiga – tal parte comum, tal imaginação comum é a do idioma espanhol. Diz o escólio que o poeta espanhol “padece de tamanhas mudanças” [*tales patiatur mutationes*], que dificilmente pode-se dizer que ele é o mesmo. Ora, o segundo postulado da parte III já avisava: “O corpo humano pode padecer de muitas mudanças [*multas pati potest mutationes*], sem deixar, no entanto,

de reter [*retinere*] impressões ou traços dos objetos, i.e., as mesmas imagens das coisas.” A maior parte do tempo, tais mudanças corpóreas não são importantes a ponto de se poder falar em morte do corpo; mas, mesmo que passem a ser suficientes para se falar em morte (morte afetiva, memorial, no caso do poeta espanhol), certas impressões ou certos traços dos objetos [*retinere objectorum impressiones*], a saber, os traços que caracterizam, no que tange ao poeta espanhol, a recordação de sua língua nacional, podem ser retidos junto com a circulação sanguínea e as funções orgânicas [*retenta sanguinis circulatione et aliis*].

Ora, será que tamanhas mudanças não podem acontecer no caso da transformação da criança em adulto, mudanças que fazem com que se possa simultaneamente falar em morte e em retenção de certos traços de objetos? É a ideia que irei advogar à guisa de conclusão: para isso, deixo de lado o caso da morte por coação contrária, por contrariedade, por “forçamento”, e desato a examinar o caso da morte por coação conveniente, por conveniência, por amor.

Segundo Spinoza, é evidente o fato de a morte sempre ser o efeito de alguma coação: cada um se esforça para conservar seu ser por si, isto é, não em virtude de outro (destarte, diz a proposição 25 de *Ética*, IV, que “ninguém se esforça para conservar seu ser *por causa de outra coisa*” [*alterius rei causa*]); contudo, a morte é necessariamente determinada por algum outro (diz *Ética*, III, proposição 4, que “nenhuma coisa pode ser destruída senão por uma causa exterior”). A morte é sempre o efeito de alguma determinação *ab alio*, ou seja, por algum outro. Porém, a determinação *ab alio* não é necessariamente uma determinação contrária (a coação não é necessariamente contrariedade): inclusive, é um dos grandes feitos do pensamento spinozista compreender que o determinismo pode condizer com a liberdade, que a

determinação *ab alio* é capaz, portanto, de ser a fonte de alguma conveniência, que a coação pode ser o ato de uma comunidade, e não de uma contrariedade.

Ora, será que determinar a infância alheia a se transformar, a morrer, não é justamente um dos mais potentes esforços coletivos de nossa vida? O final do escólio da proposição 39 de *Ética V* parece afirmar isso:

Esforçamo-nos nessa vida, sobretudo, para que o corpo de nossa infância se transforme, tanto quanto o permite a sua natureza e tanto quanto lhe seja conveniente, em um outro corpo, que seja capaz de muitas coisas, e que esteja referido a uma mente que tenha extrema consciência de si mesma, de Deus e das coisas, de tal maneira que tudo aquilo que esteja referido à sua memória ou à sua imaginação não tenha, em comparação com seu intelecto, quase nenhuma importância, conforme eu já disse no escólio da proposição precedente.

Em seu livro sobre a infância, François Zourabichvili enfatiza legitimamente esse “nós” que se esforça [*conamur*] para mudar o corpo da infância, o corpo da idade tenra. Evidentemente, aqui não se trata de um esforço envidado pelo corpo infantil mesmo, pois ninguém se esforça para mudar sua própria natureza. O esforço de que se trata é o esforço coletivo dos pais, amas de leite, puericultoras, professores, educadores de tudo quanto é tipo, que se esforçam, embora não o formulem dessa maneira, para que morra o corpo da *infantia*.

Contudo, quando, por se recusar a levar seu pensamento até suas derradeiras extremidades, François Zourabichvili não vê nessa educação uma ajuda à transformação, uma ajuda a morrer por assim dizer, hei de divergir dele: de acordo com ele, o tornar-se adulto, assim como o devir ativo, não é uma transformação – uma morte – no sentido pleno da palavra. Eu sustento, muito pelo contrário, que o tornar-se adulto é, para

Spinoza, uma forma de morte, que, decerto, não corresponde a uma experiência de morte orgânica, mas, mais exatamente, a uma morte afetiva; também sustento que aqueles que ajudam a morrer, que se esforçam para mudar o corpo das crianças em outro [*in aliud*] devem fazê-lo promovendo o advento, não de uma natureza contrária, e sim de outra natureza que possa condizer com a primeira natureza: a boa educação é aquela que transforma o corpo tanto quanto este aguenta padecer dessa mudança e tanto quanto a natureza desse corpo é suscetível de levar a essa mudança: *quantum ejus natura patitur, eique conducit*.

Há duas maneiras de entender essa expressão crucial do escólio de V, 39: ora como um atenuante que quer dizer que, em verdade, o corpo não muda para se tornar outro corpo, e que, portanto, não se trata realmente de uma transformação, de uma morte verdadeira (essa é a interpretação de Zourabichvili, assim como da maioria dos comentadores que, sobre tal assunto, o seguem). Pode-se interpretar tal fórmula como se ela indicasse que existem várias maneiras de fazer um corpo morrer, de fazê-lo verdadeiramente morrer: seja forçando-o a revestir outra natureza, *contrária à primeira*, seja forçando-o a revestir outra natureza que condiga com a primeira, isto é, que seja simultaneamente uma mudança radical para o corpo, necessariamente sofrida (pois então o corpo padece de tamanhas mudanças que não se pode mais dizer que ele é o mesmo), e uma mudança que se alicerce sobre as forças da primeira natureza, sobre seu autodesenvolvimento. Pensar a articulação desse autodesenvolvimento [*ei conducit*] e dessa passividade da mudança [*patitur*], eis o desafio inerente a uma educação racional.

Entretanto, ajudar as criancinhas a morrerem, nelas fazer morrer a tenra infância, a *infantia*, continua sendo uma necessidade. Em verdade, aqui, ninguém desfruta o luxo

de escolher: ora a infância morre docemente, porquanto “nós” cuidamos disso, porquanto “nós” ajudamos os corpos a mudarem de natureza, a adotarem uma natureza totalmente diferente, contudo não contrária: essa é a educação racional, tida como esforço de transformação da criança – transformação que não exclui conflitos nem crises (notadamente durante a adolescência⁸), mas transformação que continua sendo uma morte suportável, uma boa morte inclusive, pois ela convém às forças da natureza que morre; ora, a infância morre violentemente, seja porque ninguém cuida dela, seja porque ela vem sendo malculhada, e aí as crianças se transformam em cadáveres ou em imbecis. Em todo caso, quer se trate de uma boa morte (eutanásia educativa), quer de uma morte ruim (ausência de cuidado e “forçamento” da natureza infantil), sempre se trata de alguma morte: não temos como nos abster de fazer a infância morrer (para não dizer: de fazer as crianças morrerem) – e, sem dúvida, precisa-se de certa arte para que tamanha morte não acabe mal.

Uma última pergunta: como se pode falar em boa morte ou em morte útil em Spinoza? Paradoxalmente, alicerço essa interpretação sobre o próprio texto da *Ética*. O final do escólio de V, 39 (que tange o nosso esforço para transformarmos os corpos das crianças, a fim de que eles se relacionem com mentes muito conscientes, a tal ponto que, para eles, aquilo que eles imaginam se torne insignificante quando comparado com aquilo que eles compreendem) ecoa diretamente o escólio de V, 38, que já dizia: “A mente humana pode ser de uma natureza tal que a sua parte que perece juntamente com o corpo [...] não tenha nenhuma importância, em comparação com a parte que permanece” – o que deixa entender que a própria mente é capaz de adquirir uma nova natureza,

8 Aqui, amplio a transformação educativa e nela incluo toda a infância, inclusive a adolescência.

intelectual e eterna: que, portanto, há uma forma de morte da mente simultânea a uma forma de morte do corpo. Mas, sobretudo, esse escólio de V, 38 é a continuação explícita, a explicação de algo que foi superficialmente evocado no escólio de IV, 39. Leiamos:

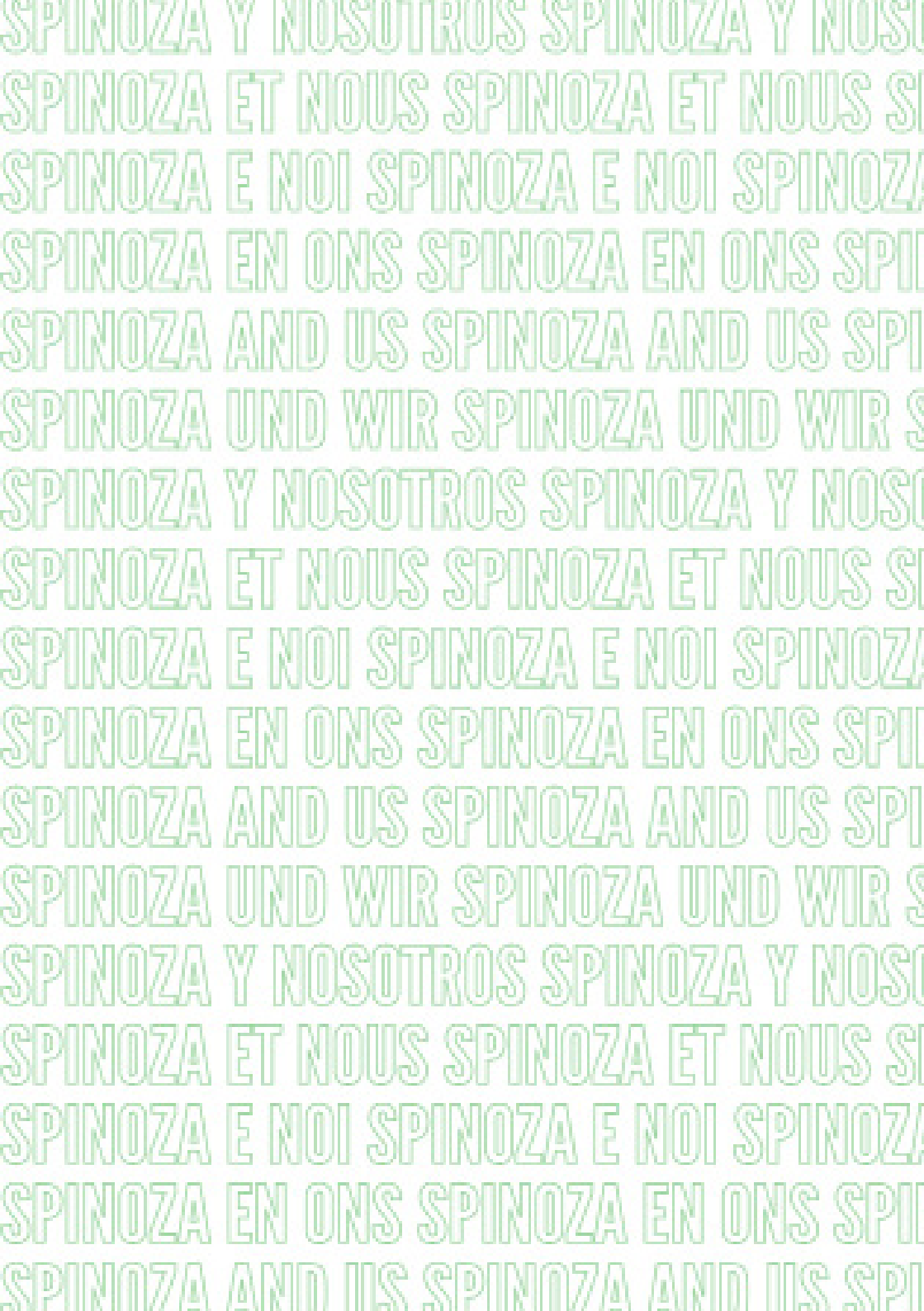
Comprendemos, assim, o que mencionei de passagem no escólio da proposição 39 da Quarta Parte e que prometi explicar nesta parte. Mais especificamente: que a morte é tanto menos nociva quanto maior é o conhecimento claro e distinto que a mente possui e, conseqüentemente, quanto mais a mente ama a Deus.

Portanto, a morte pode ser mais ou menos nociva. Decerto, Spinoza não diz que ela pode ser mais ou menos útil – não é impossível pensarmos que uma morte muito pouco nociva possa ser tida como uma transformação muito útil. Aliás, não era precisamente isso que dizia a primeira frase do escólio de IV, 39, frase que omitimos voluntariamente quando citamos esse escólio? “O quanto essas coisas podem ser prejudiciais ou benéficas para a mente, isto será explicado na Parte V.” O que são tamanhas coisas prejudiciais ou benéficas para a mente? É possível dizer que se trata, ora da conservação (benéfica), ora da destruição (prejudicial), nas próprias partes do corpo, de sua proporção de movimento e repouso. Mas é também possível pensar, à luz da leitura retrospectiva do escólio de V, 38, que é a morte mesma, em suas diversas formas, que pode ser benéfica ou nociva para a mente.

A morte, sem chegar a ser positivamente uma coisa boa, pode ser uma coisa muito pouco nociva, conquanto seja a condição de uma nova vida, uma vida verdadeiramente humana, uma vida intelectual; e o amor a Deus será um grande *gaudium* (“uma alegria acompanhada da ideia de uma coisa passada de cuja realização tínhamos dúvida”), assim que tivermos

entendido que a morte já é coisa do passado, à qual temos sobrevivido, e mediante a qual nós temos obtido uma vida mais verdadeira – coisa da qual, portanto, não se tem muito a temer.

Ainda resta mostrar como Vygotsky pode ajudar a pensar essa transformação no seio do desenvolvimento da criança, mas disso tratarei outra vez.



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

Alexandre Pinto Mendes/UFRRJ

Spinoza e o direito à cidade

Nesta comunicação, gostaria de apresentar alguns apontamentos para uma pesquisa a ser desenvolvida. A pergunta que me fiz recentemente é em que medida Spinoza pode nos ajudar a compreender os problemas urbanos, partindo do pressuposto de que eles são problemas cruciais para a compreensão da política contemporânea no Brasil e no mundo. O que farei aqui, então, é tentar explicar a origem desse questionamento, bem como ensaiar algumas possibilidades de leitura para serem depois aprofundadas e que imagino contribuirão também para alguns dos debates mais recentes entre os leitores de Spinoza.

Três acontecimentos – ou conjuntos de acontecimentos – me provocaram. As manifestações que ocorreram no Brasil entre junho de 2013 e a Copa do Mundo pautaram a questão do direito à cidade¹ e muito me interessou compreendê-las a partir desse eixo de análise. Aliás, sem qualquer pretensão de fazer uma leitura totalizante, à medida que fui me distanciando dos acontecimentos, cada vez mais tendi a “especializar” minha interpretação do processo. Para além da questão do conteúdo das reivindicações, parece muito interessante conceber ao menos três dinâmicas espaciais nos levantes de junho e nos acontecimentos subsequentes: a tomada das ruas, a reapropriação política desse espaço para a crítica ao modelo de cidade, que passou pela negação das condições aviltantes da mobilidade urbana nas cidades brasileiras, mas também pela denúncia da estratégia de segregação socioespacial que define lógicas distintas de atuação do Estado para os territórios populares e para a

1 Pouco tempo depois de junho, a editora Boitempo publicava a brochura intitulada *Cidades rebeldes*, um esforço de interpretação das manifestações a partir das contradições urbanas brasileiras e da reivindicação do direito à cidade.

“cidade formal” (caso Amarildo). A segunda dinâmica: a tomada da rua como símbolo da ocupação do espaço do poder político pela multidão, uma retomada do espaço que lhe é supostamente negado nas instituições representativas. A terceira, a meu ver estimulada conscientemente pela mídia corporativa: a rua como palco do conflito, ou melhor, como palco da teatralização de um conflito, entre manifestantes e policiais, o atravessamento da fronteira da estratégia de exceção dos territórios populares para as grandes avenidas e praças, mas também a possibilidade que interessou muito ao poder, a de separar – distribuição espacial dos corpos – o bom manifestante do mau manifestante, o vândalo do pacífico.

No curso do processo, essas dinâmicas espaciais foram cada vez menos determinadas pela atividade política da multidão. Com o passar dos meses, interessava mais ao conservadorismo e ao reacionarismo de certas forças políticas o aprofundamento da segunda e da terceira dinâmicas em detrimento da primeira, e cada vez mais era difícil aos que reivindicavam a transformação das cidades e da política exprimir suas pautas sem “entrar no jogo” espacial que estava sendo imposto pela reação: a reivindicação de ocupar o lugar do exercício do poder, abstraída de toda referência histórica às conquistas em termos de representação pós-ditadura, foi sendo substituída pela negatividade absoluta e pela percepção de que o lugar do poder não é o nosso. Além disso, à medida que se intensificavam os conflitos, as ruas foram se tornando espaço do medo e da dispersão, e a alegria antes experimentada na sua ocupação foi substituída pela tristeza da constatação de que a repressão estatal tinha o domínio completo da situação. Temos exemplos claros de tal domínio nas últimas manifestações durante a Copa do Mundo: no Rio de Janeiro, a Praça Saens Peña foi cercada e sitiada, limitando absolutamente a mobilidade dos manifestantes, e,

em São Paulo, cordões humanos de policiais foram formados para impedir o deslocamento das passeatas.

A necessidade de pensar o problema urbano também surgiu a partir do trabalho na Universidade Federal Rural². Situada em um dos mais pobres municípios da Baixada Fluminense, percebi que poderia ser estratégica para os moradores dos territórios populares de Seropédica a reivindicação do direito à cidade, como forma não apenas de garantir a regularização fundiária de suas moradias, mas também de democratização das instituições municipais. As garantias de serviços básicos de saúde, educação e saneamento, de segurança habitacional e segurança pública são indispensáveis para qualquer possibilidade de reversão das práticas autoritárias e fisiologismo eleitoral que caracterizam a vida política da região há décadas. Essa combinação de urbanização precária e autoritarismo tem sido reforçada atualmente pelo papel econômico desempenhado pelas diferentes cidades, em um contexto paradoxal de desindustrialização da Região Metropolitana do estado do Rio de Janeiro acompanhada de aumento da urbanização, impulsionada, inclusive, por programas habitacionais do governo federal. Parte quase invisível do processo de lutas em 2013, a dinâmica político-territorial da Baixada Fluminense é decisiva, a meu ver, para compreender a atual transição urbana no Rio de Janeiro.

Por fim, a comunicação apresentada por Stefano Visentin ao X Colóquio Spinoza (2013) intitulada “O espaço da multidão” foi também provocadora do questionamento sobre as possíveis relações entre a obra de Spinoza e a questão urbana contemporânea. Visentin parte da leitura de Vittorio Morfino³ sobre o problema da temporalidade múltipla da multidão para

2 Refiro-me ao projeto de pesquisa e extensão atualmente em curso intitulado “Das fazendas à cidade: a requalificação do espaço de Seropédica e seus reflexos na organização popular e na defesa do direito à moradia e à cidade”.

3 Cf. Morfino, Vittorio. *Le temps de la multitude*. Paris: Éditions Amsterdam, 2010.

se perguntar sobre a possível pluralidade de “espaços” da multidão e, mais precisamente, como pensar “espacialmente” a sua potência de agir. Analisando a obra política de Spinoza, o autor demonstra não apenas a preocupação do filósofo com as dinâmicas espaciais instituídas a partir da ação da multidão e daqueles que exercem o *imperium*, mas também diferenças entre Hobbes, Locke e Spinoza acerca do problema da propriedade e sua relação com as formas políticas. Se consegui compreender bem o texto de Visentin, posso dizer que ele apresenta ao menos duas conclusões extremamente fecundas para a pesquisa sugerida: em primeiro lugar, podemos afirmar que as instituições se espacializam ao definirem um dentro e um fora, um “espaço do poder” e ao mesmo tempo a mobilidade da ação multitudinária dentro e fora desse espaço, variável segundo os diferentes regimes políticos. As diferentes formas de propriedade e de relação com a terra analisadas por Spinoza constituem o aspecto mais explícito dessa “espacialização institucional”, uma vez que são pensadas como “base material” da preservação de tal mobilidade da potência da multidão, isto é, de uma potência de incidir sobre o espaço do poder sem ser por ele englobada ou encerrada.

Em segundo lugar, é possível afirmar que essa dinâmica espacial não é nem unívoca nem estática. Trata-se, com efeito, de uma multiplicidade de relações espaciais em constante disputa. Nas palavras do autor:

Parece-me claro que não exista em Espinosa uma organização unívoca do espaço político, e conseqüentemente que não haja uma rígida separação entre o espaço das instituições e o espaço da “sociedade” (ou melhor, dos governados): é verdade, ao invés, que a potência circula, flui de um nível para o outro, modificando relações de força – e, portanto, as diferenças espaciais – segundo o grau determinado de

potência (conjuntural) da multidão mesma.

Ora, as cidades ou as redes urbanas contemporâneas são definitivamente múltiplas, e as dinâmicas espaciais que se processam no urbano não podem ser organizadas a partir da univocidade de projetos ou políticas urbanísticas vindas do “alto”. O espaço urbano não é, portanto, livremente manipulável pelo poder, simplesmente porque não é um “continente sem conteúdo”, o meio passivo das relações sociais, a ser modificado pela ação planificadora do Estado e do capital, como apontava Henri Lefebvre⁴. As cidades são *produzidas* espacialmente por uma multiplicidade de agentes, de relações espaciais, de projetos. São também o produto de lógicas temporalmente distintas, que se justapõem e se confrontam no espaço. Não são, portanto, mero *meio* da circulação de mercadorias e *lugar*, seja da realização do capital, seja da reprodução da força de trabalho. Nas cidades, novas formas de vida são inventadas para ser subsumidas no processo de valorização do capital, ao mesmo tempo em que as experiências do comum no espaço urbano resistem à transformação de tudo em valor de troca. As relações espaciais na cidade definem os lugares do exercício do poder político e da potência da multidão, mas esses lugares mesmos não preexistem a tais relações.

Julgamos que esta última afirmação pode ser confirmada se aprofundamos a análise das relações conceituais entre a filosofia de Spinoza e um pensamento “espacial” das relações políticas. Trata-se de pensar, mais uma vez com Lefebvre, no

4 “Como a hegemonia deixaria de lado o espaço? Este não seria senão o lugar passivo das relações sociais, o meio de sua unificação ao adquirir consistência, ou a soma de procedimentos de sua recondução? Não. Mostraremos mais a fundo o aspecto ativo (operatório, instrumental) do espaço, saber e ação, no modo de produção existente. Demonstraremos que o espaço serve e que a hegemonia se exerce pelo meio do espaço constituindo por uma lógica subjacente, por um emprego do saber e das técnicas, um ‘sistema’. Engendrando um espaço bem definido, o espaço do capitalismo (o mercado mundial) purificado de contradições? Não.” Lefebvre, Henri. *La production de l'espace*. 4. ed. Paris: Anthropos, 2000, p. 18.

“espaço espacializante” e não no “espaço espacializado”⁵. A primeira pergunta a ser formulada, antes de avançar, seria: o que é o espaço para Spinoza? O próprio Lefebvre identificava Spinoza com Descartes nesse aspecto e, portanto, sua filosofia ou ciência do espaço não dá conta, a nosso ver, da resposta a essa questão. Para Lefebvre, o espinosismo, tal como o cartesianismo, entende o espaço como *res/coisa*, como objetividade absoluta em face de um sujeito, o que, embora represente um avanço em relação às concepções “subjetivistas” do espaço – para Lefebvre, presentes tanto em Aristóteles como em Kant –, não permite pensar em termos “ativos” o espaço. Sua saída, contudo, é o recurso à dialética hegeliana e, portanto, o estabelecimento de uma separação originária entre o espaço natural e o espaço social, que é superada dialeticamente pela ação humana transformadora do espaço, isto é, pela produção de uma segunda natureza ou humanização do espaço natural. Essa saída, como sabem os leitores de Spinoza, não faz justiça ao spinozismo e, na verdade, reproduz antigos preconceitos, como o do suposto “imobilismo” da substância, encontrado na interpretação hegeliana.

Façamos, sem qualquer pretensão de esgotar o problema, um breve resgate do texto de Spinoza. O espaço, nos diz o filósofo nos *Princípios da filosofia cartesiana*, não pode ser concebido como realmente distinto da extensão⁶. Por essa tese, que será reapresentada na proposição 15 da primeira parte da *Ética*, quando nega a existência do vácuo e a divisibilidade da extensão, Spinoza sustenta que há entre espaço e extensão uma distinção modal. É por isso que, na sequência do texto, Spinoza explica a definição de “movimento no espaço”, dos *Principia*, que “o lugar não é qualquer coisa de real”⁷, pois os

5 Lefebvre, Henri. *Prefácio à la production de l'espace*, p. XVII.

6 Spinoza. *Les principes de la philosophie de Descartes*. Trad. Charles Appuhn. Paris: GF Flammarion, 1964, p. 279.

7 Id., p. 280.

espaços ocupados antes, durante e depois de um deslocamento só podem ser concebidos porque relacionamos o corpo que se move a outros que restam imóveis ou que se movem mais lentamente. Os lugares (ou espaços) não preexistem às relações entre movimento e repouso, velocidade e lentidão. Isso não significa que o espaço seja apenas um “ente de razão”, mas que faz-se necessário distinguir a noção de espaço que tem origem em nossa tentativa de compreender o movimento e as relações entre os corpos e o que poderíamos chamar, usando a terminologia de Vittorio Morfino, de entrelaçamento complexo de relações entre os corpos, que constitui a “pura atividade espacializante” (Matheron) do atributo da extensão. A consistência ontológica da noção de espaço pode ser concebida adequadamente como multiplicidade de relações espaciais, isto é, como trama infinita de espaços produzidos nas e pelas relações entre os corpos, segundo diferentes proporções de movimento e repouso. O primado da relação, tese central para o trabalho de Morfino, não se aplicaria, portanto, apenas ao tempo, mas também ao espaço. Assim, noções como interior/exterior, dentro/fora, mencionadas anteriormente, devem ser compreendidas em sua *relatividade constitutiva*. O que define um interior e um exterior são antes processos de individuação, relações entre corpos que se mantêm enquanto tal em face de outros processos de individuação e possibilitam a separação, a partir de uma distinção modal, entre um indivíduo singular qualquer e seu “meio”.

Esta última afirmação sobre a individuação merece ser desenvolvida, o que não pretendo fazer aqui. Gostaria de enfatizar que, embora o lugar não possa ser dito algo de real, isso não invalida a importância cognitiva da noção imaginativa do espaço: com efeito, essa noção constitui a experiência primária da espacialidade, o que nos leva a designar lugares que seriam próprios de certos corpos,

segundo a concatenação determinada por nossa memória e afetos, e, de certo modo, ordenar espacialmente as relações de nosso próprio corpo com os demais. As noções espaciais de proximidade e distância fornecem um exemplo disso: porque um corpo me afeta intensa e repetidamente posso considerá-lo próximo ou até mesmo presente ainda que não esteja efetivamente próximo ou presente. É por essa mesma experiência que podemos dizer que, embora saibamos a verdadeira distância do Sol, continuamos a imaginá-lo a uma distância de 200 pés: “Imaginamos que o Sol está tão próximo não porque ignoramos a distância verdadeira, mas porque a mente concebe o tamanho do Sol apenas à medida que o corpo por ele é afetado.”⁸ Isso seria válido não apenas para o indivíduo humano singular, mas para a vida coletiva em geral: é a partir da definição de espaços comuns e espaços privados que a distinção entre público e privado ganha materialidade. Em outro sentido, as instituições políticas se espacializam a partir da definição dos espaços que devem ser ocupados por aqueles que exercem o poder e aqueles que são governados.

Esse elemento espacial das instituições é, portanto, indissociável do problema da dinâmica passional da multidão. Dissemos em outro trabalho que, para Spinoza, as instituições devem produzir nos governantes e nos governados disposições afetivas que contribuam para o esforço coletivo de perseverar na existência, o que implica o estabelecimento de uma comunicação entre as diferentes maneiras de viver de cada parte do corpo político e a utilidade comum, isto é, liberdade para existir e agir igualmente distribuída pelo corpo comum ou maximização do exercício do direito natural no interior do estado civil. Alexandre Matheron, ao analisar o problema da propriedade em Spinoza⁹, estabelece uma conexão imediata

8 Spinoza. *Ética*. Trad. Tomás Tadeu. São Paulo: Autêntica, 2009 (Parte IV, Prop. 1, esc.).

9 Matheron, Alexandre. Spinoza et la propriété. In: *Études sur Spinoza et les philosophies de l'âge classique*. Paris: ENS Éditions, 2011.

entre a ordenação territorial e a necessidade política de organizar os afetos comuns. Apesar de afirmar categoricamente que a propriedade igualitária seria, em Spinoza, irrealizável, Matheron aponta duas funções importantes da ordenação espacial a partir dos regimes de propriedade: considerando, de um lado, que é impossível extinguir o desejo de apropriação privada dos bens comuns e, de outro, a necessidade de evitar a tirania (a apropriação privada dos bens comuns pelos detentores do poder político), os regimes de propriedade são pensados por Spinoza como forma ou de unificar um povo para fazer frente ao monarca (propriedade estatal da terra) ou de tornar indiferente à plebe a concentração fundiária na mão dos patrícios (acesso dos plebeus à propriedade privada), no caso da aristocracia. Em sentido análogo, Stefano Visentin, na já citada comunicação, nos chama a atenção para o fato de que a ocupação igualitária do espaço “vazio” do deserto simboliza a submissão do povo hebreu apenas a Deus e, ainda, para a importância da instituição do Templo por Moisés: “A criação do Templo adquire assim, também simbolicamente, a função de normatizar o espaço da profecia, do desenvolvimento da função legislativa, separando-o do resto do território.”

Se queremos estabelecer um paralelo entre as cidades contemporâneas e o pensamento de Spinoza sobre a cidade enquanto conjunto ou rede de instituições políticas, todas as afirmações anteriores merecem não só ser aprofundadas, mas também relacionadas a leituras spinozistas do capitalismo contemporâneo, como a feita por Frédéric Lordon¹⁰. O autor sustenta que a dominação do capitalista neoliberal eleva a um grau máximo os dispositivos de “colinearização” do desejo entre exploradores e explorados – estratégia afetiva, que, segundo Lordon, prevalece ao menos desde o fordismo –, de maneira a fazer com que os explorados façam alegremente,

10 Refiro-me a Lordon, Frédéric. *Capitalisme, désir et servitude*. Paris: La Fabrique, 2010.

como se fosse por si mesmos, aquilo que será usufruído extensiva e intensivamente apenas pelos donos do capital. De maneira que o capitalismo transitaria de uma estratégia passional que investe na ausência de autonomia dos sujeitos e na recompensa salarial para uma dinâmica de reconhecimento da autonomia empreendedora e inovadora; uma passagem entre a tristeza tendencial produzida pelos limites da relação salarial – limites em termos da comparação entre o salário e o restante da riqueza produzida e não apropriada pelo trabalhador – para a alegria potencialmente expansiva do reconhecimento da liberdade de criação do sujeito explorado. Ainda que essa dinâmica passional não elimine a relação salarial ou tampouco a exploração brutal da força de trabalho – inclusive porque, como Lordon reconhece, a divisão internacional do trabalho permanece vigente e vigorosa –, ela permite singularizar a atual configuração do capitalismo em relação a outros momentos históricos.

As teses de Lordon poderiam então ser testadas do ponto de vista “geopolítico”: se Lordon estiver correto, o que singulariza as políticas urbanas neoliberais não é mais simplesmente uma estratégia de planificação baseada no tripé homogeneização-hierarquização-fragmentação. A planificação urbana tipicamente fordista cede espaço às estratégias que pretendem fazer da cidade o laboratório de novas formas de viver, de novas tecnologias, de novos estilos que possam ser continuamente subsumidos ao processo de valorização do capital. A contraposição explícita e planejada na cidade industrial entre bairros proletários e bairros burgueses, entre centro da cidade e periferia, entre lugares de consumo e lugares de trabalho, a hierarquização desses espaços e a contínua tentativa de homogeneizá-los preservando as hierarquias urbanas – estratégia que atende à distribuição das diferentes funções no interior da produção

industrial –, tende a dar espaço a uma cidade em rede ou rede de cidades, com um centro móvel ou mesmo sem centro. Cidades em que os diferentes espaços, na preservação dessa diferença, como a existente, por exemplo, entre territórios populares e “territórios de elite”, possam ser mobilizados a corresponderem a diferentes funções no sistema produtivo, segundo demandem as conjunturas. Os habitantes das cidades neoliberais se deparariam com o seguinte paradoxo: a tendência a serem desalojados a qualquer momento pela mobilidade do capital no urbano, ao mesmo tempo em que suas formas de viver singulares em cada território são decisivas para a valorização e reprodução desse mesmo capital. Em síntese, uma estratégia de aproveitamento máximo, pelo capital, da multiplicidade constitutiva do espaço urbano.

Esse processo coloca um desafio para pensarmos o direito à cidade e a democratização do espaço urbano. É nesse sentido que acreditamos poder contribuir a partir de uma leitura inspirada em Spinoza: se a democracia spinoziana é o regime que permite a experiência do múltiplo simultâneo, isto é, o regime em que o corpo comum da multidão experimenta em grau máximo sua aptidão para afetar e ser afetado de muitas maneiras, como pensar a democracia urbana em um contexto em que o capital parece subsumir essa mesma aptidão ao seu processo de valorização? É uma questão, entre muitas, que gostaria de seguir investigando.

Angelica de Britto Pereira Pizarro / PUC-Rio

Organizar os encontros e integrar as simpatias: elementos práticos para compor uma sociedade positiva

Benedictus de Spinoza e David Hume, um, pensador do século XVII, e o outro, do século XVIII, mas ambos concebem teorias da prática que partem da recusa da hipótese repressiva do contrato civil. Inspirada nas finas análises de Gilles Deleuze sobre o assunto, esta comunicação tem como intuito verificar como tais teorias, que discordam da renúncia ao direito natural como condição para a instauração do estado civil, contribuem para que possamos conceber a sociedade como meio de uma composição positiva. Embora, na obra de Deleuze, os estudos sobre Hume tenham sido desenvolvidos bem antes de sua densa pesquisa sobre Spinoza, optamos por apresentar, em primeiro lugar, as análises deleuzianas que envolvem o tema do direito natural e, por conseguinte, o da instituição da sociedade, em Spinoza. A seguir, do mesmo modo, sob a perspectiva de Deleuze, mostraremos que concepções conexas estão presentes na pesquisa de Hume sobre os princípios da natureza humana.

Em *Spinoza e o problema da expressão*, Deleuze afirma que a teoria da potência spinoziana, segundo a qual as ações e as paixões do corpo são paralelas às ações e paixões da alma, constitui uma perspectiva ética do mundo. A pergunta que inaugura essa teoria - “O que pode um corpo?” - possui acepção tanto jurídica como ética, já que a potência de um corpo consiste no seu “direito natural”. Em Spinoza, corpo e alma buscam o que lhes é útil ou bom. Como sabemos, para Spinoza, se fortuitamente encontramos um corpo que se compõe com o nosso em uma relação conveniente, buscamos nos unir a ele. Se o inverso acontece, se um corpo nos afeta de tristeza, buscamos tudo o que está em nosso poder para

afastar a tristeza ou destruir esse corpo, isto é, para impor às partes desse corpo uma nova relação que convenha à nossa natureza. Em outras palavras, a todo momento, as afecções determinam o *conatus*, consistindo este, por sua vez, na busca do que é útil, segundo as afecções que o determinam.

Visto, porém, que a potência universal de toda natureza não é mais do que a potência de todos os indivíduos em conjunto, segue-se que cada indivíduo tem pleno direito a tudo o que está em seu poder, ou seja, o direito de cada um estende-se até onde se estende a sua exata potência. E, uma vez que é lei suprema da natureza que cada coisa se esforce, tanto quanto seja em si, por perseverar no seu estado, sem ter em conta nenhuma outra coisa a não ser ela mesma, resulta que cada indivíduo tem pleno direito a fazê-lo, ou seja (conforme já disse), a existir e agir conforme está naturalmente determinado.¹

Mesmo devendo a Hobbes uma concepção do direito de natureza que se opõe à teoria clássica da lei natural, Spinoza, segundo Deleuze, considera precisamente como primordial e incondicional o poder ou o direito. Os “deveres” são sempre secundários, ou seja, referentes à afirmação, ao exercício e à conservação de nosso direito ou de nossa potência. Já o sentido da expressão “lei da natureza” remete à norma de um poder e não a uma regra de deveres; ela é a unidade do direito, bem como de sua efetuação. Segundo essa perspectiva, todos, sem exceção, se esforçam para se conservar. Todos possuem tanto direito como potência, de acordo com as afecções que preenchem seu poder de ser afetado.

Em suma, no estado de natureza, vivemos ao acaso dos encontros. Nossa potência é determinada pelas afecções

1 Espinosa, Baruch de. *Tratado teológico-político*. Trad., introd. e notas de Diogo Pires Aurélio. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2008. (Paideia). Título original: *Tractatus theologicus-politicus* (1670), p. 234.

que preenchem a todo momento o nosso poder de ser afetado. Entretanto, sendo a potência da natureza, em seu todo, superior à nossa, quer dizer, sendo as forças externas mais poderosas que as nossas, o nosso poder de ser afetado é, necessariamente, preenchido por afecções passivas. Desse modo, no estado de natureza, nosso poder de ser afetado pode ser preenchido tanto por afecções passivas, que nos separam de nossa potência de agir, como por afecções passivas tristes, que diminuam essa potência.

Mas, então, como, na perspectiva de Spinoza, é possível um estado de natureza? Segundo Deleuze, a resposta está no esforço da razão para organizar encontros. Ao esforçar-se por buscar tudo o que está em seu poder para experimentar paixões alegres, o homem se torna sensato, forte e livre. Ele busca extrair encontros do acaso e, mesmo no encadeamento das paixões tristes, esforça-se por organizar encontros favoráveis, isto é, por compor sua relação com aquelas que são compatíveis com a sua, por unir-se com o que convém a ele por natureza, enfim, ele se esforça por constituir a associação sensata entre os homens. Tudo isso de modo a ser afetado pela alegria, aumentando, por conseguinte, a sua potência de agir.

Todavia, entre o estado de razão e o estado de natureza, a relação é não simples. Por um lado, o estado de natureza não está submetido às leis da razão. A razão se refere apenas à utilidade específica do homem e opera, tão somente, na sua conservação. A natureza em nada se refere à conservação do homem, mas envolve uma infinidade de outras leis que concernem ao universo inteiro, do qual o homem é só uma pequena parcela. Por outro lado, e de fundamental importância, o estado de razão não pertence a uma ordem diversa do próprio estado de natureza.

Assim escreve Spinoza, no início da carta 50, a Jelles:

Ilustríssimo senhor, vós me pedis para dizer que diferença existe entre mim e Hobbes quanto à política: tal diferença consiste em que sempre mantenho o direito natural e que não reconheço direito do soberano sobre os súditos, em qualquer cidade, a não ser na medida em que, pelo poder, aquele prevaleça sobre estes; é a continuação do direito de natureza.²

O estado de razão não suprime nem limita o direito natural, pelo contrário, ele o eleva a uma potência tal que permite a esse direito cessar de ser irreal e abstrato. A ideia de que seres supostamente racionais, ou em vias de se tornarem racionais, necessitem fixar um compromisso mútuo por meio de um contrato é bastante problemática para Spinoza. Ainda que um contrato fosse firmado nesse estágio, ele não implicaria uma renúncia convencional ao direito natural. O estado de razão remete à composição de um corpo e de uma alma superiores, que gozam do direito natural que se refere à potência deles. Assim, dois indivíduos que compõem inteiramente suas relações constituem naturalmente um indivíduo duas vezes maior com um direito de natureza igualmente duas vezes maior. Nas palavras de Deleuze: “O soberano é o todo; o contrato é feito entre indivíduos, mas estes transferem seus direitos ao todo que eles formam ao estabelecer o contrato. É por isso que Espinosa descreve a cidade como sendo uma pessoa coletiva, corpo comum e alma comum.”³

Uma pergunta ainda se coloca: como os homens conseguirão se encontrar em relações que se componham e, a partir daí, constituírem uma associação racional? Se o homem convém

2 Spinoza, Benedictus de. *Spinoza: obra completa II: correspondência completa e vida*. Guinsburg, J.; Cunha, Newton; Romano, Roberto (org.). São Paulo: Perspectiva, 2004, p. 218.

3 Deleuze, G. *Spinoza et le problème de l'expression*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1968. “*Le souverain est le tout; le contrat se fait entre individus, mais qui transfèrent leurs droits au tout qu'ils forment en contractant. C'est pourquoi la cité est décrite par Spinoza comme une personne collective, corps commun et âme commune*”, p. 245.

ao homem, é somente enquanto supomos que ele já seja racional. Enquanto permanecerem ao acaso dos encontros, afetados por paixões casuais, os homens se deixarão levar de diferentes modos e, assim, não terão nenhuma chance de se encontrar em relações que sejam compatíveis entre si. Desse modo, permanecerão contrários uns aos outros indefinidamente. A razão, por sua vez, jamais seria algo ou conquistaria sua própria potência se não fosse favorecida por uma potência de outro gênero, que vem se unir a ela, preparando-a e acompanhando sua constituição. Essa potência se refere à potência do Estado ou da cidade. Em *Espinosa: filosofia prática*, no glossário dos principais conceitos da *Ética*, Deleuze diz no verbete “sociedade”: “Estado (civil) no qual um conjunto de homens compõe sua respectiva potência de maneira a formar um todo de potência superior. Este estado conjura a fragilidade e a impotência do estado de natureza em que cada um corre o risco de encontrar uma força superior à sua capaz de destruí-lo.”⁴

O estado civil ou de sociedade somente se assemelha ao estado de razão, já que, como dissemos, ele o prepara. No estado civil, a composição dos homens ou a formação do todo é determinada por sentimentos passivos de temor, de permanecer no estado de natureza, e de esperança, de sair dele. No estado civil, a lei limita a potência de cada um, ordena e interdita quanto mais a potência do todo supera a do indivíduo. Entretanto, o estado civil conserva o direito natural tanto quanto o estado de razão. Por um lado porque o todo constituído pela composição das potências se define pelo seu direito natural; por outro, dado que estamos numa sociedade constituída, pela esperança de receber as recompensas e pelo temor de sofrer os castigos. Portanto, no estado civil, as afecções são passivas e não ativas como no estado de razão, sendo as

4 Id. *Espinosa: filosofia prática*. Trad. Daniel Lins e Fabien Pascal Lins. Revisão técnica Eduardo Diatagy Bezerra de Menezes. São Paulo: Escuta, 2002, p. 112.

consequências dessa diferença de radical transvaloração política, uma vez que vai da servidão voluntária à liberdade.

Segundo Deleuze, para Spinoza o estado de sociedade assenta-se sobre o contrato que envolve dois momentos:

Os homens consentem em deixar-se “determinar” por afecções comuns de esperança e de temor; 2.º) essa potência do Todo assim formada (*absolutum imperium*) é transferida para um Estado, monárquico, aristocrático ou democrático (sendo a democracia o mais próximo do *absolutum imperium* e tendendo a substituir as afecções-paixões de temor, de esperança e mesmo de segurança pelo amor da liberdade, como afecção da Razão).⁵

Deleuze encontra uma problemática próxima a essas teses spinozianas nas análises de David Hume sobre as paixões no *Tratado da natureza humana*. À questão de como é possível que elementos heterogêneos de um conjunto possam convergir, isto é, operar juntos, Deleuze responde com a *simpatia*, uma vez que na mesma não há qualquer julgamento, mas tão somente corpos que convêm entre si. Dito de outro modo, na simpatia odeia-se aquilo que corrói a vida e ama-se aquilo que a faz multiplicar. Se, em Spinoza, tudo no universo são somente encontros, bons ou maus, e se todos os indivíduos se encontram na natureza como em um plano de consistência ou de composição, mesmo que em variação, em Hume a simpatia se apresenta igualmente como tendência à composição.

Em *Empirismo e subjetividade*, Deleuze mostra como a natureza humana se constitui para Hume. Ele afirma que, em Hume, o que constitui a natureza humana, isto é, aquilo que dá uma natureza e constância ao espírito não são apenas os princípios de associação, mas as paixões. Embora as mesmas não fixem o espírito como os princípios da associação, e o

5 Ibid., p. 113.

fundo do espírito (enquanto delírio ou ficção) não reaja a elas como reage às relações, são as paixões que dão sentido e direção aos próprios princípios de associação de ideias. Enquanto estes determinam o espírito a ultrapassar o dado, as paixões limitam a expansão do espírito, fixando-o a ideias e a objetos privilegiados.

O problema moral e social em Hume assim se anuncia: o que nos faz passar de um ponto de vista individual para aquele que concebemos como útil ou agradável a outrem ou a nós mesmos? A genialidade de Hume, segundo Deleuze, aí se mostra quando aquele afirma que o fundo da paixão não consiste no egoísmo, mas na parcialidade: “Nós nos apaixonamos inicialmente por nossos pais, nossos próximos e nossos semelhantes (causalidades, contiguidades, semelhanças restritas).”⁶ A parcialidade, ou a simpatia limitada, se dá e se expande naturalmente. Mas, justamente por ser parcial, a simpatia somente se afirma excluindo. Nesse sentido, ela se opõe à sociedade tanto quanto o egoísmo. Entretanto, enquanto os egoísmos devem ser limitados, as simpatias são integradas em uma totalidade positiva. Por isso, a resposta que Hume confere à questão moral e social concerne à simpatia.

Segundo Deleuze, a sociedade, para Hume, é uma reunião de unidades sociais ditas famílias. Contudo, é característico dessas unidades não se juntarem, mas se excluírem, uma vez que são parciais. Os familiares de uma são os “estranhos” para a outra. Na natureza, então, explode a contradição, a violência. Segue daí que, para que as simpatias ultrapassem a sua contradição, a sua parcialidade natural, é preciso integrá-las. Essa integração envolve um mundo moral positivo e efetua-se na *invenção* positiva desse mundo. Assim, o problema moral e social, em Hume, consiste em uma passagem, não natural, das simpatias

6 Deleuze, G. *A ilha deserta e outros textos*. Hume [1972]. Edição preparada por David Lapoujade; organização da edição brasileira e revisão técnica Luiz B.L. Orlandi, 2. reimp. São Paulo: Iluminuras, 2006, p. 216.

naturais, que são mutuamente excludentes, para um todo real que envolve essas mesmas simpatias. Em suma, é preciso um esforço, não natural, para que se possa ampliar a simpatia.

A realidade do mundo moral consiste, então, na invenção de um todo, de uma sociedade. Tal realidade não é natural, e sim artificial. No mundo moral, os interesses particulares se integram e se adicionam. Ele é o sistema de meios que permite aos interesses particulares, meus ou de outrem, se satisfazerem e se realizarem. Nas palavras de Deleuze: “A alternativa em que as simpatias se encontram é a seguinte: estender-se pelo artifício ou destruir-se pela contradição. E a alternativa em que se encontram as paixões é esta: satisfazer-se artificialmente, obliquamente, ou negar-se pela violência.”⁷

Tudo isso é efeito dos princípios e das paixões naturais e inerentes à natureza humana; e como essas paixões e esses princípios são inalteráveis, pode-se pensar que nossa conduta, que depende deles, também deva sê-lo, e que é inútil que moralistas ou políticos se metam em nossa vida ou tentem mudar o curso usual de nossas ações, com vistas ao interesse público. De fato, se o sucesso de seus propósitos dependesse de seu sucesso em corrigir o egoísmo e a ingratidão dos homens, jamais fariam nenhum progresso, a não ser com o auxílio da onipotência divina, a única capaz de remodelar a mente humana e de transformar seu caráter em pontos tão fundamentais. O máximo que podem pretender é redirecionar essas paixões naturais, ensinando-nos que satisfaremos melhor nossos apetites de maneira oblíqua e artificial e não por meio de seu movimento impulsivo e impetuoso.⁸

Enfim, segundo Deleuze, a sociedade não é concebida, por

7 Id. *Empirismo e subjetividade: ensaio sobre a natureza humana segundo Hume*. Trad. Luiz B.L. Orlandi. São Paulo: Ed. 34, 2001, p. 39.

8 Hume, D. *Tratado da natureza humana: uma tentativa de introduzir o método experimental de raciocínio nos assuntos morais*. Trad. Déborah Danowski. 2. ed. rev. e ampliada. São Paulo: Editora Unesp, 2009, p. 560.

Hume, como um sistema de restrições legais e contratuais (como o é para John Locke), mas como uma invenção institucional que nos permite ir além da parcialidade das paixões ao gerarmos sentimentos morais, jurídicos, políticos, cuja intenção é alcançar uma *generosidade ampliada*. “Hume é, sem dúvida, o primeiro a romper com o modelo limitativo do contrato e da lei que ainda domina a sociologia do século XVIII, para a ele opor o modelo positivo do artifício e da instituição.”⁹ As teorias do contrato no século XVIII entendiam que a solução do problema social deveria passar pela restrição ou pela renúncia dos direitos naturais, o que originaria a sociedade contratual. O egoísmo, portanto, apenas precisaria ser contido para tornar possível a sociedade. Mas, em Hume, diz Deleuze, o problema não é apenas o de como conter os egoísmos e os seus respectivos direitos naturais, mas o de como dar às paixões uma extensão que elas não têm por si mesmas. Dito de outro modo, em vez do contrato, Hume concebe a convenção ou o artifício. Por conseguinte, o problema do homem, enquanto “espécie inventiva”, passa a ser o da relação entre a natureza humana e o artifício. Nas palavras de Deleuze: “A paixão e o entendimento apresentam-se como duas partes distintas; porém, em si, o entendimento é tão somente o movimento da paixão que devém social.”¹⁰ Nesse sentido, o entendimento (associação de ideias) opera tão somente para que as paixões possam se expandir, ou seja, para tornar social um interesse.

No artigo “Instintos e instituições”, Deleuze reitera que a problemática das paixões (necessidade de expansão) é resolvida por intermédio do artifício ou da invenção das instituições. Ele o inicia afirmando que os termos “instinto” e “instituição” se referem a procedimentos que concorrem à satisfação. Assim, por um lado, os organismos em geral,

9 Deleuze, G. *A ilha deserta e outros textos*. Hume [1972], p. 217.

10 Id. *Empirismo e subjetividade*, p. 12.

ao responderem a estímulos externos, extraem do mundo exterior os elementos que satisfazem as suas tendências e necessidades, e com os quais constituem mundos próprios. Por outro lado, o sujeito constrói meios artificiais para se satisfazer; ele institui entre as suas tendências e o mundo exterior um mundo original. Desse modo, os meios artificiais, além de desprenderem o organismo do mundo natural, modificam a tendência ao inseri-lo no mundo original. Para Deleuze, “toda experiência individual supõe, como um *a priori*, a preexistência de um meio no qual a experiência é levada a cabo, meio específico ou meio institucional. O instinto e a instituição são as duas formas organizadas de uma satisfação possível”¹¹.

Infligindo ao corpo uma série de padrões, a instituição confere ao entendimento um saber: o de prever e o de projetar. O entendimento é coisa social mais do que individual, sendo o social, justamente, o meio que o torna possível. Mas, em relação às tendências, pergunta Deleuze, qual é o sentido do social? Nas suas palavras, “integrar as circunstâncias em um sistema de antecipação e integrar os fatores internos em um sistema que regra sua aparição, substituindo a espécie. É bem este o caso da instituição. É noite porque a gente se deita; almoça-se porque é meio-dia”¹². Diferentemente da lei, que é uma restrição das ações, a instituição consiste em um modelo de expansão da ação. Portanto, a opressão se dá precisamente no momento em que as leis recaem diretamente sobre os homens e não sobre as instituições que deveriam resguardá-los.

Como podemos verificar, há ressonâncias entre as teses da ética spinoziana e da moral humeana. A ideia dessa comunicação não é comparar as concepções da prática nos dois pensadores, mas apresentar os elementos que Deleuze recolhe de ambas e que nos possibilita pensar uma composição

11 Id., *A ilha deserta e outros textos*. Instintos e instituições [1955], p. 29.

12 Ibid., p. 31.

de homens como um meio original que preserva o direito natural. Razão e entendimento têm em cada concepção, respectivamente, um papel específico: organizar encontros, operar integrações; buscar no fluxo das afecções aquelas que promovam, no final das contas, a constituição de um todo de potência superior; buscar ampliar as simpatias ao integrá-las, dar às paixões uma extensão que elas não possuem em si, inventando meios originais nos quais elas se realizam e se satisfazem, ou seja, criando as instituições.

A recusa da forma abstrata do contrato tem consequências importantes na filosofia, mas não só. Vimos que, para além dos efeitos sobre a ética, a teoria dos afetos em Spinoza também exerce influência na política. A mesma sugere uma nova perspectiva quanto ao modo de se compreender uma comunidade, ou seja, ela suscita a necessidade de se compreender como as relações podem engendrar arranjos que produzam uma potência maior. Da mesma maneira que na teoria da simpatia em Hume, o problema da política, para Spinoza, não é de coação das liberdades, mas de composição e de criação. Como vimos, segundo Deleuze, ao apresentar a sociedade como inventiva, Hume diverge das teorias da lei. Em Hume, a sociedade (as instituições) aparece como meio original de satisfação, portanto como positiva, e o negativo (as necessidades) é colocado fora do social. As teorias do contrato, ao contrário, dispõem os direitos naturais, aquilo que é positivo, fora do social e inserem o social na limitação contratual, no constrangimento, portanto no negativo.

Em suma, não há em tais concepções qualquer necessidade de uma recusa dos direitos naturais ou das paixões na instauração da sociedade, uma vez que seria absurdo alienarmo-nos de nossa própria essência, de nossa potência. A composição positiva se dá salvaguardando-se o poder ou o direito natural, o que significa que qualquer expectativa

de harmonia é um contrassenso. Uma sociedade positiva, mesmo com sua potência e inventividade, não se afigura sem conflito. O equívoco das teorias da lei é justamente esperar que, com a concordância de todos em abrir mão de suas potências, um estado sem conflito pudesse se instaurar. Mas tal aquiescência somente leva a um estado de escravização, de absoluta negatividade.

Eis o que, ao longo da história da filosofia, pensadores como Spinoza, Hume e Deleuze não cessam de apontar. Por conseguinte, eles modificam a natureza da reflexão filosófica, passando do teor meramente metafísico para o da prática. Uma ética, uma moral e uma política que não se reportam a valores transcendentais, mas a modos de existência imanentes. Eles enfrentam a verticalidade delgada da transcendência (o bem, a lei, o Estado) com a horizontalidade vultosa da imanência atravessada por forças, tendências, intensidades. Enfim, ao postularem um estado de razão ou, ainda, um meio original institucional, que conserva a sua potência diferencial, Spinoza e Hume nos dão a chave para pensarmos com Deleuze um plano de consistência, ou de composição, em que, por um lado, a única renúncia tangível é dirigida a toda e qualquer transcendência e, por outro, a única afirmação indelével é concedida à imanência em suas indefinidas variações.

**Bernardo Bianchi / UERJ - Université Paris 1
Panthéon-Sorbonne**

As afinidades aleatórias: ainda sobre a influência de Spinoza sobre Marx

Há um fio vermelho que corre de Spinoza até Marx. Não se sabe ao certo de onde ele provém originalmente. Poderia ser como o fio de Ottilie, personagem de *As afinidades eletivas*, de Goethe: “Passa através do diário de Ottilie um fio de amor e de ternura que liga e caracteriza o conjunto.”¹ O fio vermelho representa a própria imagem de um encontro, em que cada um dos elementos abrangidos pelo fio, ainda que originariamente independentes, passam, através da sua conexão com o fio, a estar de tal forma emaranhados que já não podem ser compreendidos um sem o outro. Goethe dá-nos, então, na mesma altura do texto, o exemplo de uma antiga prática da marinha inglesa, que entrelaçava meticulosamente um fio vermelho em toda a cordagem das suas embarcações, de tal forma que esse fio já não poderia ser extraído, nem mesmo do menor dos cabos, sem que se desfiasse por completo, perdendo completamente sua utilidade. Ao mesmo tempo, era esse fio vermelho que permitia que mesmo o menor fragmento de corda pudesse ser identificado como propriedade da Coroa inglesa. Existe, pois, isto de interessante a respeito do fio vermelho: ele é aquilo que nos permite identificar a corda e, simultaneamente, aquilo mesmo que garante que a corda continue a ser corda. Cada uma das fibras têxteis que ela une, contudo, já existia de forma independente antes de o fio as entrelaçar, mas elas não eram, sem o intermédio do fio vermelho, senão algo de diferente do conjunto que surge pela ação do fio vermelho. É o fio, um fato contingente,

1 Goethe J.W. Les affinités électives. In: *Romans de Goethe*. Paris: Gallimard, 1954, p. 264.

que torna a dispersão de elementos, ainda que se trate de fibras heterogêneas como náilon, cânhamo ou barbante, uma mesma unidade, e caracteriza essa unidade de tal modo que nem mesmo o menor dos fragmentos de corda possa ser compreendido senão pelo modo como ele se integra e adere ao fio vermelho. Da contingência de um encontro somos levados à necessidade de uma forma.

Cabe lembrar ainda que nesse romance – ou romance-novela –, Goethe trata de um tema da química, as afinidades eletivas (*Wahlverwandtschaften*). A imagem proposta por Goethe consiste no seguinte. Imaginemos dois compostos: o primeiro, constituído por AB, e o segundo, por CD. Postos em contato um com o outro, esses compostos se decompõem para formar novos elementos: AC e BD. Vê-se, pois, o que há de comum entre a metáfora do fio vermelho e as afinidades eletivas: ambas as imagens articulam o problema do aleatório à questão da necessidade. Ainda que um elemento esteja unido a outro por conta de uma força necessária, essa união repousa sobre uma contingência, uma vez que, ainda que não possamos tomar um elemento em consideração senão na sua articulação com o composto do qual ele é parte, a sua origem é independente do seu encontro com o outro elemento ao qual ele se encontra unido. As fibras já existiam antes de o fio vermelho com elas se entrelaçar, A já existia antes de sua união com C. Em suma, o fato de ter havido a ocasião para esses elementos se encontrarem é contingente, mas o fato de ter havido união, este é necessário. A necessidade das afinidades se funda no vazio, e é esse vazio perturbador, irreduzível a qualquer finalidade, a qualquer sentido fundamental, que explica o drama dos personagens de Goethe. Associaremos, então, para os fins deste trabalho, as afinidades eletivas às afinidades aleatórias.

É nesses termos que abordamos os nossos autores, não na forma de uma tradição ou de uma conexão natural, mas na

forma de uma conexão aleatória, segundo a própria lógica do encontro². Vaysse, em sua obra dedicada ao estudo da recepção de Spinoza no idealismo alemão, nos lembra deste paradoxo apontado por Fichte a propósito da Ética de Spinoza: na base da necessidade afirmada pela filosofia spinoziana está a própria contingência. Fichte perguntava-se: onde residia o fundamento da necessidade postulada pela filosofia spinozista?³ Vaysse não se contenta, por sua vez, em enxergar aí uma aporia do spinozismo, propondo-se, no seu lugar, interpretar a filosofia spinozista como uma recusa da “lógica metafísica do fundamento, o que lhe confere a qualidade de ‘pensamento ‘trágico’, que recusa toda transcendência, instituindo a necessidade como ‘grande acaso’”⁴. Ainda que vivamos num mundo necessário, em que cada um dos seus aspectos é inteligível, nada fundamenta quer a necessidade, quer a demonstrabilidade do mundo senão um grande acaso⁵.

A necessidade vem, então, sempre depois da contingência. Em *A corrente subterrânea do materialismo do encontro*, Althusser se apropria do conceito de “pega” (ou *prise*, em francês). A *pega* remete ao cimento que pega, à manteiga que *pega* ou à muda de uma árvore que *pega*. *Pegar* remete à

2 A referência, aqui, é certamente Vittorio Morfino, que, nos últimos anos, vem se dedicando ao desenvolvimento das questões sugeridas por Althusser em torno do materialismo aleatório ou materialismo do encontro. A esse respeito, remetemos o leitor tanto a *Il tempo e l'occasione*, de 2002, quanto a *Il tempo della moltitudine*, de 2005.

3 O questionamento de Fichte se dá nos seguintes termos: “O que é, então, que contém, por sua vez, o fundamento da necessidade desta substância, tanto no que diz respeito à sua matéria [...], quanto no que concerne à sua forma [...]. Desta necessidade, [Spinoza] não pode fornecer nenhum fundamento superior, mas ele declara: que é absolutamente assim” (J.G. Fichte, *Les principes de la doctrine de la science*. In: Pilonenko, A. *Œuvres choisies de philosophie première*. Paris : Vrin, 1980, p. 37).

4 Vaysse, J.-M. *Totalité et subjectivité: Spinoza dans l'idéalisme allemand*. Paris: Vrin, 1994, pp. 75-76.

5 Vale lembrar que, no começo do século XVIII, Jean la Placette afirmava que não havia nenhuma diferença entre o conceito de necessidade em Spinoza e o conceito de acaso em Epicuro (Placette, J. *Éclaircissements sur quelques difficultés qui naissent de la considération de la liberté nécessaire pour agir moralement, avec une addition où l'on prouve contre Spinoza que nous sommes libres, pour servir de suite à la réponse aux objections de Mr. Bayle*. Amsterdam: E. Roger, 1709, p. 317).

fase inicial de aquisição de consistência de algo, quando uma mistura de elementos heterogêneos começa a tomar corpo ou quando uma muda de uma planta se enraíza, ou seja, quando sua individualidade adquire certa autonomia. Com base nessa categoria, Althusser rejeita qualquer postulado a respeito da origem e do fundamento, de modo que o mundo não é senão um “dom”, um puro fato que se abre à nossa frente. O todo, afirma Althusser, “que resulta da ‘pega’ do ‘encontro’ não é anterior à ‘pega’ dos elementos, mas posterior, e disto resulta que ele poderia não ter ‘pego’ e com mais razão, o ‘encontro’ poderia não ter tido lugar”⁶. A pega, o encontro, se precipita num vazio, o que significa que o *fato* da pega é contingente se considerarmos isoladamente cada um dos elementos que concorrem para o encontro. Mas, ainda que a ocasião do encontro seja contingente *vis-à-vis* os elementos que o compõem, a coesão que os une, a maneira particular como eles se entrelaçam entre si é necessária. É, portanto, à luz dessa contingência que nos propomos analisar a relação entre Marx e Spinoza. Não se trata de procurar fundamentar as indicações feitas por Althusser a respeito da constituição da sua corrente subterrânea do materialismo do encontro. Na verdade, trata-se de fazer do materialismo aleatório o próprio método analítico para verificação da chamada corrente do materialismo aleatório. Isso significa que, para analisarmos a relação entre Spinoza e Marx, devemos desfazer tudo aquilo que torna semelhante relação algo além de um encontro: é preciso começar pela contingência. Nosso objetivo consiste, portanto, em ultrapassar a imagem das afinidades naturais para descobrir as afinidades aleatórias que se articulam em torno da relação de Marx com Spinoza, demarcando os limites de uma abordagem em torno da questão da influência.

São afinidades naturais tudo aquilo que aponta na direção

6 Althusser, L. Le courant souterrain du matérialisme de la rencontre. In: Écrits philosophiques et politiques I. Paris: Stock/IMEC, 1994b, p. 570.

de uma tradição, de uma linhagem, de uma filiação, achatando e apagando as diferenças entre os autores e reduzindo-as a variações superficiais de um substrato que permanece sempre idêntico a si mesmo, sobranceiro às peculiaridades dos seus elementos. As afinidades naturais são baseadas no postulado de um nexu que é anterior ao encontro entre os elementos, que subsume, portanto, suas identidades na identidade do próprio nexu. Mas as afinidades naturais não são mais do que afinidades aleatórias cuja aleatoriedade é revestida pela imagem de um fundamento, de tal modo que a identidade dos seus elementos somente pode ser demonstrada a partir de um novo encontro que dissolve a primeira *pega*, a qual acreditávamos ser um dado natural, indissolúvel e eterno, tal como era visto o matrimônio quando Goethe escrevias *As afinidades eletivas*.

Trata-se, então, não tanto da confrontação com o tema das afinidades naturais entre Marx e Spinoza, o que nos levaria ao exame da suposta influência de Spinoza sobre Marx; interessamos, antes, examinar de que modo a referência a Spinoza surge no desenvolvimento intelectual e na militância política de Marx e de que maneira essa referência se articula com os propósitos que então o animavam. Por essa razão, respeitemos um marco temporal definido: tomemos em consideração as obras redigidas por Marx entre 1840 e 1844, desde os seus cadernos preparatórios para a redação da tese de doutorado sobre Demócrito e Epicuro até a redação de *A sagrada família*⁷, primeiro texto escrito por Marx em parceria com Engels. Dentro desse período, revela-se uma importante transição da reflexão política de Marx. No âmbito da sua militância junto à *Gazeta Renana*, o engajamento político de Marx era marcado por uma perspectiva liberal-democrata, pelo

7 Ainda que redigida em 1844, *A sagrada família* somente foi publicado no início de 1845. Excluímos *A ideologia alemã* de uma análise mais minuciosa porque consideramos, de um lado, que ela não acrescenta nada à imagem que Marx traça de Spinoza em *A sagrada família* e que, por outro, o tema do materialismo e suas particularidades marxianas já se encontram, em grande parte, presentes nos *Manuscritos econômico-filosóficos de 1844*.

ideal da *res publica*, pela própria imagem do Estado racional na sua contraposição ao caráter confessional e socialmente retrógrado do Estado prussiano. As referências intelectuais principais de Marx eram, então, Kant e Fichte, sendo que o caminho para a realização do seu ideal republicano era fornecido pela Revolução Francesa. Eis, então, que Marx, em 1841, dedicou-se à leitura e compilação de fragmentos do *Tratado teológico-político*, de Spinoza, extraindo daí, contudo, uma interpretação que se punha a serviço da sua própria militância, dirigida contra o *nexus* teológico-político prussiano, que culminava no abafamento da liberdade de expressão. Spinoza servia-lhe, com justiça, como um campeão da liberdade de expressão e como crítico do uso da religião como instrumento de dominação e perpetuação. Para compreender o modo como Marx se vale de Spinoza nesse período, é importante ter em mente as palavras de Balibar: “Marx escreve na conjuntura.”⁸

Após o seu desligamento e o fechamento da *Gazeta Renana*, nos primeiros meses de 1843, Marx rapidamente começou a assimilar novas influências e modificou de forma profunda sua visão a respeito da transformação da sociedade alemã. A revolução política cede lugar à emancipação humana e social, e Marx se concentra no projeto de acerto de contas com a visão hegeliana do Estado, anunciado já em março de 1842, em carta a Arnold Ruge⁹. Nessa passagem da revolução política à emancipação social, é o próprio horizonte da transformação de Marx que se modifica: em vez da *república*, seu objetivo passa a ser a *democracia*. Ainda que tenha lido *O contrato social*, de Rousseau, quando da redação da sua *Crítica da filosofia do direito de Hegel*, o seu ideal não seria o mesmo do autor genebrino, a república, mas a democracia, a qual

8 Balibar, E. *La philosophie de Marx*. Paris: La Découverte, 2001, p. 7.

9 Marx, K. [1842]. Brief von Marx an Ruge (5ten März 1842). In: *MEW* 27. Berlin: Dietz-Verlag, 1963, p. 397.

era, aliás, criticada por Rousseau. O ideal de Marx era, pois, a democracia, ou *a mais natural das formas de governo*, segundo Spinoza (*TTP*, XVI, § 11, p. 520)¹⁰. Então, Marx reencontra Spinoza por via indireta, através de Feuerbach, na sua retomada peculiar do naturalismo spinoziano na forma dos *Manuscritos de 1844*. Logo a seguir, no entanto, Marx passa a escrever sistematicamente contra Spinoza, tanto em *A sagrada família* quanto na *Ideologia alemã*. Se Feuerbach havia reivindicado Spinoza como parte integrante do materialismo, Marx o afasta da tradição materialista, colocando-o ao lado de Descartes, Malebranche e Leibniz. É certo, todavia, que se tratando de um espírito polemista, cujo esforço argumentativo era então, em *A sagrada família*, dirigido contra Bruno Bauer e suas categorias hegelianas, Marx tinha mais em vista seu antagonista do que Spinoza propriamente dito. Ao refutar Spinoza, Marx não fazia outra coisa senão refutar Bauer (e Hegel), que era seu adversário direto àquela altura.

Isso confirma apenas o que havia dito Bensussan: “Contrariamente à relativa abundância do recurso a Spinoza em Hegel, os textos de Marx e de Engels não deixam traço de um esforço teórico explícito para pensar a relação com o spinozismo”¹¹. Certamente, essa interpretação bastante lúcida de Bensussan se contrapõe diretamente a uma série de interpretações que, intoxicadas pelas doutrinas de Marx e Spinoza, querem enxergar entre eles mais do que simples afinidades aleatórias, exagerando, por essa via, as leituras que Marx fizera de Spinoza, a ponto de ignorar quase todas as referências que Marx fez a Spinoza na sua obra – que aliás não passam de 50 –, em prol de interpretações exageradamente românticas. Esse parece ser o caso de Maximilien Rubel,

10 Citamos o *TTP* de acordo com a seguinte edição: Spinoza, Baruch. *Tractatus theologico-politicus/Traité théologique-politique*. Trad. Lagrée, J. et Moreau, P.-F. In: Moreau, P.-F. (org). *Œuvres III*. Paris: PUF, 1999, pp. 55-791.

11 Bensussan, G. Spinozisme. In : Labica, G. et Bensussan, G. *Dictionnaire critique du marxisme*. Paris: PUF, 1999, p. 1082.

que, a despeito do seu penetrante trabalho interpretativo de Marx, entre o final dos anos 1970 e o começo dos anos 1980, ao propor a relação entre Spinoza e Marx, num momento em que essa era a bandeira brandida quase exclusivamente por Althusser, insistia numa abordagem em termos de *influência*¹².

Recentemente, foram publicados, na França, dois trabalhos sobre o tema. Em 2005, Fischbach publicou *La production des hommes – Marx avec Spinoza*. Em 2010, Lordon, por sua vez, publicou *Capitalisme, désir et servitude – Marx et Spinoza*. Na Itália, Margherita Pascucci publicou, em 2006, *La potenza della povertà – Marx legge Spinoza*. O trabalho de Lordon representa, definitivamente, uma pesquisa diferente com relação aos outros dois, na medida em que ele se concentra no encontro entre Spinoza e Marx para enfrentar a relação a partir das afinidades teóricas entre os autores, valendo-se de ambos para lidar com a análise da problemática do consentimento em relações de dominação capitalista. A pesquisa de Pascucci assume como ponto de partida a propalada influência de Spinoza sobre Marx, a tal ponto que ela afirma que “o objeto deste trabalho é a definição de um âmbito de reflexão sobre a pobreza que encontra o seu aparato teórico no fato de que o sistema marxiano deriva da leitura juvenil de Spinoza”¹³. Por essa via, Pascucci argumenta que, já na tese de doutorado de Marx sobre Demócrito e Epicuro, onde a influência de Spinoza seria mais nítida, residiria, em germe, o sistema conceitual de toda a crítica da economia política desenvolvida posteriormente por Marx. Por um lado, Pascucci negligencia o teor efetivo das leituras realizadas por Marx a respeito de Spinoza, dando uma dimensão exagerada a essas leituras; por outro,

12 Referimo-nos, muito particularmente, a dois textos de Rubel: *Marx à la rencontre de Spinoza* (In: *Cahiers Spinoza*, Paris, n. 1, p. 7-28, 1977) e *Marx à l'école de Spinoza* (In: *Spinoza nel 350.*° anniversario della nascita. Napoli: Bibliopolis, 1985, pp. 383-399).

13 Pascucci, M. *La potenza della povertà. Marx legge Spinoza*. Verona: Ombre Corte, 2006, p. 11.

ela termina por menosprezar todo o esforço realizado por Marx no desenvolvimento das suas próprias ferramentas analíticas, o que não foi conquistado senão por meio de estudos que envolveram a literatura econômica clássica.

Fischbach, por sua vez, se precavê contra a perspectiva da influência e procura articular a relação entre Marx e Spinoza em torno de três temas. Seu método é analítico-sintético: trata-se de *isolar* – no sentido químico do termo – a filosofia de Marx dos seus elementos não filosóficos, para então recompô-la de modo a perceber quais são os efeitos desses elementos filosóficos sobre o novo composto. Nesses termos, o seu método se aproxima do nosso. Na verdade, contudo, trata-se, segundo Fischbach, de revelar – no sentido fotográfico e químico, ao mesmo tempo – a filosofia de Marx. Ora, o método de Fischbach se aproxima do próprio método tradutivo feuerbachiano. Fischbach pretende revelar uma certa verdade a respeito de Marx mostrando que, subjacente à sua crítica da economia política, se esconde um sistema filosófico, que é, fundamentalmente, spinozista. Embora Fischbach se precaveja a respeito da perspectiva de influência, em última análise é essa mesma perspectiva que, expulsa pela porta da frente, regressa pela janela. Marx, na sua opinião, necessitou de Spinoza para superar Hegel. Ele não faz nenhuma análise do caderno de Marx dedicado ao *Tratado teológico-político* e, como Pascucci, Fischbach escolhe ignorar as referências que Marx faz a Spinoza – as quais já haviam sido mapeadas por Bensussan no *Dictionnaire critique du marxisme*, em 1982¹⁴ –, acreditando que, por trás dessas afirmações, onde se percebe claramente o quanto a visão de Marx a respeito de Spinoza era intermediada por Hegel, se esconde uma verdade: Marx era spinozista. Ademais, a julgar pela crítica dirigida por Marx a Spinoza em *A sagrada família*

14 Bensussan, G. Spinozisme. In : Labica, G. et Bensussan, G. *Dictionnaire critique du marxisme*. Paris: PUF, 1999, pp. 1082-1083.

e *A ideologia alemã*, não há qualquer dúvida de que a interpretação hegeliana desempenhou papel crucial no modo como Marx assimilou Spinoza.

Então, o fio vermelho que nos concerne no presente trabalho e que significa a existência de afinidades aleatórias entre Spinoza e Marx, visa, principalmente, a apreender e acompanhar o desenvolvimento da abordagem de Marx a respeito da transformação política e social, demonstrando: 1) como, nessa fase de transição, Spinoza é mobilizado por Marx; 2) de que maneira essa mobilização está articulada aos propósitos político-filosóficos de Marx nesse período; e 3) como essa mobilização não é capaz de dar conta das afinidades teóricas existentes entre os dois. As afinidades, se apreendidas à luz da historiografia, não explicam as afinidades teóricas, mas são importantes para compreender o percurso de Marx. Não pretendemos fazer uma comparação entre as perspectivas dos dois autores, o que ocasionaria, no final das contas, efeitos semelhantes aos de uma investigação em termos de *influência*, ou seja, terminaria por nos conduzir à impossibilidade de apreensão das singularidades dos autores. Absolutamente não é o caso de uma leitura construtivista, cujo objetivo consistiria em completar o marxismo, conferindo-lhe a metafísica que ele merece, segundo a expressão de Macherey¹⁵.

Pensada na chave das afinidades aleatórias, propomos, portanto, examinar o percurso intelectual de Marx até a elaboração de *A sagrada família*, destacando o modo como ele enfrentou o problema da transformação política e social, e demonstrando como se dá o recurso a Spinoza. Esperamos que, desse modo, o leitor possa ver que o nosso fio vermelho nada tem a ver com a imagem da *continuidade da influência*, mas antes com a *contiguidade da invenção*¹⁶. Com efeito,

15 A expressão é mencionada por Fischbach (Fischbach, F. *La production des hommes – Marx avec Spinoza*. Paris: PUF, 2005, p. 9).

16 De fato, conforme mencionamos, Yves Citton, no seu artigo *L'invention du spinozisme*

é a partir da invenção, dessa apropriação do spinozismo e mesmo desse contrabando do spinozismo que se percebe um fenômeno incomensuravelmente maior do que qualquer *influência* direta de Spinoza sobre a modernidade europeia. Não devemos buscar Spinoza nas profundezas dos textos de Marx, na forma de um fundamento, mas na superfície, ali onde as ideias deixam traços e onde um autor se torna ele próprio.

dans la France du XVIIIe siècle, propõe que a análise da recepção do spinozismo na França dos setecentos seja estudada mais em termos de *invenção* que de *influência* (Citton, Y. L'invention du spinozisme dans la France du XVIII^e siècle. In: Bove, L., Citton, Y., Lordon, F. *Qu'est-ce que les lumières «radicales»*. Paris: Éditions Amsterdam, 2007, p. 322).

Valentín Ariel Brodsky / UN Córdoba

Spinoza. Dos interpretaciones (in)actuales sobre la multitud

*...Las formas suelen ser extrañas.
Shakespeare observó una. Parecía
un dragón. Esa nube de una tarde
en su palabra resplandece y arde
y la seguimos viendo todavía.*

J.L. Borges, Nubes II

*Somos contemporáneos tan sólo hasta
donde nuestra comprensión alcanza.*

H. Arendt, Comprensión y política
(las dificultades de la comprensión)

I. Entre la obra de Spinoza, y toda interpretación que podamos acuñar en nuestra época, media siempre una cierta “distancia” que el tiempo se ha encargado de esculpir. Es esa distancia la que nos interroga, o mejor, son los hombres aquellos que – a través de ella – fatigan una y otra vez las páginas de la Ética, intentado producir nuevas reapropiaciones del pensamiento de aquel judío amstelodano, buscando incansablemente una respuesta satisfactoria a sus problemas actuales.

Como bien lo ha ilustrado Celine Spector¹, la filosofía de Spinoza posee su propia historicidad, se despliega a lo largo del tiempo como si se tratara de una riada subterránea cuyos brazos convergen – chocan –, generando ciertos momentos de enorme fecundidad para la filosofía, el derecho, la economía y la sociología. Los seminarios de Althusser, hacia mediados de la década del '60, marcan fuertemente

1 Cf. Spector, Celine. Le spinozisme politique aujourd'hui: Toni Negri, Étienne Balibar...”, en *Esprit*, Mayo 2007, pp. 27-45.

el inicio de unas *Spinoza renaissance*, donde toda una tradición heterogénea de intelectuales, intentará repensar el marxismo – por fuera de la sombra de Hegel – y a la luz de la obra de Spinoza: buena parte de la producción de Toni Negri a partir de la década del '80 se inserta en el interior de esta corriente; abriendo en 2001 una intensa e inacabada discusión, por parte de algunos intelectuales argentinos que intentarán comprender y dotar de sentido a ciertos acontecimientos políticos de nuestra historia reciente².

En función de esto, en un primer momento, nos proponemos reconstruir de forma esquemática la noción de “multitud”, que posee una gran importancia en el pensamiento de este autor italiano. En particular, buscaremos centrar nuestro análisis en *La anomalía salvaje*³ (1982).

En un segundo momento, nos interesaría poner en diálogo esta primera lectura de la obra de Spinoza, con aquella que Étienne Balibar ha desarrollado en *Spinoza y la política*⁴ hacia 1985. Al centrarnos en este punto de convergencia, tal vez nos sea posible volver a formular – bajo una nueva luz– la pregunta filosófica por la relación entre la democracia y las instituciones de nuestra sociedad. Se trata de dos textos que pertenecen a un mismo momento histórico y, aun así, creemos que la utilidad política de ambas lecturas en nuestro contexto

2 Cf. Borón, Atilio. *Imperio e imperialismo [una lectura crítica de Michel Hart y Antonio Negri]*. Buenos Aires: Clacso, 2002; Casullo, Nicolás. *Pensar entre épocas. Memorias, sujetos y crítica intelectual*. Buenos Aires: Norma, 2004, nota 2, pp. 162-164; González, Horacio. Toni Negri, el argentino. En *Dilemas políticos. 2001-2011*, Buenos Aires: Quadrata, 2012, pp. 95-109; Tatián, Diego. Anomalía italiana: Antonio Negri lector de Spinoza. En *Nombres*, n. 4, 1994, pp. 145-143.

3 Negri, Antonio. *La anomalía salvaje. Ensayo sobre poder y potencia en B. Spinoza*. México: Anthropos, 1993.

4 Balibar, Étienne. *Spinoza y la política*. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2011. Por lo demás, no pretendemos desarrollar aquí un ejercicio talmúdico de reflexión sobre la palabra de Spinoza, que permaneciera “encerrado” – si es que ello es posible – en la obra misma. Nuestro propósito tampoco consiste un análisis exegético de las obras de Negri y Balibar – tarea que excedería por mucho nuestras capacidades. Se trata más bien, de ensayar un recorrido por algunos elementos de estas reapropiaciones contemporáneas, con el propósito de formular con mayor claridad posible algunas inquietudes.

actual no es la misma. Esto, probablemente, nos diga algo acerca de nosotros como lectores situados.

2. La historia de la recepción de la obra de Spinoza en el siglo XX se nos aparece hoy en día, bajo la forma de un conjunto de reapropiaciones heterogéneas, marcadas por diferentes temporalidades y necesidades locales. En el caso particular de Toni Negri podemos observar cómo, a partir de las experiencias revolucionarias en la Italia de 1968, el pensamiento autonomista ve en la obra de Spinoza la clave para escapar a la sombra de Hegel, que se cierne sobre un movimiento marxista incapaz de readaptarse a las nuevas transformaciones y reestructuraciones del capital.

Durante los primeros años de su formación intelectual, Negri ha sido un gran lector de Hegel, Kant, Dilthey y Marx, pero su encuentro y reflexión sistemática en torno a la obra de Spinoza, no se producirá sino hacia 1979, cuando sea llevado a prisión. Es allí donde este joven profesor de la universidad de Padua, desarrollará una innovadora lectura del filósofo amstelodano –que lo recoloca hacia el interior de toda una tradición de la teoría política, que se remonta desde Maquiavelo y llega hasta Marx –, proponiendo un cierto “materialismo democrático” que desconfía de toda mediación contractual, del derecho positivo, del sistema partidario. En este sentido, Negri nos dice:

La libertad, la verdadera, la íntegra, aquella que amamos y por la que vivimos y morimos, construye el mundo directamente, inmediatamente. La multiplicidad no está mediatizada por el derecho, sino por el proceso constitutivo: y la constitución de la libertad es siempre revolucionaria⁵.

Frente a aquel rostro que la tradición de pensamiento

5 Cf. Negri, Antonio, *La anomalía salvaje. Ensayo sobre poder y potencia en B. Spinoza*, op.cit., p. 19.

burguesa sobre la modernidad, ha querido imponer a Spinoza – como la consumación, el punto más alto del desarrollo científico y civilizatorio del Renacimiento, o incluso, como un teórico del orden capitalista, Negri nos propone una segunda lectura, una interpretación a contrapelo de su obra: se trataría de una “filosofía del porvenir”, de un “materialismo revolucionario”, producto de la dislocación y proyección de las ideas de crisis y revolución, de la Holanda de su tiempo. Ya no más una interpretación barroca o dialéctica de Spinoza, se trata de una filosofía que rehúye toda mistificación jurídica del estado.

A lo largo de *La anomalía salvaje*, encontramos un análisis cuidadoso del contexto histórico y de las diferentes matrices (la judaica; la humanista-renacentista; la escolástica –pasada por el tamiz de la contrarreforma; y la cartesiana)⁶ que se conjugan en el pensamiento de Spinoza, bajo la forma de una tensión constante. Hay una cierta “desmesura” en la filosofía de Spinoza, se trata de un texto siempre vivo que, al acercarse a los márgenes de lo pensable en su época, acaba por desbordar su propio tiempo, proyectándose más allá de la simple actualidad. En este sentido, uno de los aspectos más ingeniosos de Negri es el intentar trazar una estela compleja – con sus rupturas y tensiones – que va, desde el *Tratado breve* hasta la primera y segunda parte de la *Ética*, mostrándonos un Spinoza renacentista, ilustrado, utópico.

La “primera fundación” de la *Ética* – acontecida entre 1660 y 1665 – es la expresión de un conjunto de aporías⁷: en las primeras páginas de esta obra, estamos ante a una filosofía donde la idea del “inicio” es puesta en el centro de la escena, intentando rehuir al problema de la mediación. Pero esto no podrá mantenerse por mucho tiempo. Entre la substancia y los modos, Spinoza coloca la noción del “atributo”. Bajo el

6 Cf. *ibid.*, pp. 32-45.

7 Cf. Negri, Antonio. *La anomalía salvaje. Ensayo sobre poder y potencia en B. Spinoza*, op. cit., pp. 93-128.

influjo del neo-platonismo, este último concepto opera como aquello que regula el vínculo entre el absoluto y el mundo: en el pasaje desde la unidad emanativa de la sustancia hacia la multiplicidad, la degradación del ser y la pluralidad modal de lo existente, coinciden.

El objetivo de la “segunda fundación” – desarrollada entre 1670 y 1675 – será entonces eliminar el problema del atributo; haciendo emerger, al mismo tiempo, un nuevo sujeto político: la multitud. Los primeros signos de estos desarrollos, comienzan a perfilarse ya en las definiciones VI y VII de la Segunda Parte de la *Ética*, permitiendo un descenso desde la substancia a los modos, que no hipostata ni mediatiza la relación, sino que – evitando todo dualismo de la tradición cartesiana – hace recaer lo absoluto de lo divino, sobre el mundo de los modos. Esta segunda fundación es producto, nos dice Negri, de una “cesura”, de una intensidad propia del pensamiento de Spinoza, que se expresa a través de una obra como el *Tratado teológico-político* – escrito entre 1665 y 1670⁸: Macherey lo enuncia con precisión al sostener que, “... Negri lee el *Tratado teológico-político*, no tras la *Ética* o a su lado, sino en la *Ética*, es decir, en el intervalo que abre en ella la ‘desproporción’ de su razonamiento y sus conceptos...”⁹

Se vuelve central aquí la noción de “imaginación”, al mismo tiempo que la teoría política de Spinoza absorbe y proyecta la anomalía en el plano metafísico¹⁰. En ese mundo de los modos, los cuerpos (y las almas) aparecen como un plexo de relaciones de composición y descomposición, otorgándole a la “imaginación material” la posibilidad de una fundación ontológica del mundo. El “momento utópico” es abandonado, dando paso a un “materialismo democrático”. Sobre la

8 Cf. *ibid.*, pp. 129-156.

9 Cf. Macherey, Pierre. La actualidad del Spinoza de Negri. En *Anthropos. Revista de documentación científica de la cultura*, n. 144, Madrid, Mayo de 1993, p. 60.

10 Cf. *ibid.*, p. 60.

imaginación, el entendimiento construye no por “mediación”, sino por “fundación”: permitiendo generar el mayor número de encuentros componibles entre los cuerpos, permitiendo el surgimiento de la multitud.

Es en *La anomalía salvaje* donde “...la ontología constitutiva del sujeto colectivo halla su expresión”¹¹. Negri encuentra en Spinoza, el marco ontológico sobre el cual asentar sus primeras investigaciones en torno a las nuevas formas de trabajo, y para pensar el pasaje – en la Italia de 1968– desde el “fordismo” al “post-fordismo”, del “obrero masa” al “obrero social”. Esta reestructuración del capital (producto de las luchas del autonomismo-obrero) permite la constitución de un nuevo sujeto político, mentado a través de la noción filosófica y positiva¹² de multitud.

A partir de su lectura de Spinoza, Negri sostendrá que la multitud es una multiplicidad de sujetos, de singularidades, que desafían la reducción al Uno. “El engaño de la representación política, se teje sobre las nociones de ‘pueblo’ y ‘soberanía’”¹³, que buscan mediatizar, alienar – volviéndola extraña a sí misma – la potencia de esta multiplicidad de singularidades, que actúan como un mismo sujeto¹⁴.

La multitud es una “clase”¹⁵ conformada por las singularidades productivas, dentro del sistema de trabajo inmaterial. La clase obrera, el “obrero masa” como clase revolucionaria, ya no existe bajo la forma y la estructura que le imponía el modo

11 Cf. López Petit, Santiago. Spinoza en Moscú. En *Anthropos. Revista de documentación científica de la cultura*, n. 144, Madrid, Mayo de 1993, p. 50.

12 A lo largo de sus diferentes obras, Negri se ha mostrado reacio a otorgar una definición acabada de su noción de multitud. En este sentido, para una definición breve, pero sistemática de la misma ver: Negri, Toni. *Del retorno. Abecedario biopolítico*. Buenos Aires: Debate, 2003, pp. 107-108.

13 Cf. *ibid.*, p. 107.

14 Para una profundización en torno a esta temática, en el marco de la tradición autonomista de Negri ver: Virno, Paolo. *Ambivalencia de la multitud: entre la innovación y la negatividad*. Buenos Aires: Tinta Limón, 2011.

15 Cf. Homero, Santiago. Um conceito de classe. En *Cadernos Espinosanos*, n. 30, São Paulo, Enero-Junio, 2014, pp. 24-48.

de producción fordista. Hacia finales de la década del '70, la nueva tecnología que inviste el sistema productivo permite su automatización y un gran crecimiento del sector de servicios en la economía. Emerge aquello que Negri denomina como “fabrica difusa”, en articulación con la figura del “obrero social”: la producción inviste el cerebro, el lenguaje, la capacidad creativa —en pocas palabras, el aspecto más humano— de los trabajadores. El elemento central de la producción ya no es la máquina en sí misma (aunque esta siga siendo de gran importancia), sino más bien la capacidad comunicativa, que permite la socialización del trabajo por fuera de la fábrica.

Aquí surge la posible unificación de todos los explotados. Los oprimidos de la sociedad, en su diferencia y singularidad, pueden actuar como uno solo movidos por su “deseo de libertad”. Hay una sistematización de los deseos, donde estos dejan de ser meramente corporativos, y se organizan en torno a la desarticulación de aquella forma del capital que tiene como objeto de explotación a la vida misma¹⁶. Esto es lo que lleva a Negri a sostener que la multitud debe ser pensada como una “potencia ontológica”, como “...un dispositivo que intenta representar el deseo y transformar el mundo. Quiere recrear el mundo, convertirlo en horizonte de subjetividades que se expresan libremente y conforman una comunidad de hombres libres”¹⁷.

3. Hasta aquí, hemos intentado reconstruir esquemáticamente la noción de “multitud” que Negri expone en *La anomalía salvaje*. Pero ahora lo que nos interesaría, es poner en diálogo esta primera lectura de la obra de Spinoza, con aquella que Étienne Balibar ha desarrollado en *Spinoza y la política*.

En este texto de 1985, el autor analiza tres grandes obras de Spinoza (el TTP, el TP y la E), mostrando la singularidad de

16 Cf. Homero, Santiago. Um conceito de classe, op. cit., pp. 32-33.

17 Cf. Negri, Toni. *Del retorno. Abecedario biopolítico*, op. cit., p. 108.

su potencia reflexiva y el influjo que ciertos acontecimientos políticos han tenido en su desenvolvimiento. Un primer punto de interés dentro del itinerario balibariano, es su concepción del *Tratado teológico-político*: se trataría no tanto de un necesario salto teórico – frente al *impasse* que representa la “primera fundación” de la Ética, como nos dice Negri –, sino más bien de un “manifiesto democrático” que interviene en la coyuntura histórica de su momento, intentando escapar a los equívocos de la noción de “tolerancia”¹⁸.

Spinoza conciliaría dos tesis, solo en apariencia, paradójicas: la soberanía del Estado debe ser absoluta, pero los individuos deben de poseer también el máximo de libertad posible para pensar y expresar sus opiniones. Debido a una “ley de la naturaleza humana”, cuanto mayor es la coacción que el Estado ejerce sobre la libertad individual, tanto más violenta será la reacción que obtenga como respuesta. Pero, por otra parte, la institución estatal tampoco puede sostenerse durante mucho tiempo, si acepta tolerar el desarrollo de un contrapoder espiritual, organizado y autónomo. La clave reside en la “auto-limitación”: en la medida de lo posible, el Estado debe garantizar la mayor apertura al campo de las opiniones individuales. Los individuos necesitan del Estado para subsistir, y hacia el interior de sus límites – siempre laxos, flexibles –, la libertad de expresión y comunicación, acaba por garantizar la mayor racionalidad posible en la toma de decisiones políticas¹⁹.

Uno de los aspectos más interesantes de Balibar, consiste en afirmar que este punto sólo sería alcanzable bajo la forma de aquello que Spinoza designa como “democracia”. En esta instancia, la libertad se convierte en “una causalidad inmanente a la constitución del Estado”. Balibar logra registrar una serie de continuidades y discontinuidades, entre el TTP y el TP: por un lado, podemos observar que en esta última

18 Cf. Balibar, Etienne. *Spinoza y la política*, op. cit., pp. 21-42.

19 Cf. *ibid.*, pp. 43-53.

obra, la libertad de pensar sigue siendo entendida como irrevocable. Por otro lado, constatamos que se ha dejado atrás la hipótesis contractualista del pacto social, la religión ya no ocupa un lugar central en la construcción política, y el fin de la sociedad ya no es la libertad – sino más bien la paz y la seguridad²⁰. El TP es una investigación teórica sobre los “fundamentos de la política”, que ve a la “democracia” como una tendencia immanente a todo régimen. Ninguna forma de gobierno (monarquía, aristocracia) es por sí misma incompatible con la vida humana y, de lo que se trata, es de descubrir las condiciones en las que todo Estado pueda garantizar la estabilidad, la seguridad, la paz, al mismo tiempo que extiende el campo de la libertad individual.

Si bien el Estado es un individuo, conformado por un conjunto de relaciones –instituciones y dispositivos jurídicos – estables, que han sido construidas por la acción común de la multitud; es necesario reconocer, nos dice el autor, que todo Estado está siempre más amenazado por sus propios ciudadanos, que por sus enemigos externos²¹. La filosofía de Spinoza disolvería la antinomia clásica entre “individuo-estado”, para permitirnos pensar que la multitud es aquel sujeto político que constituye (y conserva) a la ciudad (al calor de sus “decisiones” políticas), pero también se trata de aquella figura que amenaza constantemente con su disolución.

Este último punto es de central importancia, puesto que encontramos aquí, lo que creemos se constituye en uno de los mayores problemas de la interpretación de Negri. La multitud, aquel sujeto político que – según se nos dice – esconde en su seno el poder constituyente, aquella *potentia* que insistentemente arremete contra toda *potestas*, nos ha mostrado también – a lo largo del s. XX – una enorme capacidad para sustentar regímenes fascistas, para perseguir,

20 Cf. *ibid.*, pp. 67-74.

21 Cf. Balibar, Etienne. *Spinoza y la política*, op. cit., pp. 79-86.

torturar, “desaparecer” a sus opositores, reclamar por mayor “seguridad”, por más cárceles. Hay una “ambivalencia” que es propia del comportamiento de este sujeto político y que, aun así, no parece ser capturada por la interpretación de Negri²².

Lo que hay en juego en estas dos interpretaciones contrapuestas – y esto es sobre lo que hemos venido insistiendo desde el comienzo de nuestro trabajo –, son diferentes formas en que la imaginación es capaz de moldear la vida. Lo que se disputa, son proyectos sobre modalidades de la existencia (y puede que el discurso filosófico tenga cierta influencia en este ámbito²³): Spinoza – como bien lo muestra Balibar – desarrolla un trabajo lento sobre el concepto de multitud, a lo largo de su obra, con el propósito de pensar los fenómenos políticos de su tiempo; se entiende así, que tomara como objeto histórico de análisis a una de las posibles modalidades de existencia en sociedad, la “multitud religiosa”²⁴.

Balibar y Negri tampoco son ajenos a esta preocupación de fondo. Ambos autores están interesados por comprender y transformar aquellas nuevas formas de organización de la sociedad europea que emergen hacia la década del '80. En esta línea de pensamiento, una de las cuestiones más apremiantes que se nos presenta a nosotros – particularmente desde 2001 –, es la pregunta por la “actualidad” de la interpretación de Negri. De lo que se trataría, es de poner en tela de juicio su

22 Por el contrario, Balibar nos permitiría ver que en Spinoza no existe un Estado artificial, un salto en el pasaje de lo individual a lo social, una política sacrificial. Estaríamos más bien, frente a una compleja química de relación entre potencias; ante procesos siempre conflictivos de composición o descomposición, donde la política no supone la clausura del estado de naturaleza, sino más bien la extensión y politización del mismo, a través de toda una trama frágil de interacciones pasionales, de construcciones imaginarias, de instituciones históricas.

23 Si la filosofía posee efectivamente esa influencia sobre los procesos políticos reales, no es algo que nosotros estemos en condiciones de afirmar. Nuestra hipótesis consiste en sostener que existe una “pretensión” de que esto sea así, en ciertas interpretaciones. Para un abordaje claro de este problema *ver*: Homero Santiago. Um conceito de classe, op. cit., pp. 40-44.

24 Cf. Balibar, Etienne. Spinoza, l'anti-Orwell. La crainte des masses. En *Les Temps Modernes*, n. 470, Septiembre, 1985.

forma de concebir el vínculo entre la multitud y el Estado, en nuestro actual contexto democrático latinoamericano. No cabe duda de la originalidad y agudeza de su pensamiento; pero, aun así, deberíamos preguntarnos por la potencialidad de esta teoría para permitirnos pensar a la zaga de nuestros propios problemas políticos, en Argentina, en Latinoamérica.

Stefano Visentin / Università Degli Studi di Urbino
“Carlo Bo”
Spinoza republicano?¹

1. Republicanismo ou republicanismos?

O conceito de republicanismo é uma descoberta relativamente recente na historiografia, datável por volta do início dos anos 1970, ainda que em poucos decênios tenha conhecido uma grande fortuna (que na realidade há algum tempo reduziu-se muito). Tal sucesso teve razões políticas bem precisas, que poderíamos encontrar na crise do estado de direito dos noventa e, sobretudo, na dupla liberalismo-democracia, que no curso do século XX parecia insolúvel. Mais precisamente, a fortuna dessa redescoberta da tradição republicana está vinculada à tentativa de repensar os fundamentos da democracia moderna num sentido não somente descritivo, mas sobretudo normativo, a partir do exaurimento (verdadeiro ou presumido) da perspectiva teórica marxista.

É a partir dessa exigência especificamente política que diversos estudiosos se interrogam sobre a possibilidade de perseguir, na história do pensamento político moderno, percursos “alternativos” ao *mainstream* do liberalismo, “trilhas interrompidas” que possam ser reportadas à luz para dialogar criticamente com o paradigma liberal. Contudo, desde os trabalhos de John G.A. Pocock e de Quentin Skinner, revela-se como a reconstrução historiográfica de uma tradição republicana moderna e a aplicação dos princípios de tal tradição à política contemporânea deram vida a interpretações diferenciadas, se não contrapostas, transformando a hipótese de um republicanismo como corrente subterrânea da

1 Tradução de Ericka Itokazu e Bernardo Bianchi

modernidade em uma pluralidade de republicanismos que influenciaram de maneira diversa o panorama contemporâneo. O republicanismo “aristotélico-maquiaveliano” de Pocock (que insiste no papel da virtude cívica como freio para a corrupção) foi acompanhado em pouco tempo pela teoria neorromana dos Estados livres reconstruída por Skinner (que insiste na importância da distinção livre-servo) no pensamento jurídico romano de que se fez seguir a conceituação da liberdade republicana como não domínio de Philip Pettit (apenas para lembrar os exemplos mais conhecidos). Por outro lado, quanto ao concernente aos possíveis impactos sobre a política dos nossos dias, encontramos-nos diante de uma distinção entre republicanismo deliberativo e republicanismo contestatório ou antagonista, entre uma versão mais próxima do comunitarismo e uma versão que se considera uma variante que problematiza o liberalismo; entre uma concepção constitucional do republicanismo como sistema de contrapesos (*checks and balances*) e uma que insiste na importância do controle dos governados sobre os governantes².

Finalmente, aquilo que parecia ser um princípio unificador das diversas tradições historiográficas e das reativações que atualizariam o republicanismo, ou melhor, a implicação dos princípios de igualdade e liberdade³ foi recentemente posta em discussão; por exemplo, em ensaio intitulado *Neither Machiavellian Moment nor Possessive Individualism: Commercial Society and the Defenders of English Commonwealth* (1998), Steve Pincus individualiza a gênese de uma ideologia comercial, na Inglaterra da segunda metade dos seiscentos, que mesclava elementos republicanos e protoliberais, distanciando-se do republicanismo “clássico”

2 E poderíamos mesmo acrescentar, entre uma teoria antropológica de tipo individualista, que toma os direitos do indivíduo “seriamente”, e uma outra que, ao contrário, pensa a cidadania republicana em termos de intersubjetividade.

3 Uma implicação que, em alguns autores, chega mesmo a promover a remoção das diferenças sociais ou de gênero entre os indivíduos.

de James Harrington ou de John Milton⁴. Consequentemente, a ideia de uma sociedade igualitária, fundada sobre uma economia agrária pré-capitalista, não constituía mais a referência material da doutrina republicana do século XVII, enquanto o conceito de propriedade tornava-se fundamental na atribuição da cidadania e a prossecução do próprio interesse pessoal não era considerado incompatível com o exercício da virtude cívica. A noção de interesse era, portanto, o elemento de conjugação entre o cidadão singular e a república, como, aliás, declaravam também numerosos panfletos publicados na Holanda, dentre os quais o mais conhecido é o próprio *Interest van Hollandt*, composto em 1662 pelos irmãos Johan e Pieter de la Court.

De maneira ainda mais explícita, em seu último livro, *Commonwealth* (2009), Michael Hardt e Antonio Negri afirmam que, no curso das grandes revoluções burguesas setecentistas, o conceito de republicanismo acaba por assumir uma flexão particular (não antes de um longo conflito teórico e político), conjugando-se com o de propriedade e excluindo assim do direito de cidadania todos aqueles que dele são privados⁵. O acoplamento entre a cidadania e a propriedade é acompanhado, além disso, do princípio do carácter representativo do governo republicano, tematizado por James Madison no *artigo 10 do Federalista*. Para reduzir o perigo do nascimento de facções no interior da nascente federação, Madison identifica a “república” com “uma forma de governo na qual vige o sistema de representação”, capaz de

4 Assim, no ensaio de Pincus, encontramos afirmações como a seguinte: “The political economy they [i.e. these ‘new’ republicans defended] assumed that wealth, not civic virtue, was the basis of political power. As a result, these defenders of the idea of the commonwealth celebrated merchants as the most useful members of society” (p. 712).

5 Veja-se, a esse respeito, as seguintes afirmações de John Adams: “No momento em que a sociedade aceitar a ideia de que a propriedade não é tão sagrada quanto as leis de Deus..., começam a tirania e a anarquia”; e do abade Sieyès: “aqueles que não possuem propriedade são uma aglomeração de meros instrumentos bípedes, que possuem somente a sua força de trabalho e uma mente obtusa”.

selecionar no interior da população um número reduzido de indivíduos, “cuja sabedoria pode melhor entrever o interesse real do país”⁶. Identificando-se com a forma de governo representativo – como mais tarde sustentará também Kant –, o princípio republicano gradualmente torna-se, de instrumento de implementação da virtude cívica, um modelo de seleção dos líderes políticos, enfraquecendo assim a participação política do cidadão e introduzindo uma fratura no corpo da república⁷. A combinação entre um republicanismo comercial e “proprietário” e a introdução na república do princípio da representação política empurra a ideologia republicana nos braços da nascente sociedade capitalista, enfatizando o caráter aristocrático-oligárquico à custa daquele democrático-popular.

Num horizonte interpretativo tão amplo e diferenciado, açoita a quase ausência de referências ao pensamento político de Spinoza. Entre os estudiosos mais significativos da tradição republicana, nem Skinner nem Pettit citam Spinoza, enquanto Pocock limita-se a dedicar-lhe um ensaio no qual confronta a sua reflexão política com a de Harrington. Em alguns ensaios, compara o nome de Spinoza, ao lado de Maquiavel, como teórico de um republicanismo conflitualista, porém, fora dos trabalhos dedicados ao contexto histórico holandês⁸, os traços de um posicionamento de Spinoza no debate sobre o republicanismo/republicanismos são extremamente raros⁹. Na maior parte das comunicações sobre o pensamento político de Spinoza assume-se que este pertença ao filão do

6 A citação continua assim: “e cujo patriotismo bem como seu amor da justiça não sacrificariam aquele interesse a considerações transitórias ou parciais”.

7 Não é por acaso que, ainda no fim do século XVIII, o procedimento de seleção por via eletiva fosse considerado oposto a qualquer concessão da democracia, ao ponto de ser considerada uma forma de aristocracia mascarada.

8 E mesmo em tal caso, com certa parcimônia; veja-se, por exemplo, os dois ensaios sobre a Holanda, contidos na coletânea *Republicanism: A Shared European Heritage*, curada de Quentin Skinner e de Martin van Gelderen.

9 A relação entre o pensamento político spinozano e a teoria política holandesa da época, ao invés de um confronto com o neo-republicanismo contemporâneo.

republicanismo holandês do século XVII, mas raramente se aprofunda sobre quais sejam as características específicas deste último, por quais aspectos o filósofo de Amsterdã é colocado no interior dessa corrente ou, ainda, se dela se distancia. Tentemos agora trazer um pouco de clareza a partir de algumas observações sobre o contexto histórico e ideológico holandês.

2. A Holanda do século XVII e o republicanismo “proprietário”

A corrente republicana que se desenvolve no campo ideológico da aristocracia cidadã distingue-se do republicanismo inglês da época (aquele de Harrington e de Milton) porque se opõe ao governo misto e sustenta, por sua vez, a plena soberania das singulares províncias dos Países Baixos¹⁰. Em particular, a reflexão dos irmãos De la Court exprime claramente a necessidade de dar uma nova fundação ao republicanismo dos seus países, de modo a instituir um governo mais adequado às transformações que ali estão ocorrendo, sobretudo no que se refere ao plano econômico.

A doutrina política dos De la Court, desenvolvida sobretudo nas *Consideratien van Staad, ofte politieke weeg-schaal* (na 1ª edição de 1660 e na edição mais ampla de 1661), é fundada sobre a recepção original de dois pensadores “malditos” bastante presentes também na obra de Spinoza: Maquiavel e Hobbes. Deste último, os De la Court acolhem sobretudo o horizonte antropológico determinista e antimoralista, segundo o qual os homens no estado de natureza seguem o seu interesse nu, movidos mais pelas paixões que pela razão, e procuram de todas as maneiras defender a sua

10 Por isso, Catherine Secretan o definiu como um “absolutismo republicano”, cuja base teórica se encontraria já nos escritos de juventude de Grócio: o *Parallelon Rerumpublicarum*, o *De antiquitate reipublicae Batavae* e o *De republica emendanda*, compostos entre 1602 e 1610.

propriedade da qual cada um é senhor incondicional. Também a ordem política não nasce da virtude, mas das paixões, sobretudo do medo que impele os homens a instituírem um pacto para protegerem-se reciprocamente: um pacto que não produz a soberania absoluta do monarca e despolitiza os indivíduos, mas modifica os mecanismos de interação entre as próprias paixões, de modo que o bem daquele que governa acaba por depender do bem dos governados e vice-versa¹¹. Os interesses individuais permanecem assim fundamentais, na medida em que são capazes de harmonizar-se com aqueles dos outros indivíduos no interior de uma moldura definida coletivamente. Por essa razão, o melhor governo não pode ser senão uma república onde o poder é tido por uma assembleia dos cidadãos e as decisões são tomadas pela maioria.

A essa altura, a influência hobbesiana dá lugar ao Maquiavel republicano dos *Discorsi*, que exalta o vínculo entre a lei da cidade e a liberdade do cidadão¹². Dessa maneira, a liberdade e a igualdade entre todos interligam-se aos princípios da independência da vontade alheia e da comum submissão à lei universal; mas, por sua vez, a universalidade da lei republicana exprime a interdependência entre instituições políticas e paixões comuns¹³. Por tal razão, a constituição da

11 O resultado dessa mutação fica evidente no momento que as *Consideratien* enfrentam a questão do melhor governo, que é definido como “aquele em que o bem dos governantes depende do bem dos governados; ao contrário, o pior é aquele em que os governantes não podem favorecer o bem-estar dos súditos sem prejudicar o deles próprio, enquanto que, pelo contrário, podem prejudicar os súditos, obtendo uma” (*Consideratien*, I, 4).

12 A mesma definição de liberdade é construída através da contraposição entre autonomia e servidão, que constitui um *topos* da reflexão republicana: “A liberdade ocorre pelo fato de que nenhum seja obrigado a viver de acordo com os desejos de um outro, mas que se possa viver de acordo com a ordem e a lei, às quais todos os habitantes de um Estado estão igualmente sujeitos, como o são à razão” (*Consideratien*, II, I, 1).

13 Por isso, os *De la Court* escrevem que na assembleia legislativa republicana, composta por “homens que têm o mesmo poder, existe sempre uma larga variedade de paixões, as quais se mantêm em equilíbrio uma com a outra, sem beneficiar nenhum em particular” (*Consideratien*, II, I, 2). De modo análogo, Spinoza, no TP, observa que “a vontade de um tão grande conselho não pode ser tão determinada pela volúpia quanto pela razão, visto que os homens são arrastados divergentemente pelos maus afetos e não podem conduzir-se como que por uma só mente senão quando desejam coisas honestas ou que, pelo menos,

ordem política republicana é um processo sempre aberto, continuamente reposto em jogo pelo transvasar da dinâmica afetiva nas instituições políticas. Todavia, não obstante a insistência sobre a igualdade natural dos homens e sobre a necessidade de um envolvimento o mais amplo possível de todos os cidadãos nos processos de decisão, os De la Court não chegam a argumentar que uma república democrática seja a melhor forma de governo. Eles concluem de fato que “o melhor regime é certamente uma aristocracia que se avizinha o mais possível da democracia” (*Consideratien*, III, III), uma vez que conjuga a tendência para o bem comum da democracia com capacidade de selecionar os homens capazes de cuidar da própria aristocracia do país¹⁴.

O republicanismo dos irmãos De la Court funda-se sobre a paixão da autoconservação individual, que por sua vez se rege sob a acumulação e sob a defesa da propriedade, defendendo a estrutura mesma da sociedade com forma originária (e frágil) de convivência. A sua teoria política tenta mediar a salvaguarda do direito proprietário com a igualdade política, mas acaba por excluir quem não possui a justa “sabedoria”, que é uma qualidade própria da aristocracia mercantil¹⁵. Permanece o fato de que a dimensão afetiva como indelével energia política é essencial para a sua concepção do republicanismo, que, todavia, permanece suspensa no interior de um espaço no qual os direitos de cidadania e propriedade tendem a sobrepor-se, sem nunca se realizarem plenamente. Tal espaço indeciso é,

tenham aspecto de honestas” (TP, VIII, 6).

14 Com efeito, escrevem os dois irmãos, é necessário que o poder seja detido por “uma assembleia legal, composta por cidadãos comuns”, mas em nenhum caso por “uma assembleia ilegal e tumultuosa do vulgo”, afinal, «*inter populum et multitudinem* – conclui o texto – *differentia permagna est*» (*Consideratien*, III, I, 7), onde o termo “*multitudo*” indica um resíduo apolítico presente na cidadania, composto por aqueles cujo estado de dependência (intelectual e material) é sinal da sua incapacidade para se governar, e, logo, da sua incapacidade para participar do governo da comunidade..

15 Lembrar, por exemplo, da obra de Caspar Barlaeus *Mercator Sapiens*, que teve uma enorme influência na Holanda do século XVII.

por assim dizer, consignado à reflexão política spinoziana.

3. O republicanismo “excêntrico” de Spinoza

Spinoza se declara abertamente republicano, isto é, a um só tempo cidadão da República das Sete Províncias Unidas e defensor do regime antimonárquico constituído na Holanda por Johan de Witt; por outro lado, todavia, resulta dificilmente aceitável “esmagar” tal profissão de fé política pela linha teórica dos irmãos De la Court (que, além disso, exprimiam uma posição radical no interior do alinhamento filo-republicano). A moldura antropológica é certamente comum: o TP também, tal como o *Consideratien van Staat*, começa pela análise do direito natural dos indivíduos em uma perspectiva que, todavia, se diferencia imediatamente daquela hobbesiana, a partir da associação do termo “paixões” a outros dois conceitos que complicam o quadro de referência: o da *cupiditas* (desejo) e o de *affectus* (afeto). Referindo-se à terceira parte da *Ética*, Spinoza recorda que “os homens estão necessariamente submetidos aos afetos” (TP, I, 5), que lhes definem as margens de ação, de passividade e de interação recíproca. Se, portanto, a dimensão afetiva se impõe sobre o indivíduo como um senhor sobre o servo¹⁶, por um lado, de outro não se pode conceber a natureza humana como um princípio independente da realidade que o circunda, porquanto o desejo é sempre definido e orientado – e portanto constituído – também pela trama de relações que estas necessariamente estabelecem com a multiplicidade de corpos externos.

No TP, o direito natural individual é definido através da dupla *sui juris-alterius juris*, que reenvia ao léxico do direito romano, em particular à distinção entre o escravo –

16 O termo latino “obnoxius”, no léxico jurídico romano, indica a condição jurídica de punibilidade do escravo.

que é precisamente sujeito ao direito e ao poder alheio¹⁷ – e o livre, que se define pela oposição à figura do escravo. Como sublinhou Skinner, no ensaio *Liberty befor Liberalism*, tal distinção ocupa papel central na definição da liberdade inglesa na primeira modernidade: de fato, a dupla “escravo- (sujeito ao poder de um outro indivíduo, *in aliena potestate*) -livre (emancipado de toda forma de sujeição pessoal)” permite aos republicanos ingleses do século XVII construir uma teoria política do autogoverno como oposição não somente ao domínio tirânico, mas a qualquer gênero de regime monárquico¹⁸. Com relação a esse cenário, Spinoza opera um deslizamento semântico coerente com a sua definição do direito como potência, do léxico jurídico para uma fenomenologia dos afetos (poderíamos dizer: um enraizamento da linguagem do direito na linguagem dos corpos e das paixões), de tal modo que a condição de autonomia (o *esse sul juris*) do indivíduo torna-se a expressão de um estado existencial que se exprime não somente na possibilidade de salvaguardar por si um espaço de ação independente do poder do outro (portanto, nesse sentido, um espaço “próprio”)¹⁹, mas também, e sobretudo, na capacidade de “usar retamente a razão”, uma vez que “são autônomos no sumo grau aqueles que possuem o grau máximo de inteligência e mais se guiam por ela” (TP, II, 11).

Os impedimentos efetivos para alcançar a condição de *sui juris* podem portanto provir tanto de um poder externo quanto de um limite “interno” ou, ainda, tanto dos outros quanto de nós mesmos²⁰: a produção da insegurança pode provir da

17 Dig. 1.5.4.1: “*Servitus est constitutio iuris gentium, qua quis dominio alieno contra naturam subicitur*”.

18 Também os De la Court afirmam que não existe diferença entre monarquia e tirania, ainda que tal identidade (também essa ligada a uma definição de liberdade como ausência de domínio) não é construída sobre uma conceitualidade de tipo jurídico, e, sim, sobre dinâmicas afetivas do indivíduo e da coletividade.

19 E, logo, de viver “*ex suo ingenio* (segundo o seu próprio engenho)” (TP, II, 9).

20 Por essa razão, o prefácio do TTP se interroga sobre o motivo inquietante pelo qual os homens “combatam pela servidão como se fosse pela salvação”.

nossa impotência, a alienação pode ser autoalienação. Por isso, não é possível atribuir ao direito natural do singular um caráter “proprietário”, no sentido que este não se realiza pela apropriação do mundo externo e pela defesa do *proprium* (e, portanto, em oposição constante ao outro), como na antropologia hobbesiana dos De la Court, ainda que por meio de uma série articulada de relações que não excluem nem o conflito nem a colaboração com os outros homens. Por isso, a diferença entre o ser *sui juris* ou *alterius juris* não é nunca definível de maneira unívoca (a menos que o homem tenha alcançado a plena racionalidade, o que se verifica assaz raro), tanto que os indivíduos no estado de natureza encontram-se sempre em uma condição de indecisão entre a inimizade e a sociabilidade²¹. Spinoza conclui que a liberdade do singular depende da sua colocação no interior de uma moldura de mútua cooperação que, embora instável, garante que o direito individual apoie-se sobre uma realidade concreta e eficaz ou, ainda, aquela do direito comum²².

Finalmente, depois da constituição de um governo político (*imperium*), a autonomia do singular vem completamente remodelada, uma vez que as leis da *civitas* não salvaguardam os espaços individuais do direito natural, embora potencializem os direitos comuns pela sua tradução em leis. Por isso, não é mais o indivíduo na sua independência e “propriedade”²³ de ser *sui juris*, mas somente a inteira cidadania – e portanto o singular como cidadão ou como elemento, ou ainda como elemento constituinte da multidão organizada na *civitas*²⁴.

21 Assim eles são, ao mesmo tempo, “por natureza inimigos” (TP II, 14) e “anima[1][is] social[1][is]” (TP, II, 15).

22 Com efeito, “o direito de natureza, que é próprio do gênero humano, dificilmente pode conceber-se a não ser onde os homens têm direitos comuns” (TP, II, 15).

23 “Privatezza”.

24 “Cada cidadão não está sob jurisdição de si próprio mas da cidade, da qual tem de executar todas as ordens (*non sui, sed Civitatis juris*)” (TP, III, 5); de modo que “cada cidadão não faz ou possui por direito nada a não ser aquilo que pode defender por decreto comum da cidade” (TP, III, 2).

São as leis da *civitas*, e não os direitos naturais imaginários do indivíduo, que definem a liberdade de cada um, a qual se enraíza portanto no compartilhar de um espaço comum e na participação daqueles “assuntos comuns (*communia negotia*) do Estado” (TP, III, 1) que definem precisamente a *res publica*. A essa altura, emerge pois a originalidade do republicanismo spinoziano, porquanto a república não é caracterizada como uma forma específica de governo²⁵, mas como uma modalidade específica de “estar” e de “agir” no interior de qualquer regime político. O “modo” republicano de conduzir a vida pública (“*curam Republicae habere*”, TP, II, 17) enraíza-se no “comum” como princípio cardinal das instituições políticas e da condução do governo; o que significa que, não obstante seja sempre uma parte (um, poucos ou muitos) a ter a direção da coisa pública, todavia a multidão inteira contribui a cada ocasião, em modalidades diferentes segundo o tipo de regime e das instituições, para a orientação política geral. Desse ponto de vista, é republicana também aquela monarquia na qual “a multidão pode manter sob o rei uma liberdade suficientemente ampla, de tal maneira que logre que o poder do rei se determine somente pelo poder da mesma multidão e se mantenha com seu apoio” (TP, VII, 31), porquanto a coisa pública está, em última instância, nas mãos da *potentia multitudinis* e não somente naquelas do rei e de seus conselheiros; como também é republicano aquele governo aristocrático no qual “a multidão é temível aos que mandam. Ela mantém, portanto, certa liberdade que reivindica e consegue para si, não mediante uma lei explícita, senão tacitamente” (TP, VIII, 4): também nesse caso a multidão intervém sobre os atos do governo, embora não por instituições específicas, mas produzindo uma pressão afetiva sobre os governantes. Sustentando um projeto de transformação dos

25 E, com efeito, o TP utiliza o termo “*imperium*” para indicar tanto o governo monárquico, quanto o governo aristocrático e o democrático.

regimes políticos fundado na concórdia²⁶, Spinoza todavia afirma que a resistência dos cidadãos aos riscos tirânicos do governo é de fundamental importância: o comum da *res publica*, portanto, não é determinado exclusivamente pelas leis positivas e pelas instituições, mas compreende todos aqueles afetos – como a indignação – por meio das quais a multidão intervém sobre decisões políticas tomadas dos governantes.

Para concluir, se voltamos ao debate sobre o republicanismo moderno e sobre a razão pela qual Spinoza é um autor marginal com relação a isso, tal razão pode ser encontrada no fato de que o republicanismo spinoziano (como também a sua noção de democracia) excede a moldura do Estado moderno. A *res publica* é, de um lado, a expressão da tendência da potência multitudinária instituinte, mas por outro lado é também índice da insuficiência de toda instituição – compreendida como democrática – para representar completamente a articulação desse agir político. Esse excesso pode produzir a exclusão (como no caso inquietante das mulheres e dos servos excluídos da cidadania democrática) e, contudo, age nos espaços da cidadania, remodelando constantemente a sua forma. Por isso, como também em Maquiavel (que diferentemente de Spinoza é um autor bastante citado pelos neorrepublicanos, mas frequentemente “neutralizado” de sua carga subversiva), em Spinoza a referência à república é índice da intransponível política da dinâmica afetiva, potente ou impotente, da multidão, que se move em um horizonte político nunca pacificado (poderíamos dizer: de uma ordem continuamente “desordenada”). Por essas razões, o republicanismo spinoziano, diferentemente dos neorrepublicanos citados no início e de sua referência historiográfica, não pode dialogar com o paradigma liberal nem criticamente, muito menos oferecer um remédio à crise do Estado, porquanto esse paradigma,

26 “o melhor estado é aquele onde os homens passam a vida em concórdia e onde os direitos se conservam inviolados” (TP, V, 2).

na realidade, contribui para gerar essa crise, corroendo do interior a conceituação política moderna e resistindo a toda neutralização jurídica da liberdade da multidão e do comum que esta laboriosamente procura construir.



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

Miriam van Reijen / Vereniging Het Spinozahuis

¿Descartes un filósofo moderno? Entonces, ¿Spinoza es un filósofo posmoderno!

Es muy común de nombrar a Descartes como el primer filósofo moderno y es común de decir que con él comienza la filosofía moderna. Eso se debe – entre otros motivos, p.e. el método para filosofar, y sus escritos científicos – a su duda radical. De ese aporte a la filosofía salió el “cogito ergo sum” como la única certeza y con esta Descartes descubrió el sujeto moderno como fundamento de todo. Me parece que no se toman en cuenta dos cosas:

a) Que hay pensar cuando uno piensa, no quiere decir que existe un “yo” como el sujeto concreto que uno piensa que es; solamente se puede concluir que hay “algo pensando”. Además, el hecho de pensar no quiere decir que el contenido del pensamiento es correcto. De la misma manera que Descartes dice que se puede pensar de tener un cuerpo sin tenerlo, así uno puede pensar que es él quien piensa, sin serlo. Cuando hay pensar, eso no significa nada referente a la naturaleza o al contenido del pensar.

b) Tampoco se puede decir que el sujeto pensando es el fundamento firme de todo, porque Descartes necesita todavía la garantía de un dios personal. Además necesita un dios que no es engañador. Antes de estar seguro de eso no puede confiar en la idea que tiene el yo del mismo dios, entonces es un círculo vicioso.

El primer libro de Spinoza se trata de la filosofía de Descartes¹. Spinoza ha estudiado muy bien Descartes, y lo

1 *Renati des Cartes principiorum philosophiae Pars I & II, More geometrico demonstratae per Benedictum de Spinoza Amstelodamensem.* Amsterdam: J.

criticaré más tarde en su *Ética*². Pero todavía no lo hace en sus *Principios de la Filosofía de Descartes*, donde deja la crítica a su amigo Lodewijk Meijer, quien escribe en un prólogo que hay tres diferencias fundamentales entre ellos: Descartes sujeta un dios personal, el dualismo entre cuerpo y mente, y el libre albedrío o voluntad. Para Spinoza el libre albedrío es una ilusión, es imaginación. Lo compare con el sol que vemos pequeña, mismo sabiendo que es más grande. Pero para Descartes la libertad de la voluntad es importante, tanto en Dios como en el hombre. Para los hombres es importante sobre todo para poder y tener que dominar las pasiones. Esa idea Spinoza lo criticara más tarde en su *Ética*.

Entonces, cuando se llama a Descartes el primero filósofo moderno, por eso motivo, yo quiero llamar a Spinoza – que tenía 18 años cuando murió Descartes – el primero filósofo pos-moderno. Claro, eso no en el sentido de los filósofos posmodernos de hoy en día, quienes dicen que hay una verdad, que todos tienen su verdad personal y que no hay orientaciones universal, ni “historias grandes”, que solamente hay historias pequeñas y subjetivas.

Spinoza opina que la razón, como instrumento para conocer, puede conocer la realidad, es decir la naturaleza y las leyes naturales que determinan todo. Pero eso no quiere decir que la razón también es suficiente para dominar o cambiar la realidad, las leyes naturales, y tampoco es suficiente para dejar desaparecer las pasiones. Como escribe el mismo: “El conocimiento verdadero de lo bueno y malo no puede, como verdadero, reducir ninguna pasión’, sino solamente en tanto el mismo es considerado como una afección.”³

Descartes no ceso de estar un buen católico, y hasta aceptó el enigma de un dios todopoderoso y los hombres con libre

Riewertsz, 1663.

2 *Ética*, III, prefacio. *Ética* V, prefacio.

3 *Ética* IV, proposición XIV.

voluntad como un misterio que tenemos que aceptar. Al contrario, el motivo para criticar y odiar a Spinoza y para prohibir su *Tratado teológico-político* en 1674 fue por la parte teológico: por su crítica de las religiones de revelación, por su “ateísmo”, y por ser profano y blasfemo. En el siglo XVII y XVIII aparecieron cientos de libros y manifiestos vehementes en contra de su *Tratado teológico-político*. Un ejemplo es el comerciante y teólogo Willem Van Blijenbergh, con quién Spinoza ha intercambiado las cartas que Deleuze llamo “cartas del mal”⁴.

Más de 300 años más tarde, esta parte de su filosofía ya no es tan subversiva. Yo defiendo que ahora es otro aspecto de su filosofía que sale a luz y es difícil de aceptar para la mayoría de la gente. Pero ya no toca tanto al imagen de Dios, pero al imagen del hombre mismo. Toque al hombre como persona, como sujeto autónomo y con libre albedrío, es decir toca a la ideología humanista y liberalista moderna. Y por eso llamo a Spinoza pos-moderno.

Se puede distinguir cuatro aspectos en la posmodernidad de la filosofía de Spinoza.

1. Spinoza no vee al hombre como un sujeto autónomo

Spinoza considera esa idea como una imaginación o ilusión. De hecho no es así que “yo pienso”, pero “hay pensar en mí” y mismo esa expresión es una manera defectuosa de expresarse. El pensar origine en un cuerpo determinado y siempre en interdependencia con el ambiente. Por eso la neuro-ciencia actual da más razón a Spinoza que a Descartes. En la neurociencia se habla de redes neurales, en conformidad con la idea de Spinoza que “el orden y conexión de las ideas es el mismo que el orden y conexión de las cosas”⁵.

4 Deleuze, Gilles. *Spinoza: Filosofía Práctica*. Barcelona: Fabula Tusquets, 2001.

5 Ética, II, p. 7.

Algunos –¡no todos! – neuro-científicos llaman ilusiones a los conceptos como el sujeto autónomo y el libre albedrío. Según ellos los filósofos pos-modernos del siglo veinte quienes critican los presupuestos humanistas, utilizan ellos mismos ideas normativas sobre el justo, ético y estético, como fueron entidades reales, y no, como Spinoza opina “ens rationes”. Según él, el hombre es verdaderamente solamente parte de la naturaleza, en que todo es causada por leyes naturales – y no excluye ni nuestra conciencia de esas leyes naturales. Ciencia humana es ciencia naturalis. Lo mejor se caracteriza a la filosofía de Spinoza como monismo o naturalismo. Llamarla materialismo o paralelismo no es correcto, como mostraré en lo que sigue.

2. El naturalismo de Spinoza nos lleva a la unidad de cuerpo y mente

El hecho que algunos neuro-científicos actuales están o parecen de estar de acuerdo con Spinoza, no quiere decir que Spinoza esta de acuerdo con ellos. Al contrario de ellos que se auto-definen como un materialismo eliminativo (elimina la realidad del psíquico) como por ejemplo Paul y Patricia Churchland, el monismo de Spinoza no es materialista de esa manera⁶. Según Spinoza, la mente no depende del físico, ni el físico de la mente. Donde hay materia, hay “mente”, y al revés. Para Spinoza la mente (pensar) es como el cuerpo (extensión) una manifestación de la realidad única y no se puede reducir la mente o la conciencia o el psicico, al atributo cuerpo o extensión.

Por eso, el monismo naturalista de Spinoza no es un paralelismo, como a veces se dicen. Spinoza mismo nunca ha utilizado la palabra “paralelo”. Esa palabra presupone dos cosas, es decir dos líneas separadas, y por eso exigen

6 Churchland, Paul. *Matter and consciousness*. Cambridge (Mass.): MIT Press, 1988.

una explicación para su inter-acción. Spinoza rechaza explícitamente esa idea de “paralelismo”. Porque “el orden y conexión de las ideas es el mismo que el orden y conexión de las cosas”⁷. Por eso no existe ninguna causalidad entre uno y el otro: “Ni el cuerpo puede determinar al alma a pensar, ni el alma puede determinar al cuerpo al movimiento o al reposo o a alguna otra manera de ser (si hay alguna otra).”⁸ Con esta proposición Spinoza excomulga la relación causal entre cuerpo y mente. Solamente hay ún proceso, úna serie de estados, que nosotros podemos experimentar de dos maneras. Spinoza escribe que “el alma y el cuerpo son una sola y misma cosa que se concibe tan pronto bajo el atributo del pensamiento, como bajo el de la extensión”⁹. La proposición 2 de la tercera parte de la *Ética* refiere a la proposición 7 de la *Ética* parte dos: “El orden y la conexión de las ideas son los mismos que el orden y la conexión de las cosas.” Esta conexión existe y pasa siempre en el orden de causalidad tanto al nivel de la substancia, de los atributos, de los modos y adentro de los individuos, también y aunque cuando no nos damos cuenta. Lo mental y lo físico son dos maneras de experimentar y describir la única realidad, son dos perspectivas equivalentes de la única naturaleza. Se puede entender eso con la ayuda de los dos ejemplos de escuchar música y de sentirse depresivo. Disfrutar la melodía de la música es otra manifestación de las ondas sonoras cuando alguien toca las cuerdas. Y “falta de serotonina” es la manera científica de decir que uno se siente deprimido. En breve: hay dos maneras de hablar sobre la única realidad que nosotros percibimos, sea en el atributo de la extensión sea en el atributo mental.

7 *Ética*, II, p. 7.

8 *Ética*, II, p. 2.

9 *Ética* III, p. 2, escolio.

3. No hay libre albedrio o voluntad

Según el naturalismo de Spinoza, todo que pasa es causado por causas naturales, y funciona según las leyes naturales. Pero de la mayoría de estas causas no estamos conscientes, y según Spinoza eso es la explicación de la creencia en el fenómeno imaginario del libre albedrío¹⁰. Pero cuando uno investiga seriamente porque ha hecho algo o dejado de hacer, siempre descubre y reconoce las causas cercanas. Entonces descubre que en esa situación concreta y única, para ese individuo concreto y único que es, no hubo otra manera de actuar. Persistiendo en la imaginación contraria solamente es posible cuando se imagina en otra situación o piensa en otra persona. Para Spinoza el fenómeno de la voluntad es el conato mismo que se esfuerza y de que uno se da cuenta. Se puede llamar esa fuerza o impulso o como “voluntad”, o como deseo, o como apetito, pero son simplemente nombres diferentes para la misma cosa, el impulso¹¹. Cuando nos damos cuenta del esfuerzo, decimos “quiero”. Porque “...los hombres creen ser libres sólo a causa de que son conscientes de sus acciones, y ignorantes de las causas que las determinan, y además, porque las decisiones del alma no son otra cosa que los apetitos mismos...”¹² Se opone en eso contra Descartes, para quien la voluntad es otra facultad que la razón, y esa voluntad puede sí o no adherirse libremente al juicio de la razón. Spinoza contradice esta opinión en extenso, sin nombrar a Descartes¹³. Escribe sobre “quienes creen” o “quienes confunden” y contra quienes “puede objetarse”. Para Spinoza la voluntad no es una facultad de la mente, pero nada más que otro termino para el esfuerzo (conato)

10 *Ética*, II, p. 35, esc.

11 *Ética*, III, p. 9, esc.

12 *Ética* II, p. 35, esc.

13 *Ética* II, p. 49.

mismo “cuando se refiere al alma sola”. Esta que “se llama voluntad” tampoco es causa finales, pero causa efficiens de nuestras acciones¹⁴. La misma cita se encuentra en una carta a Schüller, en que Spinoza explica la diferencia entre su opinión de libertad (perseverarse por fuerza y naturaleza propia) y el prejuicio del libre albedrío (arbitrariamente poder decidirse tanto por alguna cosa como por otra cosa). “Y, aún cuando la experiencia enseñe, más que sobradamente, que los hombres nada pueden menos que dominar sus apetitos, y que muchas veces, mientras sufren la pugna de afectos contrarios, ven lo mejor y siguen lo peor, creen, sin embargo que son libres por la sencilla razón de que desean levemente algunas cosas y que eso deseo puede ser fácilmente reprimido por el recuerdo de otra cosa que nos viene frecuentemente a la memoria.”¹⁵

4. La impotencia de la razón¹⁶

También con su opinión sobre la impotencia de la razón Spinoza es pos-moderno, comparado con Descartes. La diferencia más importante entre Spinoza por un lado y los Estoicos y Descartes al otro lado, a que el mismo refiere varias veces, tiene que ver con la fuerza de los afectos encima de la razón. Los Estoicos y Descartes creen en la fuerza mayor de la razón enfrente de las pasiones, y Spinoza critica esta idea con ironía. “Ya sé que el celebrissimo Descartes, aun creyendo que el alma tiene una potencia absoluta sobre sus acciones, ha intentado, sin embargo, explicar los afectos humanos por sus primeras causas, y mostrar, a un tiempo, por qué via puede el alma tener un imperio absoluto sobre los afectos, pero, a mi parecer al menos, no ha mostrado nada más que la agudeza de

14 Ética II, p. 48.

15 Carta 58.

16 Cuarta parte de la Ética: De la servidumbre del hombre o de la fuerza de las afecciones.

su gran genio, como demostraré en su lugar.”¹⁷ En el prefacio de *Ética V* nombra otra vez a Descartes y a los Estoicos. “Sin embargo, los estoicos creyeron que los afectos dependen absolutamente de nuestra voluntad, y que podemos dominarlos completamente. ...y que para reprimir y moderar los afectos se requiere no poco ejercicio y aplicación... Dicha opinión está muy próxima a la de Descartes.”¹⁸ Si, pero con esta opinión Descartes está muy lejos de la modernidad, lejos tanto de la filosofía moderna como de la ciencia moderna, mientras la filosofía de Spinoza hoy en día parece más actual que nunca.

17 *Ética III*, prefacio.

18 *Ética V*, prefacio.

Veetshish Om e Nelson Job

Bento: Spinoza, de iluminista a iluminado

*quem se aproxima de um ser perfeito
embriaga-se em Deus.*

Rumi

Spinoza é, muitas vezes, rotulado como “racionalista”, “moderno” e um dos pensadores do Iluminismo. Com este artigo, vamos abandonar essas taxonomias da história do pensamento e cultivar no spinozismo ressonâncias outras, a saber: a relação de sua vida e obra com as dos sábios, assim entendidos enquanto *iluminados*.

A relação do spinozismo com saberes oriundos do Oriente e que tangem de alguma forma as religiões está longe de ser inédita¹. É notório que alguns autores, como Hulin e Watcher, estabelecem ressonâncias entre Spinoza e cabala, hermetismo, taoísmo. Outros, como Max Müller², Goldstücker e até mesmo a principal líder da Sociedade Teosófica, Madame Blavatsky³, **já apontavam as semelhanças do** spinozismo com o hinduísmo.

Thomas McEvilley⁴ escreve que as trocas comerciais entre Grécia e Índia, por volta do século V a.C., se davam no território da Pérsia. Esse comércio permitiu que os conhecimentos filosóficos, místicos e religiosos também se trocassem entre essas culturas, o que evidencia que os saberes ocidentais e orientais já se intercomunicavam desde a aurora do pensamento grego.

1 Ver: nota complementar n. 1 – Espinosa místico em Chauí, Marilena. *A nervura do real: imanência e liberdade em Espinosa*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

2 Ver: Coincidences. Spinoza’s “substantia” em Müller, Max. *Three Lectures on the Vedānta Philosophy*. New York/Bombay: Longmans, Green, and Co., 1904.

3 Disponível em: <http://www.katinkahesslink.net/blavatsky/articles/v13/ph_021.htm>. Acesso em 16 jul. 2015.

4 McEvilley, Thomas. *The Shape of Ancient Thought: comparative studies in Greek and Indian philosophies*. New York: Allworth Press, 2002.

François Jullien⁵ afirma que os estoicos são o grande exemplo de sabedoria – no sentido que o pensamento oriental cultivou – no Ocidente, pois se distancia da argumentação crítica, da busca pela verdade e tem um pensamento a-histórico ao qual se dedicar, sobretudo a um melhor viver, tornando-se *philosophia perennis*. A filosofia concebe visando absorver a diferença, sistematiza obtendo uma panorâmica; a sabedoria atravessa ligando-se à diferença, variando e sendo itinerante. O filósofo Henri Bergson⁶ relaciona o pensamento estoico acerca da alma com o bramanismo. Não existe uma opinião majoritária sobre a intensidade da influência estoica em Spinoza. Em sua *Ética*⁷ o filósofo faz uma breve citação ao estoicismo no prefácio da parte V, que é considerada equivocada⁸ por confundir as teses estoicas das paixões com as da liberdade da vontade. A interface mais óbvia e mais complexa é a identificação Deus-natureza: para Spinoza, a identidade Deus-natureza é axiomática; para os estoicos, houve um momento em que Deus existia em si mesmo, criou o cosmos e então eles vieram a se fundir. Deus, no estoicismo, é um princípio ativo, e a matéria é um princípio passivo, mas constituem um mundo unitário, pois Deus só age na matéria. Ambos acreditam que o homem deve viver em consonância com a natureza. Algumas das diferenças entre o estoicismo e Spinoza: o Deus de Spinoza é infinito, não dirige as coisas a um fim e nós não pensamos como Ele; o Deus estoico é finito, teleológico e pensa da mesma forma que os humanos.

A singularidade de nosso artigo – diferente das citadas relações entre filosofia ocidental e oriental, e mais especificamente entre Spinoza e o hinduísmo – é justamente

5 Jullien, François. *Um sábio não tem ideia*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

6 Bergson, Henri. *Cursos sobre a filosofia grega*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

7 Spinoza, Benedictus de. *Ética*. São Paulo: Autêntica, 2008.

8 Ver: Long, A.A. O estoicismo na tradição filosófica: Spinoza, Lipsius, Butler. In: Inwood, Brad (org.). *Os estoicos*. São Paulo: Odysseus, 2006.

tratar das ressonâncias entre spinozismo e os iluminados da tradição advaita. A concepção imanente de Deus em Spinoza é fundamental aqui, pois a eliminação da transcendência evidencia que nós somos Deus ou, numa acepção hermética, somos *coágulo (modo*, no vocabulário spinozista) Dele. Assim, não há necessidade de “intermediários” entre Deus e nós. É justamente nesse ponto que há a ressonância mais intensa com os iluminados. Não há jornada. Já estamos “em casa”, como veremos. Vamos apreender mais acerca desses sábios e dessa tradição.

O objetivo dos caminhos de iluminação, ou de libertação, não é destruir a ilusão, mas reconhecê-la como ilusão, ver através dela, não levá-la a sério. Não confundir as instituições sociais, as convenções e as ideias de mundo com a realidade é libertar-se de uma terrível angústia de ser o que não é. A isso também os budistas se dedicam. O *nirvana* é a saída da roda de *samsara*, a roda das repetições como tentativas de solucionar um falso problema⁹. Em outras palavras, o iluminado é aquele que transcendeu a ilusão da identificação com o passageiro e com o relativo.

Os caminhos para a iluminação são oferecidos por aqueles que tiveram o *insight* e apontam para ele como a verdadeira identidade, disponível a todos. Às vezes, ela ocorre naturalmente, como uma rápida transformação. É o caso de Ramana Maharshi, indiano do início do século passado. Em outros casos ocorre de forma gradual, o que é mais comum. Se até os dias atuais a iluminação estava destinada a poucos, Ramana veio esclarecer esse equívoco. Como o âmagô de nossa natureza profunda, a iluminação é para todos. Nas palavras de Papaji¹⁰:

9 Watts, Alan. *Psicoterapia oriental & ocidental*. Rio de Janeiro: Record, 1961.

10 Papaji. *Ensinamentos*. [s/d.] Disponível em: <<http://advaita.com.br/papaji/ensinamentos/>>. Acesso em: 15 out. 2011.

O despertar perfeito é possível aqui e agora, para todos os seres humanos, independente da sua educação, prática, ou circunstâncias pessoais. Você já é livre! Qualquer coisa nova que seja obtida será perdida. O que é interno está sempre dentro de você, como seu Eu Real. Este é o substrato imutável sobre o qual suas esperanças e desejos são refletidos. São essas esperanças e desejos que ocultam a sempre pura Consciência. O Eu Real revelará a si mesmo para si mesmo em um piscar de olhos assim que você abandonar toda esperança e desejo, que são doenças da mente. Mantenha-se em silêncio. Não se identifique com nenhum pensamento. Não faça nenhum esforço e então em um instante descobrirá que você sempre foi livre.

Ramana Maharshi é o grande difusor do *advaita vedanta*. Este é o nome hindu para designar a doutrina da não dualidade. Ramana repetidamente toma cuidado para que seus ensinamentos não entrem para o rol das discussões teóricas e filosóficas. Insistentemente fala de algo que está além das diferenciações entre o um ou o dois. A tendência da mente em definir e se prender às definições e se perder de novo nas florestas dos conceitos é grande.

Vamos estabelecer algumas ressonâncias conceituais. Na substância de Spinoza (natureza naturante), não há forma, isso já seriam os *atributos* (natureza naturada) que emergem da substância, infinitos, mas de que conhecemos apenas o pensamento e a extensão, imanentes, diferente do corpo e mente cartesianos, que são compostos de naturezas diferentes. Aqui temos apenas uma natureza. Claro que, no advaita, corpo e mente são também imanentes, posto que não duais por definição.

Nas palavras dos iluminados, esses ensinamentos não devem ser uma teoria, devem ser realizados, verificados – e são verificáveis: olhe mesmo agora. O descentramento da identidade (que antes se relacionava a algo que se encontra

sob a pele) começa a ocorrer, a deslizar. A distância é colocada pelo reconhecimento da existência, na origem do observador, que reconhece os sentimentos, sensações e pensamentos.

Somando-se ao observador, surge a questão da temporalidade e da impermanência: sensações, sentimentos, emoções, lembranças, pensamentos, imaginações são fugazes, surgem no tempo e se diluem. Nada permanece. Nada que possa ser acessível aos sentidos tem permanência. Essa constatação é fundamental: a da impermanência das coisas (objetos, eventos, pessoas, relações, sensações, sentimentos, pensamentos).

Aquilo que sou está sempre aí. Não pode, então, ser acessível aos sentidos. Como posso conhecer algo que não está disponível aos sentidos? Não posso conhecer de acordo com a divisão sujeito conhecedor/objeto conhecido. O diálogo que se segue entre Nisargadatta Maharaj (*M*) e um perguntador

(P) iguala conhecer com ser:

M: E quem conhece a mente?

P: A testemunha da mente conhece a mente.

M: Veio alguém para dizer-lhe “Eu sou a testemunha da mente”?

P: Claro que não. Seria apenas outra ideia na mente.

M: Então, quem é a testemunha?

P: Eu sou.

M: De modo que conhece a testemunha porque você é a testemunha. Não necessita ver a testemunha na sua frente. Aqui, de novo, ser é conhecer¹¹.

Assim como os olhos não veem a si mesmos, assim como uma balança pesa as coisas mas não pesa a si mesma, assim jamais poderei me encontrar. Eu sou. O reconhecimento é um *insight*. A ideia raiz de que se é “algo” é falsa. E o movimento natural da vida ocorre com mais leveza, o coração bate, os planetas giram

11 Maharaj, Nisargadatta. *Eu sou Aquilo*. Trancoso: Advaita, 2004.

em volta do Sol e as ações são espontâneos eventos da vida.

Quando a pessoa percebe que seu fazer e sentir são condicionados por outras ações e sentimentos, e começa a perceber que nada é verdadeiramente feito por ela, mais clara fica sua posição de observador, de testemunha de tudo. A multiplicidade de tudo o que ocorre no espaço e no tempo é reconhecida por algo que está além do tempo e do espaço. A observação é espontânea e não exige um afazer. É diferente do que costumamos pensar como não fazer nada. Nada é feito e tudo acontece.

É relevante que destaquemos o conceito de Consciência (com “c” maiúsculo, correspondente a *awareness* em inglês). O termo Consciência é entendido como sinônimo do observador, a testemunha, Ser, Presença, Deus, Aquilo ou, ainda, *Self*. É o que está além da mente; é como o espaço, receptáculo e matriz de tudo e de todos os eventos. É o silêncio por trás de todo som, a espacialidade onde as figuras emergem, a vida que se manifesta em múltiplas formas. Porém, palavras como essência, Deus, verdade, *Self*, ser real, pura consciência, ainda que capazes de evocar a bênção que é a verdade, são grosseiramente inadequadas como descrição da imensidade que realmente se é.

Assim, podemos relacionar a natureza naturante com a Consciência e a natureza naturada com o mundo impermanente dos objetos ou, em Spinoza, *modos*. Já o que os iluminados determinam acerca da mente, podemos entender como *ideia inadequada*. Spinoza quer que os bons encontros engendrem composição de modos até que se apreenda Deus, sendo que o amor de Deus por si mesmo é a liberdade suprema, amor infinito gerado pela intuição, terceiro gênero do conhecimento, superior ao primeiro, que é a imaginação, e ao segundo gênero do conhecimento, a reflexão. Se tudo é perfeito para Spinoza, é no sentido de que existem *graus de perfeição*, assim como, a partir da iluminação, tudo é Deus, sagrado, perfeito.

Vejam os iluminados dizem acerca da mente. O termo “mente” significa tudo o que surge no campo psíquico: lembranças, pensamentos, memórias, projeções, histórias, elaborações, imagens, representações mentais, impulsos inconscientes, sensações etc. O ego é quando o pensamento “Eu sou o corpo” é acreditado. A energia investida na mente faz com que surja a crença da identidade do sujeito com mente/corpo.

Por outro lado, é evidente a distância entre identidade e mente/corpo: tudo o que emerge é observado. Sem envolvimento, o exercício de reconhecer que se observa faz despertar o reconhecimento do ser, da anterioridade do ser como a fonte mais pura da existência e, portanto, da identidade. Nas palavras de Gangaji¹²:

A oportunidade que a tua mente particular tem é de ver que tu és a força animada que dá à mente o seu aparente poder. Este presente de Ramana, através de Papaji, é o convite para parares a corrente da mente, para parares e reconheceres quem tu és. Isto pode ser reconhecido de imediato simplesmente sendo silencioso. Tu nunca o irás ver procurando nos teus pensamentos. Podes ter compreensão intelectual, mas tu nunca ficarás inteiramente satisfeito até Te abraçares – a verdade que tu és.

A intuição como terceiro gênero do conhecimento em Spinoza equivale justamente a esse processo de iluminação, que identifica a mente e a coloca em determinado lugar enquanto serve e não mais senhora. É o próprio Spinoza quem diz que a intuição é *o amor intelectual de Deus por ele mesmo*.

No entanto, se conceitualmente há várias ressonâncias entre Spinoza e os iluminados, é preciso destacar que no advaita há o que é relacionado com Ramana na chamada autoinquirição.

12 Gangaji. *Tu és Aquilo*. Livre tradução de Aditi do livro *You are That*. Collector's Edition, 2007.

Se, no spinozismo, na própria prática de estudo de suas obras, sobretudo a *Ética*, é que podemos apreender a liberdade, no advaita há um método prático bem mais específico. Fazer uma espiral com o pensar sobre si mesmo, sobre o *Self*, é o método que Ramana Maharshi chama de autoinquirição. Em conversas esclarecedoras, entremeadas de silêncio, afirma que a mente (considerada como pensamentos, conceitos, memórias, lembranças) é usada para “olhar para dentro e ver *de onde* a mente surge. Uma vez que você vir a Fonte da mente, ela desaparecerá”¹³. Com os pensamentos, com a mente, com os conceitos, colocam-se fora a mente, os conceitos, os pensamentos. Como num tradicional ditado da Índia, usa-se um espinho para retirar outro, e depois jogam-se fora os dois.

Há, respectivamente, pois, uma ressonância entre natureza naturante, natureza naturada, ideia inadequada e intuição, em Spinoza, com Consciência, mundo dos fenômenos, mente e iluminação nos dizeres dos iluminados. Com tudo isso que desdobramos aqui, desenvolvemos a hipótese de que *Spinoza é também um iluminado*, como tantos que existem no Ocidente. As biografias, tanto as escritas por contemporâneos¹⁴ como as mais recentes¹⁵, falam de Spinoza como alguém de hábitos simples e temperamento ameno e amistoso, como muitos iluminados. Como polidor de lentes, ele estava inequivocamente disposto a fazer a humanidade *ver melhor*. Sua iluminação possivelmente ocorreu em torno da produção da *Ética*, pois é nessa obra que se evidenciam as ressonâncias mais profundas com os iluminados. A singularidade de Spinoza é que ele escreveu um

13 Osborne, Arthur. *Os ensinamentos de Ramana Maharshi em suas próprias palavras*. Trancoso: Advaita, 2008.

14 Colerus, Johannes. A vida de Barukh de Spinoza. In: Guinsburg, Cunha e Romano (org.). *Spinoza – obra completa II: correspondência completa e vida*. São Paulo: Perspectiva, 2014.

15 Klever, Win. Vida e obra de Spinoza. In: Garret (org.). *Spinoza*. Aparecida: Ideia & Letras, 2011.

livro iluminado dentro da tradição filosófica ocidental, ainda que possa considerá-lo uma “anomalia selvagem” dentro da mesma. Mas a própria tradição filosófica ocidental em sua aurora, no exemplo específico de Heráclito, é entendida por Osho¹⁶ como um exemplo de escritos iluminados.

Com este artigo, fica enfim evidenciado como a *Ética* tem um lugar privilegiado entre as obras ocidentais. Foi um livro escrito sob as mais potentes forças que um *modo* pode experimentar. Ele realiza no Ocidente intensa ressonância com uma longa corrente de sábios que atravessam a história trazendo as mais belas notícias. Não há nada que se “buscar”. Somos, obviamente, imanentes à Unidade.

16 Osho acerca de Heráclito: “Se ele tivesse nascido na Índia ou no leste, ele teria sido reconhecido como um Buddha.” In: *A harmonia oculta*. Disponível em: <<http://www.textosdeosho.com/AHarmoniaOculta/?p=8>>. Acesso em 16 jul. 2015.

Andrea B. Pac / Un Patagonia Austral

Componerse con los hombres según los ingenios. La ética y la política de Spinoza entre nosotros

Son muchos los aspectos del pensamiento de Spinoza que no podemos leer sin pensarlo entre nosotros. De todos ellos, aquí proponemos rescatar en particular la crítica que dirige a los filósofos en *TP I 1*¹, no por la pretensión de dar consejos políticos sino por dar malos consejos políticos. El motivo por el cual, dice Spinoza, los filósofos son malos consejeros en esta materia es que “conciben a los hombres no como son, sino como ellos quisieren que fueran”. En su *Tratado*, para evitar este error, Spinoza optó por obrar con cautela: no se propuso “exponer algo nuevo o inaudito, sino demostrar de forma segura e indubitable o deducir de la misma condición de la naturaleza humana sólo aquellas cosas que están perfectamente acordes con la práctica” (*TP I 4*) – una opción análoga a la de *É III Pref*, donde toma distancia de los moralistas que condenan los afectos de los hombres en lugar de intentar comprenderlos.

Esta crítica de Spinoza no puede sino interpelarnos y servir de advertencia en nuestras reflexiones y nuestra vida social y política. ¿Qué significa tener en cuenta a los hombres tal como son? ¿Qué rasgos tendrán una composición y una acción política que no ignoren cómo son los hombres realmente? ¿Qué se deduce de la condición humana que pueda dar lugar a reflexiones acordes con la práctica y responder a estas preguntas? Seguramente, en estas pocas páginas no será dar una respuesta satisfactoria a cada una de estas cuestiones.

1 Las obras de Spinoza serán citadas según las siguientes traducciones: *Ética demostrada según el orden geométrico* (É), Madrid: Alianza, 1998, traducción de Vidal Peña; *Tratado político* (TP), Madrid: Alianza, 1986, traducción de Atilano Domínguez; *Tratado teológico-político* (TT-P), Barcelona: Altaya, 1997, traducción de Atilano Domínguez.

Pero sí se puede proponer una clave de pensamiento para explorarlas. Esta clave es el ingenio. Así, tomar a los hombres tal como son, significaría componerse con ellos según su ingenio. Y las acciones políticas en el seno de una tal composición se apoyaría en la fluidez de la multiplicidad, haciendo productivo el deseo de comunidad.

1. Tomar a los hombres según su ingenio

Los profetas han manifestado su idea sobre Dios según su ingenio, y lo han adaptado al ingenio de sus seguidores (*TT-P* II GIII30/96; II GIII32/99; V GIII78/163). Los hombres (los hombres comunes tanto como los teólogos) interpretan las Escrituras según su ingenio (*TT-P* VI GIII92/184; XI GIII158/285) y atribuyen a Dios un ingenio similar al suyo propio (É I Ap). La ambición, afecto social por excelencia (cf. Matheron y Moreau²) consiste en esforzarse por hacer lo que los otros aman (según su ingenio, É III 29 esc) y esforzarse por que los demás se adopten la forma de vida que nosotros consideramos mejor (según nuestro propio ingenio, É III 31 esc, también É V 4 esc). Es propio de los hombres libres aceptar y devolver favores de los ignorantes según el ingenio de los últimos (en la medida de lo posible, É IV 70 y 73esc) y, en general, relacionarse con ellos según su ingenio (É IV Ap Cap 13). Al mismo tiempo, por su derecho de naturaleza, los hombres procuran vivir y vengar las ofensas recibidas según su ingenio (É IV 37 esc 2, *TP* I 5, *TP* III 9) –ofensas que son tales porque interpretan las conductas de los demás según el propio ingenio. En efecto, por este mismo derecho, ser *sui juris* es vivir según el propio ingenio (*TP* II 9). Y en una sociedad política, a pesar de que los hombres son ella *civitatis juris*, lo mejor es que los hombres sientan que, al

2 Cf. Matheron, A. *Individu et communauté chez Spinoza*. Paris : Minuit, 1969. Moreau, P-F. *Spinoza. L'expérience et l'éternité*. Paris : PUF, 1994, pp. 401ss.

observar la ley, no están siendo conducidos por otro sino que están viviendo según su propio ingenio (*TP X 8*).

He aquí un compendio apretado de diferentes instancias en las cuales se pone de manifiesto tanto el entramado del ingenio con aspectos teológicos, metafísicos, éticos del pensamiento spinoziano, como su productividad social y política, sobre todo. Si atendemos a todas estas instancias, la conclusión es que, en el fondo, toda relación de los hombres con la Naturaleza y con los demás está determinada por su ingenio. En efecto, la disposición del cuerpo es la que inicialmente determina la manera en que los cuerpos exteriores afectan al cuerpo individual; y es a partir de estas afecciones que cada individuo confecciona un mapa del mundo natural y social, y desarrolla las estrategias que los afectos dictan como las más útiles para perseverar en el ser en ese entorno. Pero, en términos sociales, también se sigue de los párrafos referidos que, cuando la ambición es guiada por las pasiones, los hombres “se estorban los unos a los otros” (É III 29 esc) y terminan volviéndose odiosos y odiados (É IV 37 esc 1). En principio, son sólo los hombres sabios quienes tiene la suficiente presencia de ánimo para relacionarse con los demás según sus ingenios y no ser odiados (É IV Ap Cap 13) —esto, en función de los afectos que predominan en su propio ingenio: la cautela, la generosidad, la humanidad (É III 29 esc), la fortaleza y, sobre todo, a la honradez (É IV 39 esc 1).

Lo que limita al común de los hombres consiste en que no saben aprovechar el conocimiento que aporta el ingenio. Pero esto no sucede por su “culpa” sino debido a que la experiencia, por la cual en general se conduce el ingenio, es “opaca”³. En virtud de su opacidad, la experiencia no

3 Moreau, P-F. *Spinoza. L'expérience et l'éternité*, op. cit., p. 303. Moreau afirma que la experiencia instruye a los individuos, y en ese sentido no hay error en la imaginación. El problema es que es opaca, “todo está allí, pero no lo utilizo jamás”, para los que se ignoran a sí mismos (y esto vale para todos los que no pueden percibir su potencia en la enseñanza de la experiencia). “Por un lado, porque imprimen sobre la experiencia todo

necesariamente revela a un hombre la justa medida de su potencia, y tampoco le revela adecuadamente cómo es capaz de afectar a los demás —y eso es, en definitiva, lo que lo hace ignorante. Por un lado, porque no identifica en sí mismo las reacciones que observa en los otros; por el otro, porque no puede reconocerse como causa de las pasiones que desata en los demás⁴. Así, es posible que los individuos no puedan usar el conocimiento sobre sí mismos para componer relaciones alegres con los demás, dado que no reconozcan en sí los afectos que ven en los otros, o no se reconozcan como causa de los afectos de quienes los rodean. Por ejemplo, pueden no considerarse a sí mismos celosos cuando procuran que los demás no disfruten de lo que ellos no poseen, al mismo tiempo que no comprenden por qué el otro los odia por ello; asimismo, pueden esforzarse por que otro adopte un modo de vida determinado al tiempo que no reconocen su propia ambición como causa del enfado de otro.

No obstante, esta dinámica no impide que, en ocasiones, sea posible identificar rasgos y efectos comunes en sí mismo y en los demás. Si éstos se ignorasen invariablemente, nunca se superaría una suerte de círculo vicioso en el que se verían encerrados los hombres: no perciben adecuadamente su potencia y, en consecuencia, son incapaces de relaciones y acciones que la incrementen, razón por la cual no pueden percibirla adecuadamente, etc. Que la experiencia sea opaca, pues, no implica que siempre e inevitablemente el individuo será incapaz de saber lo que puede, o de establecer qué tiene él en común con otros, o los otros entre sí. Pero sí significa que tal conocimiento será parcial y, en consecuencia, estará sometido a las fluctuaciones propias de la sorpresa que provocan los

tipo de ideologías o de mitologías que la interpretan y la prolongan artificiosamente; por otro lado, porque no aprenden de ella y, especialmente, no aplican a su propio caso lo que ven en otros.”

4 La experiencia constata rasgos que el individuo rechaza como propios y que atribuye sólo a los demás, cf. Moreau, P-F. *Spinoza. L'expérience et l'éternité*, op. cit., p. 301.

efectos inesperados de sus acciones o, viceversa, las acciones inesperadas del entorno.

En síntesis, Spinoza propone una ética que, de ser practicada, haga posible el conocimiento del ingenio (y, por tanto, de la potencia) de sí mismo y de los otros. Pero, como sabe que no es realista suponer que con ello todos sabremos conocernos y conocer a los demás y relacionarnos con ellos como si fuéramos sabios, acerca también sus consejos políticos –consejos que podemos considerar en continuidad con este contenido de la ética, a saber, la necesidad de comprender los ingenios de los hombres y componerse con ellos de acuerdo con esta comprensión.

2. La política de los ingenios

Así como la ambición contiene en sí misma la tensión entre el deseo de imitación y el deseo de asimilación (como lo denomina Moreau⁵), la sociedad política contiene la tensión entre el deseo de vivir según el propio ingenio y la institución de una forma de vida común. Se trata de una tensión existente en el corazón de la multitud, y que Spinoza tiene siempre presente cuando piensa las instituciones de gobierno en el *TP*: en efecto, actúa en el fondo de las estrategias que propone para que cada forma institucional la haga productiva, esto es, para que cada forma institucional produzca una sociedad lo más libre que sea posible no “superando” o “suprimiendo” la tensión (lo cual es imposible), sino haciendo de ella un activo deseo de comunidad.

De esta manera, vivir según el propio ingenio es, a la vez, parte del conflicto y llave del manejo del conflicto –tanto en las relaciones “inmediatas” con los demás hombres (que constituyen el estado de naturaleza, están en juego en las

5 Moreau, P-F. *Spinoza. L'expérience et l'éternité*, op. cit., pp. 401ss.

relaciones interpersonales de la sociedad civil, y constituyen la multitud), como en la relación de los ciudadanos con la ley, y el gobierno de los hombres. En todas ellas se determina la relación de la singularidad con el todo social, según se configure la disponibilidad común de la potencia. Cada sociedad política desarrolla sus estrategias institucionales para asegurar la disponibilidad de la potencia; y, en su *TP*, Spinoza va aportando indicios sobre qué configuraciones pueden adoptar las estrategias más potentes en cada caso, al tiempo que señala sus tensiones propias.

Así, por ejemplo, la libertad de juzgar por sí mismo en cuestiones políticas con respecto a lo justo y lo injusto (*TP* III 5) o a juzgar las leyes o las acciones del gobernante (*TT-P* XX *GIII*240/410) aparece limitada so riesgo de sedición. Pero, por otro lado, Spinoza condena la condena de la razón de Estado (*TP* VII 27 y 29), sea cual fuere el nivel de ignorancia de la plebe y afirma un derecho a ser consultado (*TT-P* XVI *GIII*195/341⁶, en consonancia con la idea de no ceder el derecho “al punto de ser conducido como ganado”, *TP* VII 25). De este modo, no se elimina la tensión entre los juicios singulares y la decisión común; pero evita la violencia de la censura con la obligación institucional de que el juicio y las decisiones del gobernante sean expuestos a los ciudadanos. En un sentido similar, podemos recordar el llamativo consejo de *TP* X 8: que el poder instituido funcione de manera tal que a los hombres “les parezca que no son guiados, sino que viven según su propio *ingenium* y su libre decisión”, a pesar de que en sociedad política, la multitud se guía como por una sola mente (*TP* III 5). Esta “*sola mens*” con su carácter hipotético (como señala

6 Se trata de una mención casi al pasar en el lugar citado y que, justamente por ser apenas una mención al pasar, resulta sumamente llamativa. La frase dice: “en este Estado [democrático], nadie transfiere a otro su derecho natural, hasta el punto de que no se le consulte nada en lo sucesivo, sino que lo entrega a la mayor parte de toda la sociedad, de la que él es una parte”.

Balibar⁷) define a la sociedad política por la composición de los ingenios singulares; una composición en la que cada individuo pone en disponibilidad su potencia por motivos diferentes, observa la ley por motivos diferentes y, paradójicamente, ve su propio ingenio satisfecho en dichas leyes⁸.

En cada caso, el resultado de la composición basada en estos elementos aparentemente difíciles de conciliar es el ingenio común, la expresión imaginaria pero real de la potencia colectiva (que se resiste a ser pensado en términos de representación). Las estrategias (institucionales) de la potencia de una sociedad descansan, pues, sobre la multiplicidad irreductible de estrategias singulares de composición. Singulares en su multiplicidad, implicadas en el mismo orden natural, imaginariamente unificadas en el ingenio común o, mejor, en la estrategia común que su ingenio diseña tanto para lidiar con la naturaleza y las otras sociedades, como para lidiar con los ingenios particulares que la constituyen. Desde este punto de vista, la acción predomina sobre la representación en la singularidad del Estado⁹. En este juego de tensiones, la libertad consiste en una densa trama de disposición y alienación de la potencia, se define en la articulación dinámica y colectiva entre la disponibilidad de la potencia, la afirmación según el ingenio y la observancia de la ley.

En este sentido, el ingenio de una sociedad política excede las estrategias jurídicas que de él dependen¹⁰. La vida en común se desarrolla en estas tensiones, entre el ingenio

7 Cf. Balibar, É. Spinoza et 'l'âme' de l'État. *Potentia multitudinis, quae una veluti mente ducitur*. Disponible en <<http://ciepfc.fr/spip.php?article238>>.

8 De ahí otro consejo que Spinoza deja como al pasar en *TP* VII 31: “que la multitud puede mantener bajo el rey una libertad suficientemente amplia, con tal que logre que el poder del rey se determine por el solo poder de la misma multitud y se mantenga con su solo apoyo”.

9 Según Balibar, ésta es la hipótesis de Negri en *Reliqua desiderantur*. Conjetura para una definición del concepto de democracia en el último Spinoza (cf. Balibar. Spinoza et 'l'âme' de l'État...”, op. cit., p. 11).

10 . Y por eso es posible su identificación con el concepto de multitud.

colectivo y las instituciones por un lado, y entre los ingenios particulares y el colectivo, por el otro. El deseo, el único deseo de comunidad, realiza estrategias de composición para perseverar en su ser; pero estas estrategias parecen afirmadas sobre el poder constituyente de un deseo singular que no deja de reclamar lo que le es “individual”. Éste no puede comprenderse al margen de la composición: por un lado, la composición ontológica de la Naturaleza; por otro lado, la composición afectiva de las relaciones con otros hombres. Con todo, el *conatus* es de un “individuo”, la potencia no puede ser separada de él ni puede él mismo olvidar que le es esencial. Se trata, pues, de una tensión constitutiva del individuo singular tanto como de la sociedad política, en la que se desarrolla toda vida.

3. La composición de los hombres según los ingenios: Spinoza entre nosotros

Los consejos políticos de Spinoza apuntan, como se dijo más arriba, a hacer visibles estas tensiones y a no pensar un orden institucional ni unas estrategias de gobierno que apunten a eliminarlas sino que puedan apoyarse sobre ellas como camino para consolidar la composición y alimentar la libertad de esa sociedad. Esto supone una penetrante comprensión de los hombres por la que no podemos dejar de sentirnos interpelados. Desde el mismo inicio del *TP*, la crítica spinoziana a las miradas políticas que considera “utópicas” es simplemente reveladora y nos conmina a revisar los proyectos políticos actuales con esta simple observación de los discursos filosóficos de su tiempo. En efecto, es maravilloso imaginar una sociedad mejor, un futuro mejor, igualitario, equitativo... pero construido y habitado por hombres que sólo existen en nuestra fantasía.

La advertencia, en principio, parece desalentadora. Sin embargo, me atrevería a decir que Spinoza piensa en un propósito tal vez modesto, pero no por ello despreciable: cómo vivir juntos siendo los hombres que cada uno es y con los hombres que existen¹¹. Empezar por este esfuerzo es la única manera de que las acciones políticas resulten efectivamente útiles para producir transformaciones potentes. Primero, porque lejos de contener una premisa positivista, evita la construcción a partir de lo inexistente, un esfuerzo tan vano como odiosa es la ambición (en su peor sentido) que suele inspirarlo. En segundo lugar, porque saber quiénes somos es conocer el propio *conatus* – y conocer el propio *conatus* es, precisamente, lo que el hombre racional hace mejor que el irracional. Desde luego, para conocer el propio *conatus* no es necesario ser “antes” un hombre racional (si así fuera, caeríamos en un círculo insuperable e inmovilizante). Todos, mejor o peor, sabemos lo que podemos. El ignorante, tal vez, piensa que puede un poco más o un poco menos de lo que puede, y la construcción a partir del hombre que no existe es, pues, un rasgo de ignorancia en este sentido. Por eso es importante centrar el esfuerzo en conocer quiénes somos y qué podemos como individuos singulares y como composición social.

De este modo, Spinoza advierte de la distorsión de lo que denomina “utopías” y quimeras. Cada hombre es como es: nuestra potencia fluctúa siempre, cualquiera sea el grado que ella exprese. Todos, en alguna medida, estamos sometidos a nuestros afectos, todos experimentamos tristeza, todos experimentamos alegría racional y alegría afectiva. Y es con estos hombres, incluido uno mismo, con quienes se constituye la sociedad política. Son estos hombres, incluido uno mismo,

11 En un sentido similar, Lagré sostiene que “Spinoza no es precisamente un defensor de la tolerancia, pero reconoce la necesidad de hacer concesiones a la imaginación y las pasiones, el signo inevitable de la naturaleza humana” (*Ad captum vulgi loqui, theology and tolerance in Lodewijk Meyer and Spinoza*, Eburon Delft, Medelingen vanwege het Spinozahuis n. 79, 2001, p. 15).

los que llevan a cabo los actos políticos que despliegan la potencia de nuestras sociedades y van delineando así la historia de las composiciones sociales. Son estos hombres los que gobiernan y los que son gobernados. Tomar a los hombres tal como son como punto de partida, pues, no niega la transformación, el esfuerzo por producir comunidades libres. Es, por el contrario, en el contraste con el hombre que deseáramos, que la multitud aparece más impotente de lo que realmente es. Y esto también conduce a la reflexión y la acción política impotentes.

La crítica spinoziana a la utopía, pues, abre los ojos a las expectativas y a las acciones que llevamos a cabo en función de esas expectativas. Permite entender mejor lo que consideramos “fracasos”. Permite acercarse mejor a los demás y ajustar cada vez la capacidad de actuar junto con ellos, de transformar la realidad junto con ellos y no a pesar de ellos. Asimismo, es la comprensión y de la aceptación de la irreductible diversidad de los hombres que resulta de la productividad ética y política del ingenio y, por contraste, devela la necedad contenida en la homogeneidad del ideal deseado de hombre.

Braulio Rojas Castro / UCEN - La Serena

Subjetividad, marranismo y teología política: Spinoza y la crítica a la superstición

1. Introducción

Baruch Spinoza nace en el seno de la comunidad portuguesa de Ámsterdam el 24 de noviembre de 1632, lugar al que habían arribado sus abuelos a inicios del siglo XVII¹. Yarmiyahu Yovel destaca el hecho de que Spinoza nace judío, por lo tanto su marranidad es una condición que está en conexión con el devenir de su comunidad de origen². Sus antepasados directos pertenecen a los grupos de “cristianos nuevos” de origen sefardí, los “marranos” que tuvieron que renunciar a su religión en España, huir de las persecuciones hacia Portugal, teniendo que volver a salir por la fuerza rumbo a Francia, terminando, después de tres generaciones, en Ámsterdam. Su comunidad, su familia, y su vida, quedan así, signadas por esta determinación existencial, de la cual él no podía sino ser consciente.

Lo que se propone exponer en este artículo es que a partir la marranidad de Spinoza es posible ingresar a la radicalidad del conflicto teológico-político para delimitar en qué medida los aspectos teóricos y existenciales del marranismo son un influjo en el desarrollo de su pensamiento político, determinando la

1 Richard Mason da cuenta de este dato biográfico: “Baruch or Bento Despinosa was born in Amsterdam on II Kislev 5393. Benedictus de Spinoza died forty-four years later at the Hague on 21 February 1677”, es relevante el desplazamiento de la fecha y nombre signado en el nacimiento con los de la muerte, pues dan cuenta del devenir existencial de Spinoza. Cf.: Mason, Richard. *The God of Spinoza: A philosophical study*, New York, Cambridge University Press, 1997, p. 1.

2 “Spinoza lui-même était né juif, mais la plupart des membres de la communauté qui l’entourait étaient d’anciens marranes, lesquels avaient rapporté de la Péninsule tout le poids et la richesse de leur expérience de convers, y compris le symbolisme et l’éducation catholique.” Yovel, Yarmiyahu. *Spinoza et autres hérétiques*. Paris: Editions du Seuil, 1989, p. 38.

singularidad de su posición dentro de un linaje que se constituye a contrapelo de la línea de fuerza de la Ilustración. Este linaje lo situamos en la noción de simulación/disimulo de Torcuatto Accetto, como una signatura que establece u desplazamiento en la construcción de la subjetividad política moderna.

2. Marranismo y exclusión

La pulsión de la metafísica de lo Uno por absorber en totalizaciones omniabarcantes a lo individual, a sustraerle su singularidad en favor de una universalización neutralizante, ha sido uno de los efectos de la operación de anulación de la diferencia que la caracteriza: “De Parménides a Hegel se puede seguir el privilegio de la totalización sobre lo particular. La especulación somete la experiencia al ser para dar con un pensamiento de lo mismo”³. Frente a esta reducción de la diferencia, Negri ha puesto de relieve el sesgo subversivo del sistema filosófico de Spinoza como aquel que “opone cada vez con mayor eficacia –tanto en el siglo XVII como en el XXI – la positividad del ser a la reducción metafísica o trascendental de la ontología”⁴, en tanto una sistemática destitución de toda instancia trascendental que venga a sobredeterminar la riqueza de la substancia única e infinita reduciéndola a aquellos aspectos determinables de una ontología y metafísica de sesgo unitario y trascendental. Andrés Claro ha hecho notar este conflicto presente en la ontología de lo Uno:

La ontología, al reapropiar toda trascendencia mediante el ser y su gramática, se muestra incapaz de concebir lo exterior a ella sin agredir su irreductibilidad. En este sentido, desde el punto de vista del primado de lo ontológico como escándalo

3 Claro, Andrés. *La Inquisición y la Cábala. Un capítulo de la diferencia entre ontología y exilio*. Santiago de Chile: LOM, 2009, p. 170.

4 Negri, Antonio. *Spinoza y nosotros*. Buenos Aires: Nueva Visión, p. 11.

ante la alteridad, se puede hacer una crítica que abarque conjuntamente a la política religiosa y a la teoría: el triunfo del concepto, del ‘ser’ como término omniabarcante, puede ser al mismo tiempo el triunfo de un señor y un Dios únicos.⁵

Se constituye como una escisión fundante de una mismidad que absorbe dentro de sí toda diferencia provocando una clausura del sujeto en el instante mismo de su emergencia:

El silenciamiento del marranismo, su papel marginal en los trazos de una historia mayor, debería ser leído como un gesto instituyente, como la marca de una negación a través de la cual se cuele, sin embargo, el propio fallido del sujeto moderno, su inicial incompletitud.⁶

La situación de los judíos marranos, como contracara de las luchas religiosas entre los reformadores y el papado, viene a ser el punto de inflexión en donde se quiebra el proyecto moderno en su momento de emergencia. El marrano sería el totalmente otro que irrumpe como una presencia intranquilizante y ominosa, pues, devela el carácter ficcional de toda fe y de toda creencia. En este gesto, se pone en tela de juicio todo el proceso de construcción de la subjetividad como punto de emergencia de la verdad de un sí mismo pleno. La adopción de una ontología unitaria y excluyente implica la marginación de toda singularidad que se sustraiga al registro ontológico y metafísico hegemónico desde la Baja Edad Media, en ese sentido “El marrano, su personalidad, entrará en colisión con el proyecto de una modernidad articulada alrededor de prácticas unificadoras cuya preocupación principal será acallar las voces de la

5 Claro, Andrés. *Ibid.*, p. 168.

6 Forster, Ricardo. La ficción marrana: claves para una historia a contrapelo de la subjetividad moderna. En *Crítica y sospecha. Los claroscuros de la cultura moderna*. Buenos Aires: Paidós, 2003, p. 134.

diferencia”⁷. El marrano sería, por consiguiente, un “modo del ser” – utilizando lenguaje spinozista – que es aniquilado en la pugna entre las dimensiones teológica y política a la base de la conformación de la modernidad.

Ricardo Forster ha descrito y analizado los diversos sentidos en los que la polisémica figura del marrano se instituye como una escisión que quiebra la solidez monolítica de la subjetividad moderna en el momento mismo de su emergencia:

A partir de esa polisemia camuflada, el itinerario del marrano nos permitirá leer a contrapelo la marcha triunfante de aquel otro sujeto cuya existencia ha sido determinada por la univocidad, por el feroz combate del que tendrá que salir victorioso el proyecto central de una modernidad que, en esos tramos iniciales de su despliegue histórico tendrá como meta principal reducir cualquier manifestación de disidencia.⁸

La figura del marrano, desde el momento mismo en que se comienza a constituir como una no-subjetividad, colisionará con el proyecto universalizante de la modernidad, que se instaure acallando las voces que difieren de su discursividad hegemónica. Desde esa fisura es posible ingresar críticamente a la matriz metafísica y onto-teológica que está en el subsuelo de la modernidad triunfante.

Po otra parte, Forster destaca en qué medida el marrano viene a develar la violencia de la exclusión que delimita el campo de la Ilustración, a la vez que ilumina aquello que esta tiene de liberadora:

En la falla del marrano se introduce el mecanismo de la exclusión, pero también en esa falla se respira el aire de una nueva e inquietante libertad. Por eso podemos decir que la sombra del marranismo se proyecta tanto hacia Spinoza

7 Ibid., p. 133.

8 Ibid.

como hacia Hobbes.⁹

En este sentido, la figura del marrano no sólo será una anomalía histórica: “En la derrota del marrano, en su silenciamiento clausurante, se encuentra una huella que deberíamos recorrer, hacia atrás de nosotros mismos, si queremos interrogar la falla del comienzo.”¹⁰ Actitud que pone en cuestión toda verdad asumida como dogma, y, a la vez, cuestiona toda posibilidad de una verdad absoluta.

La manera como Spinoza recepciona esta tradición subterránea en el contexto del pensamiento filosófico de Ámsterdam, está cruzado por las tensiones teológicas y políticas que marcarán el desarrollo de la modernidad, esto hará que sólo quede en su pensamiento una potencia de desafección hacia todo sesgo supersticioso. El racionalismo propio de la filosofía cartesiana, junto con el utopismo que marca a los grupos libertinos con los que se conecta después de su expulsión de la sinagoga, determinara el compromiso subversivo de su pensamiento político frente a la crisis:

Spinoza apprehende los caracteres de la crisis y de la reacción; responde afirmando la potencia serena del ser, su desahogo y, por consiguiente, la irreversibilidad de la transformación ontológica, del deseo ya afianzado como norma de cuanto existe –inclusive a través de un universo de catástrofes.¹¹

Spinoza se constituirá en la anomalía para todo grupo de poder que sostenga su influencia sobre los individuos desde el miedo y la superstición.

9 Ibid., p. 142.

10 Ibid., p. 134.

11 Negri, Antonio. Spinoza: cinco razones para su actualidad. En *Spinoza subversivo*. Madrid: Akal, 2011, p. 29.

3. Teología política y superstición

Es relevante ponderar la influencia y efectos que tienen los desplazamientos interpretativos que hace Spinoza de las Escrituras para comprender mejor su crítica a la teología política pues, al aplicar un riguroso análisis histórico-crítico sobre los textos sacros, sienta las bases de un método que será el que guiará las lecturas eruditas de estos. En este punto de inflexión se pone en evidencia la desviación marrana en la que situamos a Spinoza¹².

La condición marrana de Spinoza tiene un fuerte arraigo político, cruzado por el componente mesiánico del pensamiento judío¹³, sustraído de sus adherencias supersticiosas. Como destaca Villacañas, el profetismo judío se constituyó en la fuerza de contención de los intentos de instituir monarquías imperiales dentro del judaísmo, tema que tenía presente Spinoza en su disputa con la ortodoxia de la sinagoga, pues él sabe que:

Los profetas no han sido teólogos y esto es lo que parece ignorar Manasseh ben Israel y su apuesta por un mesianismo imperial. Los profetas no han reclamado el poder del Estado, ni han fundado un dogma ni han fundado una iglesia. Por tanto, no han fundado un sentido de pueblo elegido, sino un sentido universalista y crítico que fue culminado por Cristo.¹⁴

12 El lugar de clandestinidad que ocuparán los marranos, su aislamiento progresivo del mundo exterior —sobre todo del judaísmo, [...] los hizo perder definitivamente el horizonte de la identidad, constituyéndose como un pueblo exiliado incluso del lugar de los exiliados, de la comunidad de los antiguos hebreos (un destino que viviría también el magnífico Spinoza). Poliakov, León. *Historia del antisemitismo de Mahoma a los marranos*. Barcelona: Muchnik Editores, 1980, p. 244.

13 “Para los conversos no era tan importante la religión que profesaban. Su mesianismo político suponía la reconstrucción de un estado donde no era ni esencial ni deseada la unidad religiosa. Muchos consideraron que las ataduras a una sola religión frenaban al hombre en su camino de liberación. Predicaron la abolición de los mandamientos y la redención a través de acciones paradójicas que contradecían tanto las restricciones de la religión cristiana como las de la hebrea.” *Ibid.*, p. 249.

14 Villacañas Berlanga, José Luis. Spinoza: democracia y subjetividad marrana. *Política Común*, 1(1). 2011. Disponible em: <<http://journals.tdl.org/politicacomun/articler/>

De ahí que Villacañas ponga esta singularidad como un elemento para comprender la defensa de la democracia en el *Tratado teológico-político* de Spinoza. A su vez, la filósofa Marilena Chaui ha sido enfática al destacar que en estricto rigor, el judaísmo tradicional no poseía una teología como un saber específico de los sacerdotes. Desde el análisis que hace Spinoza a la crítica a la teología señala lo siguiente:

Spinoza propone un método interpretativo que rechaza tanto la tradición hermenéutica de tipo alegórico (los relatos y personajes sólo serían comprensibles como alegorías espirituales) como la discusión iniciada por la Reforma sobre la diferencia entre espíritu y la letra (el primero es el Verbo divino siempre vivo, la segunda estaría muerta si no fuera vivificada por la interpretación espiritual).¹⁵

Spinoza no estaría interesado en buscar la “verdad” que transmitiría el texto sagrado, sino que le importa encontrar su sentido. En esta búsqueda, se logra establecer que el carácter sagrado de las escrituras sólo puede ser establecido desde la estructura interna que articula al texto mismo:

Mostrando cómo las categorías que operan en su interior crean el campo de inteligibilidad del discurso allí proferido, trabajando con ellas y a partir de ellas, el texto interpretativo ofrece la clave de su propia inteligibilidad porque deja ver el modo en que es producido.¹⁶

A partir de esto, Spinoza hará su crítica a la predominancia de la teología por sobre la filosofía distinguiendo entre “ley divina” y “ley humana”: “Por ley humana entiendo aquella forma de vida que sólo sirve para mantener segura la vida y el

[view/2124](#), p. 64.

15 Chaui, Marilena. *Política en Spinoza*. Buenos Aires: Gorla, 2004, p. 24.

16 *Ibid.*, p. 24.

Estado; por ley divina, en cambio, aquella que sólo se refiere al sumo bien, es decir, al verdadero conocimiento y amor de Dios”¹⁷. A partir de esta distinción puede separar dentro de las Sagradas Escrituras aquello que es verdadera palabra de Dios, de aquello que ha sido dicho para convencer y educar al vulgo, es decir, de sus elementos políticos:

Ahora bien, como el verdadero fin de la leyes sólo suele resultar claro a unos pocos, mientras que la mayoría de los hombres son casi completamente incapaces de percibirlo y están muy lejos de vivir de acuerdo con la razón, los legisladores, a fin de constreñir a todos por igual establecieron sabiamente un fin muy distinto de aquel que necesariamente se sigue de la naturaleza de las leyes. A los cumplidores de las leyes les prometieron, pues, aquello que más ama el vulgo, mientras que a sus infractores les amenazaron con lo que más teme; es decir, que han procurado sujetar, en la medida de lo posible, al vulgo como a un caballo con un freno.¹⁸

Queda así fijado que los textos sagrados tendrán una significación para los eruditos, y otra para el vulgo. Su comprensión adecuada implica un acto de creencia que presupone una destitución de las supersticiones que contaminan al texto.

4. Disimulación y resistencia subjetiva

Si bien el disimulo estaba fuertemente arraigado como práctica desde el siglo XIV, autores como Torquato Accetto¹⁹ el otro

17 Spinoza B. *Tratado teológico político*. Madrid: Alianza, 2008, IV, 59, p. 139.

18 *Ibid.*, IV, 59, p. 138.

19 “Poco y nada se sabe de la vida de Torquato Accetto. Croce sostiene que nació en Nápoles, en 1598; Nigro, con mayor precisión documental, afirma que nació en Trani, en 1588. Se conocen dos obras de su autoría, las *Rime* (1621) y *Della dissimulazione onesta* (1641).” Torres, Sebastián. Nota biográfica. En Accetto, Torquato. *La disimulación*

secretario florentino, le darán a la práctica de la disimulación un valor ético que no estaba presente en el texto que guiaba y determinaba los modos de evaluación de las prácticas sociales del hombre renacentista, a saber, la Ética de Aristóteles. Sebastián Torres explicita este desplazamiento:

El tránsito de la disimulación cortesana a la disimulación religiosa conlleva también el tránsito del arte disimuladorio como virtud a la disimulación como *ethos*, como espacio de constitución de un sujeto del cual no se puede predicar la virtud en sentido clásico, pues la disimulación es la forma misma en la que se constituye como sujeto, o mejor, como sujeto fracturado, como no-sujeto.²⁰

Accetto señala que la *disimulatio* es un bien para el individuo²¹. Lo que se pone en juego en el acto de la disimulación es una relación del individuo con la verdad de sí mismo. Define la disimulación en los siguientes términos: “La disimulación es la acción de no hacer ver las cosas como son. Se simula lo que no es, se disimula lo que es”²². Esta distinción entre simulación y disimulo signa el sentido de una nueva ética, pues ya no se trata del mandato de expresar la verdad de sí-mismo, sino que, más bien, de una actitud defensiva ante las amenazas del medio. Si bien esto opera para todas las formas religiosas perseguidas como heréticas en estos siglos, es en el marrano en donde adquiere mayor connotación, pues será este quien venga a contradecir todo dogma como una verdad hegemónica, poniendo en crisis los fundamentos mismos de la racionalidad moderna. En la figura del marrano toda síntesis reconciliadora queda imposibilitada ante esa huella que no les permitirá insertarse en el desarrollo de la

honesto. Buenos Aires: Cuenco de Plata, 2005, p. 63.

20 Ibid., p. 63.

21 Accetto, Torcuato, op. cit., p. 113.

22 Ibid., p. 109.

Modernidad. Será la alteridad irreductible a toda dialéctica.

Lo que la ficción resuelve en un reducido grupo de humanistas para los que es peligrosa la relación entre saber y poder, para el marranismo es la experiencia cultural de una identidad constituida en el simulacro, pues lo peligroso es una creencia, una cultura, una lengua, sus nombres, en resumen, todo de sí.²³

La disimulación del marrano se infiltrará en los bordes e intersticios de las estructuras tradicionales de poder, ya sea en la sinagoga con sus censores, la iglesia cristiana con la Inquisición, o las iglesias reformadas con sus sínodos aliados a los poderes monárquicos y despóticos.

La falsedad, el doble discurso, las capacidades de imitación y la ética de la simulación son formas de tipificar esta condición ontológica y metafísica del marrano ante una realidad que se le enfrenta de forma amenazante y opresiva. Actitud que pone en cuestión toda verdad asumida como dogma. Ser marrano, concebir a un pensador como tal, implica situarlo en un estado de minoridad frente a las teorías políticas y teológicas que afirmaban la hegemonía no sólo del papado, sino de los sínodos calvinistas y de la ortodoxia judaica, según sea el caso. En ese contexto, la marranidad de Spinoza es un elemento biográfico y existencial que se deberá tener en consideración al momento de construir una trama interpretativa que permita dar cuenta de la radicalidad y profundidad de su ruptura con el nexo entre teología política. Se hace, entonces, necesario establecer en qué medida es posible poner en conexión su herencia marrana con su pensamiento, no como una búsqueda de una fuente originaria cristalina y pura, sino, más bien, apelando a una experiencia filosófica y política de una tradición de pensamiento totalmente marginada y obliterada de la modernidad.

²³ Torres, Sebastián, op. cit., p. 65.

Spinoza es poseedor y depositario de toda esta compleja trama de saberes y prácticas en tensión, situándose más allá de las determinaciones que estas tenían, lo que le permite desarrollar su pensamiento fuera de estos límites. El sustrato cultural que le otorga su ascendencia marrana, le permite desasirse de las ataduras conceptuales y de los compromisos dogmáticos que su condición de judío le imponían, para desde esa posición asestar un golpe radical a la constitución conceptual de toda teología política. Diego Tatián establece una conexión entre esta temprana actitud de escepticismo epistemológico ante los saberes entregados en su comunidad de origen con la actitud escéptica marrana:

Herederero de la “ficción marrana” – esa senda que Ricardo Forster ha mostrado como una “falla” que atraviesa el sujeto filosófico moderno y lo ilumina de otro modo –; depositario de una cultura trágica cuya lucidez desgarrada es la de los exiliados, la de los perseguidos, la de los despreciados, y luego misteriosamente excomunicado, puesto fuera de la comunidad, Spinoza nos interpela quizás más que nunca.²⁴

La ruptura de Spinoza con su matriz cultural sefardí no sólo hay que situarla dentro del medio de su comunidad judía de origen. Esta involucra un distanciamiento con respecto a todos los sistemas religiosos que son dominantes en su momento. Spinoza será el punto culmine en donde se cristalizaran una serie de líneas de fuerza que fluyen desde diversas fuentes, y que son puestas en obra de manera sistemática en su pensamiento²⁵. Será, entonces, la anomalía, la diferencia radical en relación a todo el pensamiento filosófico habido en su momento.

De esta forma Spinoza se instala desde una politicidad discursiva, no sólo a través del objeto que él intenta destituir,

24 Tatián, Diego. *Spinoza y el amor del mundo*. Buenos Aires: Altamira, 2004, p. 7.

25 Forster, Ricardo. *La ficción marrana*, p. 160.

a saber, la estructura teológico-política de la filosofía, sino que, desde la estrategia misma que establece en la *Ética* y en el *Tratado teológico político*: fundamentar ontológica y metafísicamente una forma política no-trascendente, acorde con una antropología fundada en el carácter pasional del alma humana, que saque al individuo de su condición de excepcionalidad artificial en que las creencias y supersticiones lo habían sumido.

Felipe de Andrade e Souza / UFRJ

Spinoza e a tradição aristotélica: substância e modo, “ser em si” e “ser em outro” – de uma interpretação predicativa a uma tradução causal

“Tudo o que é, ou é em si ou é em outro”, afirma Spinoza no axioma I da primeira parte da *Ética*, consagrando uma repartição ou divisão dentre as coisas que são, de acordo com duas maneiras ou sentidos distintos segundo os quais algo é ou tem o ser: de um lado, aquilo que tem seu ser em si mesmo, de modo independente e autônomo; de outro, aquilo que é ontologicamente dependente, que não tem seu ser senão em outra coisa.

Essa fórmula de aparência perfeitamente tradicional, de inspiração aristotélica, será afirmada por Spinoza, todavia, de maneira a rejeitar uma interpretação em chave predicativa, calcada na lógica do sujeito e do predicado que a faria corresponder, de um lado, à categoria da substância (o que é em si, à maneira de um sujeito último de predicação), de outro, às demais categorias dos acidentes (que são em outro, no sentido de que dependem de um sujeito de predicação diverso delas próprias para existir e que só podem ser enquanto atribuídas a este outro substrato).

Para Spinoza, essas duas maneiras distintas de ter o ser – *in se* e *in alio* – serão reconsideradas, não mais numa chave predicativa, mas a partir de um novo aporte ou inflexão *causal*: aquilo que tem dependência ontológica, que tem seu ser em outra coisa, passará a ser pensado como sendo efeito dessa outra coisa, como tendo o seu ser em outro, quer dizer, em uma causa distinta de si próprio; por sua vez, aquilo que tem seu ser em si mesmo, de modo independente e autônomo, passará a ser considerado como implicando ser também

causalmente autossuficiente, como aquilo que se produzirá a si mesmo, sendo causa de si.

Justamente a propósito desse deslocamento dos conceitos de dependência e independência ontológica (ser em si, ser em outro) de uma interpretação em chave predicativa de inspiração aristotélica para uma inflexão causal, Martial Gueroult falará que a filosofia de Spinoza opera uma tradução das noções de *in se* e *in alio* em termos de causalidade¹, e é esse deslocamento que examinaremos.

Aristóteles² de modo privilegiado definia a substância como aquilo que é um sujeito último de predicação, aquilo ao qual são atribuídos diversos predicados e que, por sua vez, não é atribuído a nenhum outro sujeito ou substrato. Assim, em oposição à categoria da substância, todos os entes que não preencham tal definição são acidentes. Os entes das outras categorias não substanciais (qualidade, quantidade, relação, ação etc.) só são ou têm o ser enquanto atribuídos a algum outro sujeito, um substrato diverso deles próprios, a substância.

A qualidade de ser branco, a ação de caminhar, a relação de ser mestre de Platão, a localização de estar em Atenas etc., nenhum desses entes das categorias acidentais poderia ter o ser ou existir de modo autônomo, separado ou em si mesmo. Na perspectiva aristotélica, não há ente que seja só branco, só caminhar, só ser mestre de Platão, só estar em Atenas etc. Os entes das categorias acidentais só podem ter o ser de maneira como que parasitária se estiverem inerentes ou atribuídos a algum outro sujeito ou substrato de natureza diversa deles, o qual possa, por seu turno, ter o seu ser de modo independente, não parasitário, em si mesmo, ao contrário dos acidentes que só são em outro.

1 Gueroult, Martial. *Spinoza: Dieu*. Paris: Aubier-Montaigne, 1968, p. 63.

2 Mansion, Suzanne. La première doctrine de la substance: la substance selon Aristote. *Revue Philosophique de Louvain*, v. 44(3):349-369, 1946, pp. 355-358; Woolhouse, Roger. *Descartes, Spinoza, Leibniz: the concept of substance in seventeenth century metaphysics*. London: Routledge, 1993, pp. 7-12.

Sócrates, por exemplo, que seria branco, mestre de Platão, estaria em Atenas etc. e, por seu turno, teria o ser em sentido diverso que o dos acidentes, não enquanto seria inerente ou atribuído a algum outro substrato de natureza diversa, mas em si mesmo, como o próprio substrato último de predicação, que não é atribuído a nada de outro, mas é capaz de receber os diferentes atributos, predicados ou acidentes.

Os termos da categoria da substância designam esses substratos últimos de predicação neles mesmos. Pode-se dizer de Sócrates, ou de qualquer ente da categoria da substância – um homem, um animal, um cavalo etc. – tão somente que ele existe ou tem o ser, sem supor, além disso, que deva ser ou existir algum outro substrato de natureza diversa e ao qual esse ente deveria ser inerente ou atribuído. Um ente da categoria da substância não é atributo de algum outro sujeito ou substrato diverso dele mesmo, mas é o próprio sujeito último de predicação, o qual pode existir em si mesmo e receber os diversos predicados, atributos e acidentes (qualidades, quantidades, relações etc.).

Na perspectiva aristotélica, portanto, a distinção entre a categoria da substância e as categorias dos acidentes é correlata à distinção entre dois sentidos diferentes de ser (um ser em si e um ser em outro): a substância não é atribuída a nenhum outro substrato, mas é o próprio sujeito último de predicação e, assim, pode existir em si mesma; os acidentes são todos aqueles entes que só podem ter o ser em outra coisa, enquanto inerentes em e atribuídos a esse substrato último de predicação, que existe em si mesmo.

Ora, como dizíamos, o primeiro axioma da **Ética** de Spinoza retoma uma fraseologia que remonta claramente à tradição aristotélica, ao dizer que tudo o que é ou bem é em si mesmo, ou bem é em outro. Tais sintagmas – *in alio*, *in se* – eram tradicionalmente correlatos, como vimos brevemente,

à distinção entre acidente – aquilo que só é ou tem o ser enquanto atributo de um substrato diverso – e substância –, que é esse próprio substrato último de predicação ou inerência, mas tais expressões serão deslocadas por Spinoza do campo de determinação semântica tradicional, que era o de uma teoria da predicação³, ganhando outro sentido, como veremos, a partir de uma ênfase na noção de causalidade⁴.

Para observarmos esse deslocamento de sentido, será interessante observar o emprego dessas expressões por Spinoza no arranjo e funcionamento da definição de substância e modo.

Com efeito, tais definições se articulam cada qual em torno de dois componentes: um, que diz respeito à maneira segundo a qual algo é ou tem o ser; o outro, que diz respeito à maneira segundo a qual algo é concebido. Um componente ontológico e outro conceitual.

A substância 1 tem o seu ser em si mesma, é em si. É ontologicamente independente, algo cujo ser é autônomo, autossuficiente, bastando-se a si mesmo. Em paralelo a isso, a substância 2 é concebida por si. É independente do ponto de vista de seu conceito. É algo cujo conceito se basta a si mesmo e não requer o conceito de nada de outro para ser concebido.

Por outro lado, a definição de modo também se articula em torno de dois componentes simétricos: o modo 1 tem o seu ser em outra coisa, é em outro. É ontologicamente dependente. É algo cujo ser depende do ser de outra coisa na qual ele é. Ele não tem o seu ser autonomamente, independentemente ou de maneira ensimesmada, o ser do modo, ao contrário, é dado em outra coisa na qual ele é. Paralelamente, o modo 2 é concebido por outro. É conceitualmente dependente, uma vez que o seu conceito, para ser dado ou formado, requer o

3 Alquié, Ferdinand. *Leçons sur Spinoza: nature et vérité dans la philosophie de Spinoza & servitude et liberté selon Spinoza*. Paris: La Table Rond, 2003, pp. 80-81.

4 Gueroult, M., op. cit., pp. 44-47, 56-67 (notadamente: pp. 44-45, 60-61 e 63).

conceito desse outro no qual o modo é⁵.

A articulação desses componentes ontológicos e conceituais postos em reciprocidade e correlação nas definições de substância e modo (sobre isso Macherey falará de uma correspondência sistemática entre a maneira segundo a qual uma coisa é e a maneira segundo a qual ela é concebida⁶) é compreensível a partir de uma consideração sobre a noção de causalidade e sobre a noção de conhecimento na filosofia de Spinoza.

Para Spinoza, o princípio de causalidade tem uma extensão absolutamente universal, de tal maneira que o domínio das coisas que são ou têm o ser em sentido real e o domínio da causalidade são coextensivos; tudo aquilo que é tem uma causa que o determina como tal. Seja em si mesmo, seja em outro, pouco importa, tudo o que é tem uma causa. O ax. 3 do *de Deo* deixa claro que essa determinação causal opera num regime de necessidade (nenhum efeito que não se siga necessariamente de sua causa, nenhuma causa que não produza necessariamente seu efeito) e é um princípio de ordenamento. A causa precede ontologicamente o efeito que dela se segue (não propriamente em um sentido cronológico, mas, como quer que seja, a causa é ontologicamente primeira, por natureza, com relação ao efeito que ela produz necessariamente). Daí podermos falar em uma ordem das coisas ou das causas.

Por sua vez, o ax. 4 do *de Deo* deixa claro que o conhecimento deve proceder segundo uma ordem que vai do conhecimento da causa para o conhecimento do efeito; para Spinoza, a ordem segundo a qual convém filosofar é aquela segundo a ordem das causas⁷. Daí mesmo, por exemplo, a teoria da definição desenvolvida no *Tratado da reforma do intelecto* (notadamente no §91 e seg.) insistir que o ato pelo qual o

5 Macherey, Pierre. *Introduction à l'Éthique de Spinoza: la première partie. La nature des choses*. Paris: Presses Universitaires de France, 1998, p. 38, 44.

6 Ibid., p. 33, 38, 44, 55.

7 Ilustrativamente: Gueroult, M., op. cit., pp. 36-37; Macherey, M., op. cit., pp. 17-18.

intelecto percebe o que é uma coisa ou a sua essência deve ser a percepção do que a engendra, de sua gênese, na medida em que conhecer verdadeiramente é conhecer pela causa⁸. Desse modo, a ordem do conhecimento deve ser conforme à causalidade, quer dizer, conforme à ordem das coisas ou das causas⁹, de maneira que há uma correspondência (senão mesmo, na expressão de Macherey, uma quase identidade¹⁰) entre a maneira pela qual uma coisa é e é causada e a maneira segundo a qual ela deve ser concebida¹¹.

A articulação e o arranjo dos componentes ontológicos (ter o ser em si ou em outro) e conceituais (ser concebido por si ou por outro), nas definições de substância e modo, parecem muito bem se explicar pela concepção de causalidade e de um conhecimento genético, segundo a ordem das causas.

No caso da substância, que uma coisa tenha o ser de modo autônomo, independente, autossuficiente, quer dizer, que ela seja em si mesma, isso implicará, para Spinoza, que ela seja causalmente independente, autossuficiente, implicará que ela não seja produzida por outra coisa, mas que ela se produza a si mesma, que ela seja causa de si mesma (*in se* implica *a se*). E se esse é o caso –que aquilo que é em si é também causa de si –, nada mais lógico – uma vez que conhecer é conhecer pela causa – que ele seja concebido por si mesmo. Pode-se dizer que se encontra aqui a razão de fundo da posição em reciprocidade dos dois componentes que encontramos na definição de substância.

No caso do modo, por outro lado, que uma coisa tenha o ser em outro, isso implicará, para Spinoza, que ela seja causada, não certamente por si mesma (caso em que, por absurdo, ela teria o ser de modo autossuficiente e independente),

8 Dentre outros, confira: Gueroult, M., op. cit., pp. 32-33.

9 Macherey, P., op. cit., p. 58.

10 Ibid., p. 33.

11 Gueroult, M., op. cit., p. 41; Macherey, P., op. cit., pp. 56-57.

mas implicará que ela seja causada por esse outro no qual ela tem o ser (*in alio* implica *ab alio*). E, se esse é o caso – aquilo que tem o ser em outro é causado por esse outro –, nada mais lógico – uma vez que conhecer é conhecer pela causa – que ele deva ser concebido por meio do conceito desse outro. Podemos dizer que se encontra aqui a razão de fundo da posição em reciprocidade dos dois componentes que encontramos na definição de modo¹².

Quer dizer, dado que conhecer é conhecer pela causa, se algo tem o ser em si mesmo e é causa de si mesmo, deve ser concebido por si mesmo; se algo tem o ser em outro e é causado por outro, deve ser concebido por outro. A maneira pela qual algo tem o ser – quer dizer: o como ele tem o ser ou a causa pela qual ele é (se ele tem o ser em si e é causa de si ou se ele tem o ser em outro e é causado por outro) – disso depende – uma vez que conhecer é conhecer pela causa – a maneira pela qual ele deve ser concebido, seja por si, seja por outro. Com efeito, sintetizando com uma formulação de Martial Gueroult, “o ser de toda coisa é fundado na sua causa, e seu conhecimento não é possível senão através de sua causa”¹³.

Dada essa interpretação das definições de substância e modo a partir do papel que desempenhariam os sintagmas “ter o ser em si”, “ter o ser em outro” – e, notadamente, na medida em que possuiriam uma ressonância, uma implicação, um teor causal, que adquirirá enorme ênfase e papel decisivo na filosofia de Spinoza –, será possível então extrair algumas consequências a respeito da transformação do conceito de

12 No que diz respeito ao caso da substância, veja a demonstração alternativa do corolário da proposição 6 da *Ética* I, que põe em jogo a definição 3 e o axioma 4, que é um dos argumentos que Spinoza emprega para suficientemente fundamentar a proposição 7. No caso do modo, que se nos permita citar aqui o mesmo trecho, *mas lido em sentido contrário*. Nesse sentido, ver: Gueroult, M., op. cit., pp. 44-45, 60-61. Também vale a pena considerar a interpretação que Gueroult faz da teoria da definição genética do *Tratado da reforma do intelecto* (notadamente dos parágrafos 96 e seg.) e de sua correlação com as def. 3 e 5 da parte I da *Ética*: *ibid.*, p. 33, 41, 45, 59-60.

13 *Ibid.*, p. 41 (tradução nossa).

substância, senão tanto propriamente a Aristóteles, mas certamente a tradição oriunda dele, face a consequências de todo modo significativas da orientação da filosofia de Spinoza.

Por óbvio, encontra-se em cheque a coerência da noção de substância criada, a coerência de uma substância que não se ponha necessariamente na existência em virtude de sua essência ou natureza apenas, mas de uma causa distinta dela. Para Spinoza, com efeito, a noção de substância implicará a de causalidade de si, e a substância criada tornar-se-á uma quimera.

Se concebemos a substancialidade apenas pela não inerência, própria de um sujeito último de predicados, podemos muito bem contrastar a dependência ontológica dos predicados com a independência ontológica desse sujeito. Todavia, nada parece impedir que a razão ou a causa de sua existência se encontre fora desse ente, e a noção de substância criada é disso testemunha.

Mencionemos aqui brevemente que, tanto para Descartes¹⁴ quanto para Leibniz¹⁵ (para os quais, neste particular, a tradição aristotélico-escolástica está bem viva¹⁶), as substâncias criadas serão pensadas como substâncias, não enquanto se daria a elas um sentido de absoluta independência ontológica (algo que, em última instância, forçaria que elas só pudessem ter a razão ou a causa de seu ser nelas mesmas), mas enquanto se dá a elas um sentido de independência ontológica, digamos, *relativa*, pelo qual, por um lado, podemos contrastá-las como coisas ontologicamente independentes, com suas propriedades, seus atributos e predicados, que

14 *Princípios da filosofia*, I, § 51 e seg.: Descartes, René. *Princípios da filosofia*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2002, pp. 67 e seg.

15 Confira o comentário de Leibniz à definição 3 de Spinoza e a nota interpretativa do editor: Leibniz, G.W. *Philosophical Papers and Letters*. Edição de Leroy Loemker. 2. ed. Dordrecht: Kluwer Academic Press, 1969. p. 196 e 205 n. 1. Veja também a definição “correta”, ainda que “nominal”, da substância como sujeito de predicção retirada do aristotelismo e sua aplicação ao campo das criaturas na distinção das ações e predicados que tem Deus ou as substâncias criadas como seus sujeitos de inerência: *Discurso de metafísica* § 8: Leibniz, G.W., op. cit., pp. 307-308.

16 Quanto a Descartes: Woolhouse, R., op. cit., pp. 15 e seg. Quanto a Leibniz: Woolhouse, R., op. cit., pp. 56 e seg.

delas dependem para existir, mas que, por outro lado, permite que elas existam, enquanto *substâncias*, não certamente em Deus, mas nelas mesmas, de forma separada, e não imanente à causa transcendente de que dependem para serem *criadas*.

Mas, se a noção de um ente que tenha o ser em si mesmo, que seja ontologicamente independente, é forçada para além do horizonte de uma teoria da predicação para o de uma problemática da produção das coisas e da causalidade, então já não pode mais fazer sentido colocar a causa desse ente fora dele e ainda pensá-lo como um ente ontologicamente independente e substancial.

Na perspectiva de Spinoza, pensar em uma substância que não seja causa de si mesma seria confundir aquilo que é, na verdade, uma modificação – quer dizer: algo que sendo causado por outro não pode ter seu ser em si mesmo – com uma substância; seria tomar como unidade autônoma de existência aquilo que não o é. Só ignorando a problemática da gênese e produtividade das coisas, ignorando a ordem das causas ou das coisas, e não conhecendo segundo ela, só assim essa confusão da qual a noção de substância criada é índice torna-se possível¹⁷.

Dessa maneira, Spinoza será conduzido a forçar um reenquadramento ontológico. Tudo aquilo que a tradição tomava por substância, como sendo em alguma medida uma unidade autônoma, independentemente de existência, mas que possuía uma causa exterior a si, Spinoza pensará sob o conceito de modo.

Assim, trata-se, por exemplo, de recusar aos indivíduos particulares que a tradição aristotélico-escolástica tomava como substâncias – para retomar os exemplos tradicionais do *Tratado das categorias*: este homem, este cavalo, Sócrates, esta árvore etc. –, qualquer caráter de uma unidade capaz de ser de forma autônoma, independente, isolável,

17 A primeira parte do longo escólio 2 da proposição 8 da Ética I pode ser lida nessa direção.

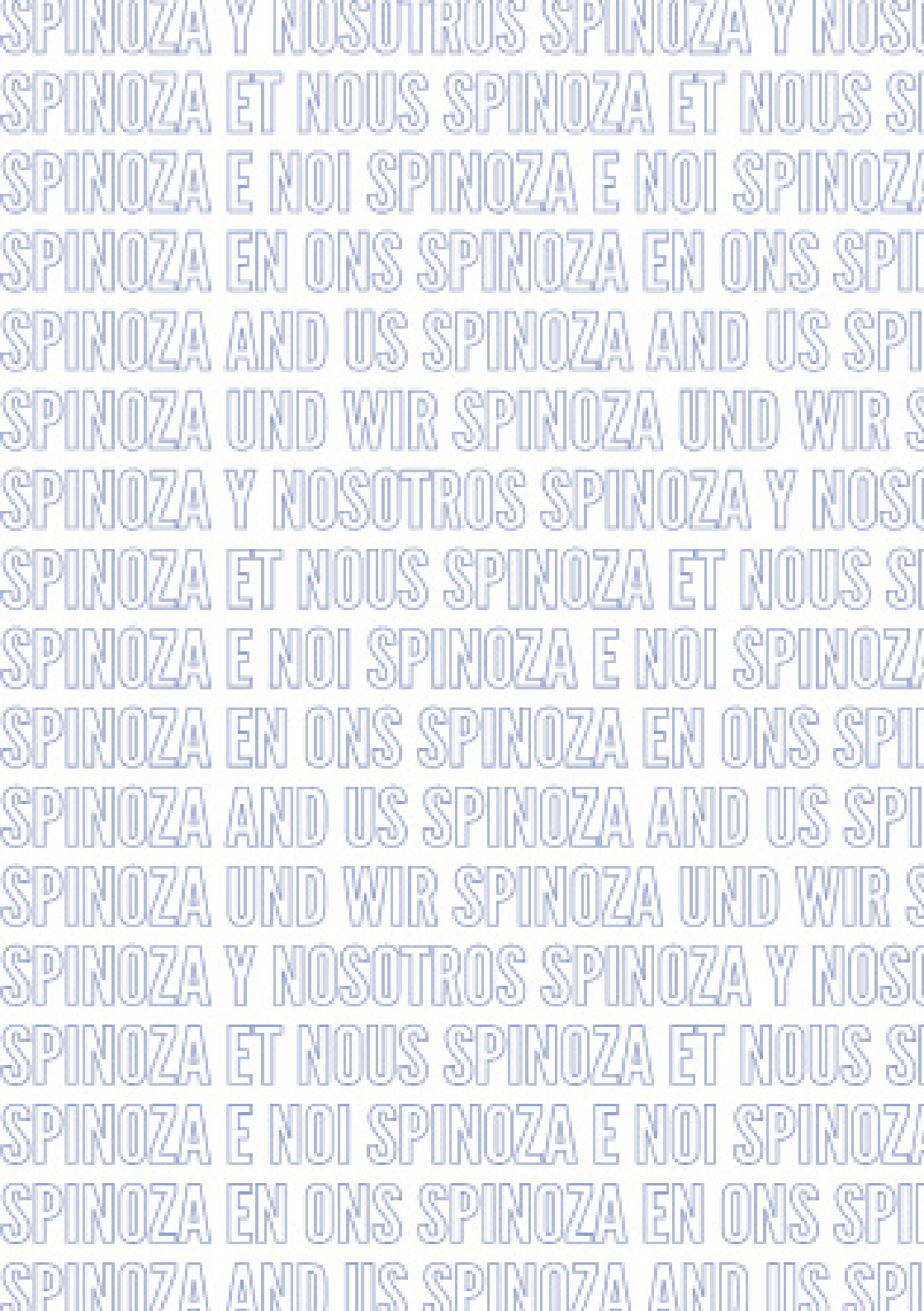
autossuficiente, separável, ensimesmado, e isso precisamente porque se tratará de reinserir esses sujeitos dentro de uma problemática que é a da sua produção.

Se a filosofia de Spinoza é de fato esse esforço de explicar ou conhecer as coisas pelas suas causas, e uma vez que um modo qualquer tem seu ser em outro e é causado por outro, se tratará de conhecer a sua produção a partir dessas causas outras que ele próprio, causas das quais ele é inseparável, causas que o determinam em seu ser, determinando sua potência e suas afecções, causas que não são nunca esse modo ele mesmo tomado isolado, separado e apartadamente, como se ele se bastasse a si mesmo.

Tal tema ganha ímpeto, evidentemente, no caso emblemático do homem. Esse esforço por dessubstancializá-lo e reenquadrá-lo sob o conceito de modo, levando em conta a problemática de sua produção, é absolutamente solidário da crítica sempre retomada por Spinoza da figura do livre-arbítrio. Spinoza recusará constantemente conceber o homem, na expressão do prefácio da *Ética* III, tal qual “um império dentro de um império”, isto é, como uma potência soberana, autônoma e independente de determinação de si mesmo, de sua potência e de suas afecções, abstraído da substância única de todas as coisas e do nexa infinito de causas finitas que compõem a ordem comum da natureza, subtraída aos dinamismos produtivos da natureza inteira que o colocam em relação com um fora e com um meio.

Recusando essa pretensa autonomia e independência humana, com relação à qual a noção de livre-arbítrio apareceria possivelmente como uma figura exagerada da substancialidade, Spinoza rejeita um modelo antropológico substancialista e, através do conceito de modo, tratará de colocar uma problemática que atravessa e orienta, a bem dizer, a *Ética* toda inteira, pensar o homem em sua determinação

genética enquanto algo que é ao mesmo tempo produzido e produtivo, com seus regimes de atividade e passividade, do ponto de vista ontológico, corporal, cognitivo, afetivo, desejante etc., e isso sempre pondo-o em correlação com causas que não são nunca esse ser humano autonomizado e apartado, tomado isolado e separadamente como se ele se bastasse a si mesmo, mas posto em conexão com essa substância, única causa de todas as coisas, e com o nexo infinito de causas finitas que compõem a ordem comum da natureza, de tal maneira que também aí é o novo horizonte de uma ontologia determinada decisivamente pela problemática da produção e da causalidade o que vai se desenhando.



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

Milene Lopes Duenha / UDESC

A potência transformativa dos afetos:
modos de estar nos encontros da arte

Os afetos produzidos nos encontros entre corpos na arte da presença poderiam efetivar-se como potência de acontecimento poético, capaz de provocar fissuras perceptivas?¹ Essa questão é tomada como ponto de partida para uma discussão acerca da potência de afeto na arte e suas possíveis relações com uma noção de presença do artista. Início esta discussão com a abordagem de afeto trazida pelo filósofo holandês Baruch Spinoza no livro *Ética*².

A proposição spinozista de afeto (*affectus*) o traz como efeito que emerge do encontro entre os corpos. Segundo Spinoza³, o corpo é constantemente modificado diante dessas relações, o que poderia aumentar ou diminuir sua potência de agir. Há, para ele, um esforço inerente à existência para conservar sua natureza, o que é chamado de *conatus*, mas há também os efeitos dos encontros que não são passíveis de previsão, tornando a interferência de um corpo sobre outro

1 Trato por acontecimento o que ocorre nos momentos em que a experiência artística torna-se potente e intensa a ponto de provocar transformações nos corpos, algo que provocaria novos caminhos cognitivos, como as situações de estranhamento, de quebra das convenções, de surpresa. A pesquisadora teatral Ileana Diéguez (no artigo intitulado “Um teatro sem teatro: a teatralidade como campo expandido”, publicado na revista *Sala Preta*, 2014, p. 128) afirma que a arte contemporânea pode se reconhecer como uma estrutura de acontecimento, “de situações, de práticas *in situ* (*site specific*), de teatralidades, de performatividades e (re)apresentações”, o que, segundo a autora, está atendendo a uma demanda da própria vida, com uma teatralidade em campo expandido, que parece já não caber “nas caixas-pretas do teatro”. A ideia de fissuras perceptivas é extraída de um estudo sobre a atenção (no livro *A invenção de si e do mundo – uma introdução do tempo e do coletivo no estudo da cognição*, Autêntica, 2007), da professora de pós-graduação em psicologia na Universidade Federal do Rio de Janeiro, Virginia Kastrup, que considera a possibilidade de uma cognição inventiva, afirmando que a arte teria o papel de criar fissuras perceptivas que provocariam novos caminhos do aprendizado e da atenção.

2 Utilizo como referência o livro *Ética*, Parte II (“Da natureza e da origem da alma”) e Parte III (“Da origem e da natureza das afecções”), Lisboa: Relógio D’Água, 1992.

3 *Ibid.*

algo pouco controlável.

Diante disso, é possível afirmar que a proposição de Spinoza para a noção de afeto trata da vida se fazendo e refazendo em interação com outras vidas, sem que se possa apreender, por uma consciência vígil, todo esse processo, muito menos prevê-lo, uma vez que os corpos não se relacionam de maneira preestabelecida. Existe, nesse contexto, a ação – que são as minhas vontades; e a paixão – que são as vontades que não vêm de mim. Assim, há o resultado dos encontros entre os corpos, apresentado inicialmente pelo filósofo como bons e maus afetos, como alegria e tristeza, por exemplo, e identificá-los seria um modo de percepção imediata do que se imprimiu no corpo durante o encontro. Tal possibilidade estaria inerente ao ato de raciocinar, na tentativa de compreender o que acontece ao corpo, e de explicar os afetos, o que é denominado por Spinoza como paixões ativas. Portanto, por mais que os afetos possam ser imprevisíveis, e que não seja possível ter consciência de todos os afetos que incorrem em um encontro, conforme nos esclarece o autor, é possível compreender as impressões dos afetos no corpo ao reconhecê-los.

A filósofa francesa Chantal Jaquet⁴, ao propor um aprofundamento na filosofia de Spinoza, esclarece que esse filósofo “restringe o domínio dos afetos somente às afecções que aumentam ou diminuem, ajudam ou coíbem a potência de agir”. Segundo ela, Spinoza chega a fazer uma separação do que são afetos e afecções. A admiração é afecção, mas não é afeto. Alegria e tristeza o são porque alteram nossa potência de agir. Dessa forma, Jaquet conclui que “todo afeto é uma afecção, mas nem toda afecção é um afeto”. Segundo a autora, a afecção é uma espécie de estado da essência humana, inato ou não, em suas transformações no tempo, seja atribuído pela

4 Jaquet, Chantal. *A unidade do corpo e da mente: afetos, ações e paixões em Espinosa*. Belo Horizonte: Autêntica, 2011, p. 126.

extensão, seja pelo pensamento⁵.

Ao nos aproximarmos das noções de afecção e de afeto spinozista, uma abordagem da presença do artista, em relação com o seu entorno, poderia ser delineada diante da consideração dos efeitos que circunscrevem o encontro entre artista/*performer* e público. Nesse encontro na arte, a potência dos corpos também poderia ganhar amplitude? Spinoza traz as proposições de afecção e afeto nesse trânsito entre o afetar e perceber-se afetado. “Por afeto, entendo as afecções do corpo, pelas quais a potência de agir desse corpo é aumentada ou diminuída, favorecida ou entravada, assim como as ideias dessas afecções.”⁶

O afeto, segundo exposição do filósofo francês Gilles Deleuze⁷, é o que não representa nada, que não está relacionado ao sentido, à ideia de algo, como o sentimento de amor, angústia ou esperança, “que qualquer um chama de afeto”. Para Deleuze, o afeto trata de “uma volição, uma vontade, implica, a rigor, que eu queira alguma coisa; o que eu quero, isto é objeto de representação, o que eu quero é dado numa ideia, mas o fato de querer não é uma ideia, é um afeto, porque é um modo de pensamento não representativo”. A noção de afeto liga-se, portanto, ao que escapa a definições de significado e está relacionada às afecções do corpo e suas percepções no ato de afetar e ser afetado. As duas acepções permitem aproximações com as práticas artísticas contemporâneas que têm foco na relação entre artista e espectador, e também podem oferecer elementos para pensarmos aspectos mais tangíveis na recepção da arte.

Presença tangível como modo de afeto

5 Ibid., p. 124.

6 Spinoza, Baruch. *Ética*. Lisboa: Relógio D'Água, 1992, p. 267.

7 Deleuze, Gilles. *Cours Vincennes: Deleuze/Spinoza*, 24/1/1978, s/p. *Les Cours de Gilles Deleuze*. Trad. Francisco Traverso Fuchs. Disponível em: <<http://www.webdeleuze.com/php/texte.php?cle=194&groupe=Spinoza&langue=5>>. Acesso em: 2 maio 2012.

Presença é um termo caro às artes que se baseiam no encontro entre corpos para a produção do acontecimento, e uma noção de tangibilidade da presença torna-se adequada para se pensar na potência de afeto dos corpos na experiência artística. O professor de literatura alemão Hans Ulrich Gumbrecht⁸ traz afirmações acerca da presença tangível, buscando argumentos que não dividam substancialmente o corpo e a conseqüente abordagem das relações com as coisas do mundo. Um dos argumentos de Gumbrecht faz referência à fissura, à distância que se criou entre as humanidades e as coisas do mundo – tangíveis –, a partir da tradição de interpretação dos fenômenos, com a vigência do império do significado⁹ na sociedade contemporânea. Gumbrecht questiona a tradição de interpretação como base para a abordagem e o entendimento das coisas todas do mundo, perdendo-o ao vê-lo por representação e não por experiência.

Para Gumbrecht, quanto mais nos aproximamos da tentativa de interpretar os fatos por essa via do significado, mais nos distanciamos da presença tangível. Por outro lado, não podemos ignorar toda uma herança na arte fundada na articulação de significados, que convida a decifrar, a interpretar os dados a

8 Gumbrecht, Hans Ulrich. *Produção de presença: o que o sentido não consegue transmitir*. Rio de Janeiro: Contraponto/Ed. PUC-Rio, 2010.

9 Sentido e significado aparecem como uma coisa só na descrição do autor (na tradução para o português), porém uma diferenciação entre esses termos nos servirá como referência para pensar a articulação do significado e a emergência de possíveis sentidos na experiência artística. Gilles Deleuze, no livro *A lógica do sentido* (Perspectiva, 2007, p. 71), observa a definição de sentido como relação paradoxal ao afirmar que “a lógica dos sentidos vê-se necessariamente determinada a colocar entre o sentido e o não sentido um tipo original de relação intrínseca, um modo de copresença que, por enquanto, podemos somente sugerir, tratando o não sentido como uma palavra que diz seu próprio sentido”. Já o significado estaria ligado, segundo Deleuze, à ordem do conhecido, da não contradição: “O interesse das determinações de significação é o de engendrar os princípios de não contradição e de terceiro excluído.” Para Deleuze, os paradoxos, como no caso da relação entre sentido e não sentido, operam na gênese da contradição. Assim, se considerarmos este último argumento de Deleuze, podemos abordar a questão do sentido conforme Gumbrecht o apresenta, como o efeito de submissão às leis que distanciam a abordagem do sentido como relação paradoxal, e o aproxima das determinações de significação.

partir de referências comuns, permitindo uma relação dialógica com seu interlocutor. Um exemplo disso estaria nos códigos gestuais da dança clássica, que sugerem determinados estados de ânimo, a partir de movimentos culturalmente decifráveis para um grupo específico de pessoas.

Gumbrecht¹⁰ questiona a importância atribuída à interpretação, e seus “suportes metafísicos”, que divide a humanidade em um “conjunto de disciplinas”. É possível observar, com isso, os resquícios de uma herança dualista, que valorizou a racionalização e nos afastou do mundo físico, como nos mostra o autor:

De modo muito esquemático, essa nova visão moderna, em que a cultura ocidental começa, ao longo de séculos, a redefinir a relação entre a humanidade e o mundo pode ser descrita como uma interseção de dois eixos. Um eixo horizontal coloca em oposição o sujeito, observador excêntrico e incorpóreo, e o mundo, um conjunto de objetos puramente materiais, que inclui o corpo humano. O eixo vertical será portanto o ato de interpretar o mundo, por meio do qual o sujeito penetra na superfície do mundo para extrair dele conhecimento e verdade, um sentido subjacente. Proponho que essa visão de mundo seja chamada de *campo hermenêutico* [grifo do autor].¹¹

Gumbrecht apresenta um observador de segunda ordem, “que haveria de dar forma à epistemologia do séc. XIX” como “um observador condenado, mais que privilegiado a observar a si mesmo no ato da observação”. Este, por sua vez, redescobriria “o corpo humano e os sentidos como parte integral de qualquer observação de mundo”¹². A experiência presencial na arte teria argumentos no contexto relacional

10 Gumbrecht, Hans Ulrich. *Produção de presença: o que o sentido não consegue transmitir*. Rio de Janeiro: Contraponto/Ed. PUC-Rio, 2010, p. 45.

11 Ibid., p. 50.

12 Ibid., p. 62.

entre o ver/sentir o que existe no ambiente, que implica também perceber-se no ato de apreensão. Ao tratar da arte da presença como experiência de produção, e trânsito de afetos e afecções, essa apreensão do mundo pelos sentidos, pelo contato, aparece como potência de acontecimento, de transformação dos corpos na relação entre artista e público. Outros estudos sobre a recepção das informações pelo corpo, ao vivenciarmos uma experiência artística, podem ser pertinentes nesse contexto em que há a pretensão de se afetar o outro a partir de ações previamente concebidas e nas emergências do encontro entre corpos. Dentre esses estudos pode ser citada a descoberta dos neurônios-espelhos pelos neurocientistas italianos Giacomo Rizzolatti, Vittorio Gallese e Leonardo Fogassi, em 1996, na Universidade de Parma¹³. Ao fazerem uma experiência sobre a atividade neural de um macaco, os pesquisadores identificaram que os neurônios pré-motores do animal eram ativados diante da sua exposição à ação de um dos cientistas, que era a de pegar um alimento, descobrindo com isso que as regiões do cérebro responsáveis pelo movimento são ativadas diante da exposição à ação, fazendo o cérebro de quem assiste simular a ação como se a estivesse realizando, ou seja, ao vivenciarmos uma experiência artística, o corpo se engaja a ponto de reproduzir em si o movimento observado. Os modos de recepção da arte têm sido foco de estudos em diversas áreas do conhecimento, e a pesquisa nas artes também tem buscado referências na filosofia e na ciência para abordar essa questão. Graças a esses estudos, o entendimento de corpo ganha contornos menos reducionistas, e a própria produção artística volta mais atenção ao público – para quem se faz –, permitindo que se considere a experiência artística voltada

13 Blakeslee, Sandra. Os neurônios que podem ler mentes: células cerebrais chamadas de espelho são capazes de analisar cenas e interpretar as intenções dos outros. *Jornal da Ciência*, 30 jan. 2006. Disponível em: <<http://www.jornaldaciencia.org.br/Detailhe.jsp?id=34918>>. Acesso em: 30 ago. 2012.

às sensações, entendendo-a também como contaminação, uma característica bastante explorada na arte contemporânea.

Parece possível almejar uma proposição artística com potencial de afetar o outro, mas alguns aspectos haverão de ser considerados nesse contexto, um deles dizendo respeito ao para (ou com) quem se faz/vive a proposição artística, o que está bastante vinculado a questões socioculturais, e à recepção individual de cada sujeito; outro aspecto trata de particularidades de cada campo da produção artística, levando em conta seus modos de fazer, que também passam pelas referências do artista (diretor, dramaturgo, ator, bailarino ou *performer*).

Diante disso torna-se apropriado pontuar nesta discussão que a relação corpo-mente ocorre em um nível de complexidade e de interdependência que não se sustenta na divisão entre essas dimensões. Para Spinoza, somos uma mesma substância que se manifesta como pensamento e extensão. À razão seria atribuída uma capacidade de mediar os efeitos dos afetos. De acordo com Jaquet, Spinoza oferece uma visão mais unificada do homem ao reconhecer que os afetos ativos e passivos incorrem em uma espécie de negociação entre essas duas atribuições: “A razão torna-se essa potência ativa capaz de engendrar afetos que coíbem as paixões tristes.”¹⁴

Ao tratarmos das artes da presença, termos recorrentes são corpo, relação e aqui-agora, e geralmente interconectados. O corpo em relação seria aquele que é “habitado por fluxos do planeta inteiro”, que é afetado, composto e recomposto pelo que o cerca¹⁵. Seria o corpo não segmentado, o *embodiment*, que se trata de um sistema de interdependência vital, cuja inteligência não passa somente pelo cérebro – localizado

14 Jaquet, Chantal. *A unidade do corpo e da mente: afetos, ações e paixões em Espinosa*. Belo Horizonte: Autêntica, 2011, p. 94.

15 Suely Rolnik, Lygia Clark e o híbrido arte/clínica. *Percursos – Revista de Psicanálise*, ano VIII, n. 16, p. 43-48, 1º semestre de 1996. Departamento de Psicanálise, Instituto Sedes Sapientiae, São Paulo. Disponível em: <<http://caosmose.net/suelyrolnik/pdf/Artecli.pdf>>. Acesso em 2 ago. 2013.

na cabeça –, pois há também um cérebro das vísceras, um segundo cérebro, como De Marinis¹⁶ afirma, e que possui mais neurônios que a medula espinhal – 100 mil deles.

Ao falarmos de recepção, de afeto, parece importante ressaltar que, se sou afetado por algo, não é o “meu” corpo que é afetado, mas o corpo que sou, esse *corpomente*¹⁷, que não tem uma mente que o ordena de modo a afirmar sua superioridade, mas que respeita as especificidades de cada órgão e microssistema. Tal configuração trata-se de uma estrutura biológica e social que se move por agenciamentos, que só permite assentos provisórios como os de uma ampulheta manuseada de tempo em tempo. Assim seria o corpo em devir¹⁸, e a arte produzida por (e para) o sujeito se faria também como um extrato desse processo da vida.

Essa arte que quer “afetar” passa a operar de um modo menos previsível e/ou reprodutível, ampliando sentidos, embaralhando significados e assumindo um aporte menos assertivo, mais maleável e inconstante.

Vincular produção de afeto à proposição artística, reconhecendo os efeitos que um corpo ou um objeto artístico tem sobre o outro corpo, conforme observa o professor da Universidade de Londres, Simon O’Sullivan¹⁹, é um movimento que se mostra contra a efetivação de uma abordagem transcendente do corpo e da arte. O afeto, nesse contexto, estaria ligado à factualidade nas relações, ao que escapa à ideia de controle dos afetos que podem incorrer em uma

16 De Marinis, Marco. Corpo e corporeidade no teatro: da semiótica às neurociências. Pequeno glossário interdisciplinar. *Revista Brasileira de Estudos da Presença*. Porto Alegre, vol. 2 n. 1, p. 42-61, jan./jun. 2012. Disponível em: <<http://seer.ufrgs.br/presenca>>. Acesso em: 13 jun. 2012.

17 Meyer, Sandra. *As metáforas do corpo em cena*. Florianópolis: Anna Blume/Udesc, 2009.

18 Zourabichvili, François. *O vocabulário de Deleuze*. Trad. André Telles. Rio de Janeiro, 2004. Digitalização e disponibilização da versão eletrônica: Centro Interdisciplinar de Estudos em Novas Tecnologias e Informação, IFCH-Unicamp.

19 O’Sullivan, Simon. La estética del afecto. Pensar el arte mas allá de la representación. *Exitbook: Revista de libros de arte y cultura visual*. Madri, n. 15, 2011, p. 17.

relação presencial. Às artes da presença parece pertinente assumir as consequências de habitar um terreno movediço, no qual as conexões entre corpo e ambiente se fazem e refazem no aqui-agora.

José Soares das Chagas / UFT-CUP

A leitura histórico-filológica da literatura judaica (Tanach)
a partir da filosofia de Spinoza

A pergunta fundamental de Spinoza, na sua leitura da *Escritura*, é a que indaga sobre a autoria de cada livro, que compõe essa obra sagrada. Como vimos na apresentação do método de interpretação, saber quem escreveu é um passo essencial para descobrir qual é o significado presente por trás das palavras e das histórias narradas, como também ter uma noção clara da época da composição é um passo importante para determinar a mensagem ensejada. Desse modo, a primeira questão a se colocar, seguindo a ordem dos livros, é sobre a pretensa autoria do *Pentateuco* por Moisés.

A tradição judaica defende que quem escreveu os cinco primeiros livros da *Tanach* foi a principal personagem dele, sendo que eles seriam *autógrafos*. Afirmar tal coisa é descuidar da própria leitura da *Torá*, que se mostra uma produção literária complexa, cheia de certas peculiaridades, as quais não poderiam ser atribuídas a um único autor. Sustentar uma tese desse tipo acaba por implicar a tentativa de pôr em concordância certos textos e dados, que são de procedências diversas, transformando a interpretação em fantasia e arbitrariedade. É como se não pudesse admitir que há erros onde a mão humana pôs sua marca; é como se quisesse fazer passar por Palavra de Deus os preconceitos e os hábitos culturais de dada cultura de uma época. Por isso, é preciso mostrar contra os *adoradores de papel e tinta*, primeiramente, que o *Pentateuco* é *apógrafo*. E as razões disso são claras.

Na maior parte das narrativas em que Moisés é protagonista, o verbo sempre se encontra na terceira pessoa, inclusive na conclusão do *Deuteronomio*, último dos cinco primeiros, na

qual o historiador relata a morte de Moisés e o que acontece logo em seguida. Nesse mesmo relato se diz que “nunca existiu” um profeta como Moisés; e sobre o lugar onde fora sepultado, afirma que “até hoje” (tempo em que falava o historiador) não se sabe onde o enterraram¹. Ora, é preciso ser muito cego ou supersticioso para não perceber que quem está relatando esses acontecimentos sobre o fim do grande profeta está distante em séculos do ocorrido, o que é confirmado pelas informações dadas pelo narrador, que muitas vezes se estende para muito além do tempo narrado, como em *Gênesis*, capítulo XXVI, versículo XXXI, em que se subentende uma referência a Davi, quase três séculos mais tarde. Outrossim, fala-se de denominações de cidades como Dan², que só foi assim chamada na época dos *Juízes* (séculos XII e XI a.C.), como se vê em *Juízes*, capítulo XVIII, versículo XXIX.

Das passagens que falam que Moisés escreveu algum livro não se pode deduzir que era o *Pentateuco*. Em *Êxodo*, capítulo XVII, versículo XIV, diz-se que ele pôs por escrito as guerras contra Amelec; onde está esse texto ninguém sabe, porém em *Números*, capítulo XXI, versículo XIV, fala-se de certa obra intitulada *Das guerras de Deus*, onde provavelmente se encontra esse escrito de Moisés. Outro lugar de onde se poderia inferir a *apografia* do profeta é em *Êxodo*, capítulo XXIV, versículos IV e VII, no qual se fala do “livro do pacto”, que foi lido por Moisés ao povo.

Ora, chamar de livro a um texto não significa, em hebraico, que se trata de um escrito de extensão considerável, pois *sepher* pode ser traduzido também como “carta”. Como, nesse caso, fala-se de um texto onde se encontra nada mais do que algumas leis descritas a título de mandamentos de Deus³, se fosse tão grande não se diria que foi escrito em uma

1 Dt 34.

2 Gn 14, 14.

3 Ex 20-24.

madrugada⁴ e lido na íntegra ao povo. Argumento semelhante é usado na referência ao *Livro da lei de Deus*⁵, que foi entregue aos sacerdotes para ser lido ao povo, em dados momentos festivos⁶. Isso nos leva a concluir a apógrafia do *Pentateuco*, haja vista Moisés só haver escrito um pequeno livro e um cântico⁷.

De nossa parte, concluímos que esse livro da lei de Deus que Moisés escreveu não era o *Pentateuco* mas um outro completamente diferente que o autor do *Pentateuco* inseriu a dado passo na sua obra, como se deduz, quer do que acabamos de dizer, quer daquilo que se segue. De fato, quando na citada passagem do *Deuteronômio*, se refere que Moisés escreveu o livro da lei, o historiador acrescenta que este entregou aos sacerdotes e que, além disso, lhes ordenou que o lessem a todo o povo em determinados momentos, o que mostra que esse livro era menor que o *Pentateuco*, pois podia ser integralmente lido numa assembleia e de forma que todos compreendessem. [...] Ora, como não consta que Moisés tenha escrito nem mandado conservar religiosamente para a posteridade senão o livrinho da lei e o *cântico*, e dado que há várias passagens no *Pentateuco* que não podem ter sido escritas por Moisés, ninguém poderá afirmar com um mínimo de fundamento que Moisés é o autor do *Pentateuco*. Pelo contrário, uma afirmação dessas repugnaria à razão. (TTP, cap. VIII, p. 146; G, p. 123-124)

Seguindo, ainda, a ordem em que estão colocados os livros na *Tanach*, vamos comentar os escritos que se seguem após o *Pentateuco*. A obra de Josué, por motivos análogos aos já apresentados anteriormente em relação a Moisés, é *apógrafa*. O autor faz menção a momentos posteriores à

4 Ex 24, 4.

5 Dt 31, 9.

6 Dt 31, 9-13.

7 Ex 15.

morte do herói⁸, além de utilizar a expressão “até aos dias de hoje”⁹, caracterizando uma ação considerada muito antiga. Na conclusão da narrativa do relato clássico do “Sol e Lua parados”, o comentário¹⁰ é de alguém que, estando distante em séculos do ocorrido, admira-se por não ter havido até o seu tempo nada equivalente.

Também são *apógrafos* os livros de *Juízes*, de *Samuel* (1 e 2) e dos *Reis* (1 e 2). Vejamos as evidências de cada um que comprovam essa afirmação. A leitura do livro dos *Juízes* mostra, já na introdução¹¹, um teor que não poderia ser atribuído a nenhum dos heróis do escrito. A própria organização da exposição das narrativas por meio de *doze* juízes mostra um fio condutor baseado na cultura hebraica que via nesse número um símbolo da totalidade do povo escolhido (as doze tribos); se não fosse assim, Débora¹² seria tida também como juíza, o que seria justo, dada a atuação de liderança que teve (porém isso não acontece!). A expressão “naquele tempo não havia rei em Israel” também denuncia o afastamento temporal do autor.

Fenômeno semelhante ocorre com o livro de *Samuel* (1 e 2). Veja-se, por exemplo, o episódio em que é narrada a vocação de Saul, quando ele procura um homem que pudesse (auxiliado pelo sobrenatural) ajudá-lo em um problema banal; o comentário acrescentado aos fatos é de alguém que está preocupado com o correto entendimento de uma audiência que já não entende o sentido da palavra “profeta” da mesma maneira como era compreendida na época do ocorrido. “[...] antigamente, em Israel, quando alguém ia consultar Deus, dizia ‘vamos ao vidente’, pois se chamava vidente àquilo que

8 Js 24.

9 Js 16, 10.

10 Js 10, 14.

11 Jz 1-2.

12 Jz 4-5.

hoje chamamos profeta.”¹³

Por fim, o livro dos *Reis* (1 e 2) é igual aos que o precedem, ou seja, resultado do labor de um historiador que se serviu de algumas fontes para compor a sua história. No caso dessa obra em particular, conhecemos alguns desses *topoi* por serem apresentados no próprio texto, sendo eles: o livro dos feitos de Salomão¹⁴, das crônicas dos reis de Judá¹⁵ e das crônicas dos reis de Israel¹⁶. Por tudo isso se vê que Moisés não é autor dos cinco primeiros livros e que os sete seguintes também compartilham do fenômeno apográfico daqueles. Resta-nos saber, no entanto, se esses doze primeiros livros seguem um plano determinado e perseguem um único objetivo, e qual seja.

Primeiramente, devemos ressaltar a *unicidade de argumento*. Nos doze primeiros livros da *Bíblia*, conta-se a história de Israel, remontando à origem do mundo, passando pela eleição em Abraão até chegar a Moisés, que será aquele que dará a constituição do povo hebreu. Tudo o que se segue daí fará sempre referência a esse momento fundante da nação chamado Êxodo, nome também dado ao livro que narra a saga do povo hebreu, liderado pelo profeta, na conquista da sua soberania. Esta, no entanto, só se dará na conquista da terra por Josué, a quem foi confiada a tarefa de expulsar os cananeus e repartir o território entre as tribos que compunham o povo saído do Egito. Segue a esse período a época chamada por Spinoza de “governo popular”, no qual as decisões eram tomadas em assembleia e só na eminência de grande perigo o povo se submetia a um juiz ou um general de guerra. Pouco tempo depois, a sociedade hebraica se torna mais complexa e, na impossibilidade de um povo sem instrução viver em um regime democrático, acaba por se constituir uma monarquia.

13 1Sm 9,9.

14 1Rs 9, 41.

15 1Rs 14, 19.

16 1Rs 14, 29.

Assim, toda a narrativa se desdobra, passando por Samuel, o último dos Juízes e o profeta responsável por ungir os dois primeiros monarcas (Saul e Davi) até a destruição de Jerusalém, quando finda a época dos reis.

É fato notório que toda essa narrativa forma uma única história, constatação corroborada se considerarmos a *interligação* entre os livros e se tomarmos o *Deuteronômio* como o primeiro de todos. Na passagem da obra atribuída tradicionalmente a Moisés para o livro de Josué, percebemos uma continuidade narrativa por meio da expressão “e aconteceu após a morte de...”, o que mostra que o mesmo autor está propositadamente criando um liame entre as obras. Sentença semelhante aparece também no início dos *Juízes* (“e aconteceu após a morte de Josué”) e no livro de *Rute*, que se põe como um apêndice ao precedente. Segue-se assim, por meio de uma *fórmula habitual*, a ligação entre um livro e outro até chegar ao de Samuel, que é um juiz não contabilizado no livro, que recebe esse nome. Nele se faz a passagem para a monarquia e se centra sobretudo no reinado de Davi. O final desse governo é também o fim da obra, que tem sua continuidade no livro dos *Reis*, que inicia com a retomada da história de Davi.

Assim, os doze primeiros livros da *Bíblia* formam claramente uma única obra, planejada por um historiador, e teve como primeiro livro o *Deuteronômio*, dado constatável se se considerar que nesse escrito se prescrevem as leis fundantes da sociedade israelita, além de que um dos seus temas principais são as “bênçãos e maldições”¹⁷ ou as “promessas” de prosperidade e segurança para o Estado, se guardar a Aliança, e as “ameaças” de castigo se desviar da lei prescrita. Essa temática permeará os demais livros e servirá como justificativa para os males advindos sobre o povo de Israel, como se pode facilmente concluir de uma leitura integral

17 Dt 28, 36s.

dessa obra que, com razão, poderíamos (com base na reflexão de Spinoza) chamar de *dodecateuco* (do grego *dodeka*: doze). Nesses livros, conta-se uma única história, na qual as narrativas não são mais do que lições acerca da doutrina de Moisés e uma advertência a se observar sempre a lei dada por esse legislador. “Todos estes livros visam, portanto, a um único e mesmo objetivo, quer ensinar os decretos e a doutrina de Moisés e demonstrá-la através dos fatos” (TTP, cap. VIII, p. 150; G, p. 126).

Segundo Spinoza, não há propriamente um *Pentateuco*, como a tradição judaica defendia: cinco livros escritos por Moisés. O que há de fato é um (como resolvemos chamar!) *dodecateuco* ou doze livros, resultado da compilação de um único historiador: Esdras. A razão que nos leva a concluir que ele foi o autor dessa obra advém da própria *Escritura*. Não que nela venha dizendo explicitamente isso, mas porque as evidências podem ser inferidas do próprio texto. “Quem foi ele, não o posso dizer com absoluta certeza; suspeito, no entanto, que tenha sido Esdras, e há razões sérias para minha conjectura” (TTP, cap. VIII, p. 150; G, p. 126).

A primeira razão é a do tempo, pois o autor narra até a época em que Joaquim, último rei de Judá, sai do cárcere babilônico e é elevado às honras do palácio de Nabucodonosor. Esse fato indica que o historiador se encontrava em um período imediato ou posterior a esse momento. Ora, no tempo da *reconstrução nacional* (século V a.C.), o povo judeu precisava de alguém que fosse versado na lei de Moisés para poder estabelecer uma “nova” legislação. No livro de Esdras, fala-se de um sacerdote cujo nome encabeça o escrito, que se dedicava inteiramente ao estudo e ao comentário da lei mosaica¹⁸; no livro de Neemias, comenta-se que, após a reconstrução de Jerusalém, Esdras leu a lei de Deus explicada¹⁹, ou seja, o

18 Esd 7, 10s.

19 Nem 8, 9.

texto do pacto acrescentado dos comentários do sacerdote.

Todas essas evidências nos levam a ter Esdras como o compilador do *dodecateuco*, embora, por causa das repetições e contradições que encontramos ao longo da obra, tenhamos de admitir que ele não foi a pessoa que perpetrou a revisão final. “Esdras (tomá-lo-ei por autor dos livros a que aludi enquanto ninguém me mostrar outro mais provável) não foi o responsável pela última revisão das narrativas que vêm nesses livros” (TTP, cap. IX, p. 152; G, p. 129). A razão dessa afirmação encontramos, segundo Spinoza, na utilização de textos mais antigos, como o de Isaías, na composição da narrativa sobre Ezequiel²⁰, como se pode inferir do segundo livro de *Crônicas*²¹. De modo semelhante, no último capítulo dos *Reis*, temos um texto que foi tomado emprestado de Jeremias²², mostrando-nos que houve outro autor, posterior à compilação de Esdras, que procedeu dando os últimos retoques na obra.

Outras evidências acerca dessa tese encontramos ao longo dos doze livros e que se revelam, sem muito esforço, aos olhos de um bom leitor. Veja-se o capítulo XXXVIII de *Gênesis*, a título de exemplo. Há um texto mais deslocado que esse - sem nexos com o texto precedente e sem continuidade com o posterior? E o mito da criação, o qual se mostra em duas versões diversas e contrastantes entre si, ao longo dos dois primeiros capítulos da *Tanach*, o que dizer dele? Ora, essas duas passagens são apenas amostras de como aparecem embaralhados os relatos dessa obra com erros cronológicos, repetições de uma mesma história (muitas vezes contraditórias entre si) e interpolações de textos. De onde se segue que a composição do *dodecateuco* ficou carente de uma revisão final do seu compilador original (Esdras) e descuidada pelo redator final. Se houve um descuido em relação à composição dos livros (e

20 2Rs 18, 17.

21 2Cr 22.

22 Jer 39-40.

diga-se isso de quase todos os livros da *Tanach*, e não só dos doze primeiros), o que dizer então da transmissão deles, ao longo dos séculos, até chegarem até nós? São tantas as versões de um mesmo texto, que é até difícil sabermos qual é a reprodução exata do original (certamente muitos erros foram reproduzidos!), isso sem contar aqueles que, querendo ensinar alguma doutrina, resolveram corrigir o texto com seus preconceitos.

Spinoza, embora não se detenha tanto na história da transmissão dos textos por meio de várias gerações, alude a ela quando fala das variantes encontradas às margens dos códices hebreus. Para os supersticiosos, esses dados marginais são prenhes de significados misteriosos e foram escritos pelos próprios autores. Para o nosso filósofo, não passam de anotações acerca de passagens duvidosas e de difícil transcrição, problemas que os escribas (ou os copistas) encontraram quando foram multiplicar as cópias dos volumes sagrados.

Dir-se-á, talvez, que com esse argumento eu arruíno por completo a Escritura, uma vez que assim se poderá sempre suspeitar que estejam erradas todas as passagens. O que eu mostrei, porém, foi o contrário, isto é, que examinando com este critério as Escrituras não se conciliam nem corrompem as passagens claras e autênticas com as erradas. E o fato de certas passagens estarem alteradas não é razão para que seja lícito suspeitar de todas elas, dado que jamais existiu livro algum que não tivesse erros. E alguém vai, por esse motivo, suspeitar que eles estejam errados da primeira à última linha? É evidente que não, sobretudo quando o texto é claro e se entende claramente o pensamento do autor. (TTP, cap. X, p. 183; G, p. 149)

Seguindo a sua análise exegética de desconstrução da interpretação supersticiosa dos teólogos, por meio de uma leitura atenta, Spinoza passa em revista todos os livros da *Tanach*.

Destes ressaltaremos apenas alguns dados importantes acerca de alguns livros de cada uma das categorias da *Bíblia* hebraica, a saber: a *Torá* (Lei); o *Navim* (Profetas); e o *Ketubim* (Escritos). Como já nos detivemos na primeira e mostramos quase tudo o que se pode deduzir daí, por meio de um método seguro continuaremos, por ordem, comentando as demais.

Na parte dedicada aos *navim*, destaca-se o caráter de “coleções” em todas as quinze obras que recebem o nome de um profeta particular, o que se estende às outras, que são chamadas de “profetas anteriores” e das quais já tratamos como autoria de Esdras. Vejamos, a título de exemplo, os mais expressivos representantes desse gênero literário. Isaías, um dos mais conhecidos e citados, segundo consta em seu próprio escrito, iniciou a sua missão na época do rei Osias (por volta do ano 740 a.C.); porém, fala de Ciro como messias²³, e consola e alimenta a esperança do povo, como se estivesse no exílio²⁴; esses dados nos levam a concluir que ele é fruto da compilação de fragmentos de séculos diferentes. Já o melancólico Jeremias empresta o seu nome a um livro que recolhe fragmentos da sua fala e de sua atuação em Judá, dado flagrante entre o capítulo XXI e o XXXVIII, onde as informações se mostram desencontradas: profetiza a Sedecias²⁵, em seguida adverte a Joaquim, que veio antes daquele, e segue até Jeremias XXVIII, onde nos versículos 8 e 10 retoma o que havia tratado no capítulo XXI. Sobre Ezequiel temos apenas uma parte da coleção, pois a conjunção *vav*, com a qual se inicia o livro, remete a um texto anterior desconhecido por nós. Com relação a Jonas, só temos a sua profecia dirigida aos ninivitas (estrangeiros!), quando sabemos por *II Reis*, capítulo XIV, versículo XXV, que ele atuou também entre os seus compatriotas. Tudo o que dissemos

23 Is 45.

24 Is 40-55.

25 Jr 21.

desses navis se estende também ao que os judeus chamam de “doze profetas”, cuja abordagem não será feita por já nos darmos por satisfeitos com o que foi inferido até aqui.

Na parte conhecida pelos judeus como *ketubim* (Escritos), ressaltamos algumas curiosidades apresentadas pelo nosso filósofo. O livro de *Jó* é de tal conteúdo e estilo que “faz lembrar a poesia dos pagãos”. Como nos mitos do antigo Oriente, o pai dos deuses convoca uma assembleia para deliberar sobre um assunto e, na ocasião, Satanás (!) aparece como Momo, personificando o espírito crítico e tomando as maiores liberdades de censura a Deus. Isso nos leva a concluir que certamente essa obra foi importada e traduzida de uma nação pagã, coisa que não vem afirmado peremptoriamente no TTP.

Diferentemente, acerca dos livros de *Daniel*, *Esdras*, *Ester* e *Neemias*, Spinoza afirma claramente que formam uma mesma obra, por versarem sobre um mesmo período e darem uma ideia de continuidade entre si. Quanto aos *Paralipômenos* (Crônicas), nada se fala de importante sobre ele, mas podemos (a partir da nossa aplicação pessoal do método spinoziano de interpretação) dizer que constituem uma versão idealizadora do Reino do Sul e de seus monarcas, o que se pode facilmente inferir das mesmas histórias encontradas nos livros dos *Reis*, onde, além das virtudes de Davi e Salomão, por exemplo, aparecem também os seus vícios. Afora essa nossa observação pessoal, tudo o que mostramos sobre a *Tanach* é fruto da reflexão filosófica de Spinoza, feita durante toda a sua vida de estudo da língua hebraica e das *Escrituras*.

[...] não escrevo aqui nada sobre o qual não tenha meditado longamente. Todavia, muito embora estivesse desde a infância imbuído das opiniões comuns sobre a Escritura, foi impossível não chegar às presentes conclusões. Mas não há razão para o leitor demorar por mais tempo nesse assunto nem para lhe propor tarefas impossíveis. Simplesmente, foi

necessário desenvolver essa questão para explicar melhor o meu pensamento. (TTP, cap. IX, p. 163; G, p. 135)

É patente a intenção de Spinoza de nos conduzir a um despojamento de nossas opiniões preconcebidas acerca da fonte de argumentação da teologia. O convite nessa panorâmica dos livros que compõem a *Tanach* é de, à semelhança dele, meditar profundamente sobre o processo de formação desta, a fim de “emendarmos” as noções teológicas decorrentes das leituras dos livros que a compõem, impedindo-as de se tornarem um estorvo à liberdade de pensar.

Fran de Oliveira Alavina / USP

Amado piedoso, amante obediente: o caráter político do amor no Tratado teológico-político de Spinoza

1. Maquiavel e Spinoza: caráter bélico da religião e amor civil

[...] *porque onde há religião, facilmente se podem introduzir armas*¹

Tal epígrafe, retirada do capítulo XII dos *Discorsi*, se configura primeiramente como *topos* retórico desta proposta de reflexão. Contudo, as formulações de Maquiavel sobre a religião se estendem além do aspecto tópico, isto é, apontam desde já para o escopo sobre o qual se abre a possibilidade de um discurso sobre o caráter político do amor. Esse caráter, quer em Maquiavel, quer em Spinoza, vincula-se diretamente à relação entre religião e política, mais precisamente, em termos spinozianos, se realiza no âmbito teológico-político².

Trata-se, por um lado, do uso bélico da religião, seu modo próprio de operar no campo passional, inflamando ânimos e

1 Utiliza-se como referência a seguinte edição das obras de Maquiavel: Machiavelli, Niccolò. *Opere*. Torino: Einaudi-Gallimard, 1997. Já para as citações são utilizadas edições traduzidas, no caso dos *Discorsi*: Maquiavel, Nicolau. *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*. São Paulo: Martins Fontes, 2007, p. 50.

2 Com efeito, não se encontra em nenhuma outra obra, além do *Tratado teológico-político*, uma consideração spinoziana pormenorizada sobre o caráter político do amor. Assim, tem-se a explicitação de como opera o afeto amoroso no caso particular do Estado teocrático, porém não nos outros Estados. Sobre essa questão, ver: Bove, Laurent. *Espinosa e a psicologia social: ensaios de ontologia política e antropogênese*. David Calderoni (org.). Belo Horizonte: Autêntica-Nupsi-USP, 2010; particularmente, o ensaio: *A função ambivalente do amor: objeto do amor e amor sem objeto na política espinosana*. Não obstante, tomando-se como referência as considerações de Bove, esse trabalho propõe explicitar o caráter político do amor apenas no âmbito do Estado teocrático, portanto circunscrito ao *Tratado teológico-político*, valendo-se da seguinte hipótese interpretativa: no Estado teocrático, o amor de Deus religioso torna-se obediência civil, portanto realiza-se como estratégia de domínio dos afetos.

potencializando afetos. Por outro lado, como consequência de sua realização no campo passional, trata-se também da religião como mecanismo possibilitador de coesão social. Se, conforme assevera Maquiavel, forte é a paixão coletiva que une os homens para defenderem suas vidas contra um inimigo comum, ou seja, o receio da iminente possibilidade de perda da liberdade, ainda mais forte parece ser a unidade dos homens quando acreditam em uma divindade providente, que tomando para si a causa deles os guarda e os defende: tal como um amante procura defender a vida do amado em perigo.

A paixão da liberdade, aponta Maquiavel, quando está acrescida do sentimento religioso inflama o ânimo de tal forma que leva “os soldados a combater com confiança; confiança da qual quase sempre nasce a vitória”³. O ânimo do combatente que crer lutar sem auxílio externo é menor, se comparado ao ânimo daquele que crer ser “protegido dos céus”.

Maquiavel, tanto no *Príncipe* quanto nos *Discorsi*, alerta, tendo a ruína italiana ante seus olhos, para a diferença de forças passionais entre um exército formado por mercenários e um exército formado por cidadãos. Enquanto aquele luta apenas com vistas ao recebimento do soldo fruto da pilhagem, tão logo surja a primeira possibilidade de derrota, facilmente o exército se desfaz. O que poderia haver de pior do que confiar em forças mercenárias?

Não são unidas aos príncipes, são ambiciosas, indisciplinadas, infiéis, insolentes para com os amigos, mas covardes perante os inimigos, não temem a Deus, não dão fé aos homens. A razão disso é que não têm outro amor, nem outra força que as mantenha em campo, senão uma pequena paga, o que não basta para fazer com que queiram morrer por ti.⁴

3 Maquiavel, Nicolau. *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*, p. 62.

4 Cf. Maquiavel, Nicolau. *O príncipe*. Trad. Lívio Xavier. São Paulo: Nova Cultural, 1991, p. 49.

Desse modo, o exemplo dos mercenários aponta que as paixões, ao demandarem um espaço civil de realização, são regidas por uma reciprocidade, uma passionalidade mútua que se estende além das relações privadas entre os indivíduos. Por conseguinte, a debilidade dos “afetos mercenários”, pois se cria uma lacuna na reciprocidade passional. Sendo “amor pago”, é também “amor vendido”: sempre exposto à desconfiança mútua, da qual não se gesta vínculo de unidade. Exatamente o contrário se verifica no capítulo XVII do *Tratado teológico-político*. Dessa maneira, os hebreus:

[...] cujas tropas combatiam, não pela glória do príncipe, mas pela glória divina, e que não entravam nem sequer em combate enquanto não recebessem ordens de Deus. [...] ver-se-á imediatamente quão singular deveria ser o amor que despertavam nos ânimos dos cidadãos, para não haver nada mais difícil de acudir à cabeça de alguém que a ideia de trair a pátria ou desertar, e para todos lhe estarem, pelo contrário, tão ligados que preferiam morrer a serem dominados por estrangeiros.⁵

O amor que os hebreus devotavam à sua pátria era tão singular, segundo Spinoza, que propiciava uma robustez de ânimo própria daqueles que não se deixam dominar facilmente. Comparativamente, em termo maquiavelianos, esse ânimo robusto identificar-se-ia com a defesa da liberdade, isto é, quando o amor civil é amor da liberdade.

Quem se torna senhor de uma cidade tradicionalmente livre e não a destrói será destruído por ela. Tais cidades têm sempre por bandeira, nas rebeliões, a liberdade e suas antigas leis, que não esqueçam nunca, nem com o correr do tempo, nem por influência dos benefícios recebidos.

5 Espinosa, Baruch. *Tratado teológico-político*. Trad. Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Martins Fontes, 2008, pp. 267-269.

Por muito que se faça, quaisquer que sejam as precauções tomadas, se não se promovem o dissídio e a desagregação dos habitantes, não deixaram eles de se lembrar daqueles princípios e, em toda oportunidade, em qualquer situação a eles recorrem. [...] Nas repúblicas, há mais vida, o ódio é mais poderoso, maior é o desejo de vingança. Não deixam nem podem deixar repousar a memória da antiga liberdade.⁶

Tal diagnóstico sobre a conquista das cidades livres apresenta os elementos afetivos que possibilitam maior aproximação com a análise spinoziana. Com efeito, Maquiavel aponta que, se grande é o amor do povo pela sua liberdade, quando esta lhe é usurpada também grande é o ódio desencadeado. Porém, onde Maquiavel aponta a potência da liberdade, que não se dobra ao hercúleo tempo, ou seja, a liberdade possui a força de nunca ser esquecida, Spinoza acresce um elemento novo: aquele *singular amor* dos hebreus. Todavia, em ambos, quando há uma ameaça externa, os dois amores, o *amor civil* e o *amor da liberdade*, tornam-se um. Na ocasião em que o corpo civil deve fazer frente ao inimigo externo, ocorre certo arranjo coletivo, exige-se maior coesão do corpo civil, e essa coesão interna fortifica os liames civis. Uma vez que o inimigo não ameaça apenas um, mas a todos, reforça-se o sentimento de copertencimento de todos como partes integrantes de um todo orgânico que, sem unidade, certamente perecerá. Mas, se o amor dos hebreus não era apenas o “natural amor da liberdade”, fundado no desejo de não ser dominado, que elemento tornava singular o amor civil hebraico?

2. Amor teológico, amor político: *piiedade e obediência*

Para compreender a singularidade do amor civil dos hebreus, é preciso retroceder do capítulo XVII para o núcleo dos

6 Maquiavel, Nicolau. *O príncipe*, p. 21-22.

capítulos XII, XIII e XIV do *Tratado teológico-político*. Se em outros capítulos dessa obra encontram-se referências ao amor, nesses três capítulos a potência amorosa ocupa um lugar particularmente importante. O que no capítulo XII Spinoza demonstra ter permanecido intacto, como sendo o “verbo de Deus”, no capítulo XIII possibilita afirmar que a *Escritura* ensina coisas simples e que, condenando a desobediência, exige portanto dos fiéis a obediência, não o conhecimento. No capítulo XIV, esse mesmo núcleo é o parâmetro para demonstração do verdadeiro fiel. Ora, trata-se nesses três capítulos do amor e da especificidade da relação amorosa no campo religioso, isto é, da relação na qual Deus é o amado, e o fiel é o amante.

Desse modo, Spinoza, no capítulo XII, assevera:

Com efeito, é a própria Escritura que explica, sem nenhuma dificuldade ou ambiguidade, que a lei se resume em amar a Deus sobre todas as coisas e ao próximo como a nós mesmos. E isso não pode ter sido adulterado ou escrito por uma pena apressada e deturpadora. Porque, se acaso a Escritura ensinou algo diferente disso, então deve ter também ensinado diferente todo o resto, já que isso é o fundamento de toda religião, retirado o qual todo edifício se desmorona no mesmo instante, (...). É, portanto, incontroverso que a *Sagrada Escritura* jamais ensinou outra coisa e, conseqüentemente, sobre esse ponto não poderia incidir nenhum erro que alterasse o sentido e que não fosse, de imediato, detectado, da mesma forma que ninguém podia tê-lo deturpado, sem que a sua malícia não saltasse logo à vista.⁷

Dessa maneira, mesmo considerando que o núcleo da religião é a obediência, tal obediência, segundo a *Escritura* está envolta em uma relação de amor. Nesse sentido, pode-se afirmar que há tanto uma *obediência amorosa* quanto uma

7 Espinosa, Baruch. *Tratado teológico-político*, p. 204.

amorosa obediência, ambas potencializadas pela religião. Se a *amorosa obediência* é própria de toda relação amorosa, segundo Spinoza, é “característico do amor que não nos esforçamos para nos livrar dele”⁸, de modo que o amante não está apenas unido, mas como que preso ao amado, a *obediência amorosa* faz o percurso contrário.

Ela não vai do amor ao obedecer, mas do obedecer ao amor. Assim, o fiel deve submeter-se, obedecer a Deus para obter deste o seu amor, e não o obedece porque primeiro o ama. Obedece com vistas ao amor, antes de se deixar conquistar amorosamente ou, conforme o *Breve tratado*, está “atado pelas amáveis cadeias” do amor⁹. No âmbito da *Escritura*, sem obediência não há amor, e sem o amor de Deus resta ao fiel o ódio. Porém, como não há pior ódio – segundo Spinoza – que o ódio teológico, ao fiel resta senão obedecer a Deus, pois nessa obediência se mostra o amor. Na imaginação do vulgo, o público-alvo da *Escritura*, não haveria pior coisa do que ser objeto do ódio divino, pois imagina não existir maior força que aquela da potência divina. Para os hebreus, o ódio e a ira divina são sempre piores que o ódio dos povos estrangeiros. Contra estes é possível combater e esperar vitória; da ira divina decorre sempre a ruína.

Desse modo, a religião potencializa os vínculos unitivos do amor como vínculos de obediência. Criando desde já súditos, pois “não é, efetivamente, a razão da obediência, mas sim a obediência que faz o súdito”¹⁰. Por conseguinte, sendo uma obediência aparentemente não violenta, posto que concebida como amorosa, trata-se de uma obediência mais forte e mais intensa que uma simples obediência coercitiva, visto que captura o ânimo e a vontade daquele que obedece sem usar

8 Espinosa, Baruch. *Breve tratado*. Trad. Emanuel Angelo da Rocha Frago e Luís César Guimarães Oliva. Belo Horizonte: Autêntica, 2012, p. 101.

9 Espinosa, Baruch. *Breve tratado*, p. 150.

10 Espinosa, Baruch. *Tratado teológico-político*, p. 251.

de uma força brutal e violenta, porém usando dos afagos e das lisonjas amorosas. No campo da conquista amorosa, aquele que é conquistado imagina ter encontrado um bem, pois o amado é sempre identificado com algo grande e magnífico, logo é maior que o amante que foi seduzido. Todavia, no âmbito dessa relação desproporcional entre amado e amante, o amado não submete o amante pela violência, mas o submete com mais força, pois submete sem aparentar submeter, conquista com suavidade e não com golpes duros. Spinoza assevera: “O maior poder é o daquele que reina sobre os ânimos dos súditos.”¹¹

Ora, no âmbito religioso, tudo se passa como se se tratasse de uma obediência sem usurpação da própria vontade, pois envolto no afeto amoroso. Esse amante e amado tendem a ser um, portanto sem duas vontades distantes, mas duas que de tão concordantes tornam-se uma só. Quem obedece ao imaginar, está amando, e tal é o caso do fiel, que obedece de ânimo alegre, pois o amante não quer se separar do amado e, para não se separar, obedece sem perceber que obedece, pois imagina estar em uma relação amorosa; portanto, quando obedece, imagina estar amando. Quem obedece por imposição, por submissão violenta, obedece sempre tendo ante os olhos a desobediência, pois no momento oportuno buscará se desfazer do jugo: “Como diz Sêneca, ninguém conservou o poder à custa de violência.”¹² Contudo, quem obedece imaginando estar amando, jamais tem a desobediência em mira, pois nesse caso desobedecer seria sair da relação de amor; todavia, é próprio da relação amorosa que não nos esforcemos para nos livrar dela, isto é, quem ama não quer deixar de amar.

Disso passa-se a outra faceta do amor no *Tratado teológico-político*. Uma vez que a relação de obediência aparece como relação de amor, como toda relação de amor, para que se mantenha, deve ser recíproca, do contrário, no caso religioso,

¹¹ Ibid., p. 252.

¹² Ibid., p. 240.

gerará a desobediência; portanto, aquilo mesmo que a Escritura condena é necessário que o amado, Deus, possa também ser concebido como amante. Logo, o fiel amante torna-se amado. Portanto, no âmbito teológico, o fiel e Deus são amante e amado concomitantemente. Se o fiel é o obediente que ama a Deus, Deus retribui esse amor amando o obediente. Sendo também próprio do amor que os dois, amante e amado, se tornem um, o fiel procura assemelhar-se cada vez mais ao amante, isto é, obedecendo-o. Mas qual o conteúdo dessa obediência passível de fazer com que o amante assemelhe-se ao amado, a fim de que se tornem um só? Trata-se de que “existe um ser supremo que ama a justiça e a caridade, ao qual, para serem salvos, todos têm de obedecer e adorar cultivando a justiça e a caridade para com o próximo”¹³.

Assim, se Deus também é um amante da justiça e da caridade, é para o fiel o *amado piedoso*, e o fiel, que para manter a fidelidade, permanecendo no amado, deve obedecê-lo, praticando a justiça e a caridade, torna-se o *amante obediente*. Desse modo, nessa relação amorosa o mecanismo da religião faz da obediência amor, isto é, faz do súdito um amante, de tal modo que afirma Spinoza: “Era um contínuo exercício de obediência. E tão habituados estavam a essa vida que ela já nem devia parecer-lhes escravidão, mas liberdade.”¹⁴

Quando a obediência se apresenta como amor, e não um simples amor mortal, como, por exemplo, o amor entre um rei e seus súditos, mas apresenta-se como amor de Deus, os homens lutam “pela servidão como se fosse pela salvação”¹⁵. Isso se realiza no âmbito *teológico-político*, não apenas em virtude de desencadear paixões por meios dos delírios da superstição, porém mais propriamente porque o mecanismo da obediência torna-se para o fiel um mecanismo amoroso.

13 Ibid., p. 219.

14 Ibid., p. 271.

15 Ibid., p. 8.

Através do afeto detentor do maior vínculo de unidade, o amor, toda desobediência implicará a perda do amado, mas como todo amante quer se manter unido ao amado, dificilmente haverá desobediência. Maior força possui a figura do Deus amoroso que aquele do Deus ameaçador. Ora, não é esse o próprio “estratagema” do cristianismo, transmutar o Deus que impõe o sofrimento em Deus sofredor, indo, assim, da *obediência do medo* à *obediência do amor*?¹⁶

Se esse pode ser considerado o *modus operandi* do cristianismo, ainda não chegamos à singularidade mesma do amor dos hebreus. Conforme demonstra Spinoza no capítulo XVII, após a saída do Egito os hebreus em estado de natureza, sendo bem viva a memória da violência da escravidão ao faraó, pelo pacto não transferiram seu direito para nenhum homem, mas para o próprio Deus¹⁷. Assim, enquanto o faraó passa a ser identificado com a obediência tirânica, portanto potencializando o ódio, Deus, no registro religioso, potencializava também uma obediência, porém uma *obediência amorosa*. Por conseguinte, entre o ódio, a servidão e o medo despertados pelo soberano mortal, e o amor de Deus, os hebreus optaram por entregar seu direito a Deus. Por isso, afirma Spinoza, primeiramente, “cederam livremente sem serem coagidos pela força ou atemorizados”¹⁸.

Sendo Deus o próprio soberano, o amor dos hebreus não se dividia entre um amor devotado ao soberano e a pátria, no campo político, e um amor devotado a Deus, no campo religioso, isto é, um amor dividido entre a *praça* e o *templo*. Contudo, uma vez que o teológico e o político eram uma só coisa, “Deus ficou, portanto, com todo o poder sobre o Estado hebreu e só este, graças ao pacto, podia legitimamente ser

16 Sobre a relação entre o cristianismo e a filosofia spinoziana, ver: Matheron, Alexandre. *Le Christ et le salut des ignorant chez Spinoza*. Paris: Aubier Montaigne, 1971.

17 Espinosa, Baruch. *Tratado teológico-político*, p. 256.

18 *Ibid.*, id.

chamado o Reino de Deus, da mesma forma que a Deus se podia chamar com propriedade o Rei dos hebreus”¹⁹. Desse modo, a imaginação do vulgo, que no campo religioso buscava amar a Deus, obedecendo-o agora no campo político, continuando a obedecer a Deus, não desperta apenas o amor do amante, mas o amor ao seu próprio Estado, de modo que o amor a Deus e o amor à pátria tornam-se uma só coisa. Tem-se, aqui, certamente aquilo que se poderia denominar *valência do amor*, sem precedentes em outras obras spinozianas, uma vez que aquela obediência religiosa travestida de amor agora se apresenta como obediência político-civil: *amor de Deus teológico; amor de Deus político*. Tão forte para a coesão do corpo político que, segundo Espinosa, “era possível até acontecer que ninguém desejasse o proibido, mas apenas aquilo que estava ordenado”²⁰.

Daí, o fiel, o amante obediente de Deus, no Estado teocrático hebreu, é também súdito, sempre procurando aumentar o amor do amado pelo amante. Quanto maior a demonstração de amor – nesse caso, de obediência do súdito amante –, maior a força com que o amado soberano intervenha em favor de seus súditos. De tão extrema essa relação amorosa entre o amante, o povo e Deus – o amado –, que este último se apresenta como o *Deus ciumento*. Ademais, é mais constante o amor concentrado no devotamento a um só amado do que o amor devotado a dois amados. E, quando esse único amado trata-se do próprio Deus, potencialmente não pode haver amor mais intenso. Todo amor humano perece, mas o amor de Deus, ainda que imaginado, é imaginado como imperecível, pois imperecível é o amado. Por conseguinte, se o *Breve tratado* e a *Ética* são unânimes em demonstrar a força do *amor intelectual de Deus*, o *Tratado teológico-político* demonstra a força do *amor imaginado de Deus*. O amor

19 Ibid., id.

20 Ibid., p. 271.

dei, fruto da imaginação, no caso dos hebreus, era singular, pois sendo Deus o próprio soberano, “o amor dos hebreus pela pátria não era, pois, um simples amor, era piedade, e esta juntamente com o ódio pelas outras nações alimentava e fomentava de tal forma o culto cotidiano que acabou por se converter na própria natureza dos hebreus”²¹.

Portanto, a natureza dos hebreus era constituída não por um simples amor à pátria e aos seus costumes, mas pelo amor contaminado de piedade religiosa que, operando no campo da imaginação de Deus, não é senão a força potencializada da obediência religiosa travestida de amor. E esse amor, de tal modo transformado em piedade religiosa de caráter político-civil, constituiu a própria natureza de um povo. Tal é a força do amor e sua capacidade de operar valências, pois adverte-nos Spinoza, “mais eficaz do que isso para fazer verga o ânimo dos homens, não creio que se possa inventar alguma coisa, visto que não há nada mais arrebatador que a alegria nascida da devoção, isto é, do amor, e ao mesmo tempo da admiração”²².

21 Ibid., p. 269.

22 Ibid., p. 272.

Ravena Olinda Teixeira / USP

A felicidade e a memória: as armadilhas da *Ethica V*

A palavra felicidade (beatitude) aparece logo no primeiro parágrafo do *Tratado da reforma do intelecto* por ser o real objetivo de Spinoza ao escrever essa obra. No mesmo parágrafo, o autor afirma ter percebido, com base na experiência, que as coisas que acontecem na vida ordinária são vãs e fúteis, por isso sua investigação filosófica é encontrar um bem que seja verdadeiro, capaz de afetar a alma de gozo contínuo. Nesse sentido, o TIE¹ (*Tractatus de intellectus emendatione*) é um esforço de aperfeiçoamento do intelecto para que tais coisas vãs e fúteis não desviem a mente de alcançar esse bem verdadeiro que é a própria felicidade.

A beatitude reaparece no prefácio da quinta parte da *Ética*, não mais com o objetivo de um texto inacabado, mas como a solução final daquela que foi escolhida pelo próprio autor como sua obra principal, à qual dedicou cerca de quinze anos de vida e na qual acreditou ter depositado todas as principais teses de seu sistema filosófico. Com o título *A potência do intelecto ou a liberdade humana*, a quinta e última parte da *Ética* nos revela que existe um “caminho que conduz o homem à liberdade” e que só o conhecimento verdadeiro pode conduzir o homem à felicidade. Desse modo, a quinta parte da *Ética* e o TIE demonstram que para alcançar a felicidade é necessário uma correção do intelecto, na qual a mente, ao ser a causa adequada de suas ideias, torna-se potente sobre as paixões.

Nesse sentido, a *Ética* pode ser lida como guia prático na busca do caminho que conduz o homem à liberdade ou à beatitude, principalmente porque não é raro perceber que, ao escrever nos escólios uma espécie de diálogo com seus leitores,

1 Abreviação utilizada para fazer referência ao título em latim do *Tratado da reforma do intelecto*.

Spinoza acreditava estar conduzindo-os “como que pela mão ao conhecimento da mente humana e de sua beatitude suprema”².

Iniciaremos o nosso percurso em busca da felicidade spinoziana na segunda parte (EII), na qual Spinoza nos diz que a mente é a ideia do corpo e que ela só percebe os corpos exteriores e o seu próprio corpo por meio das afecções, ou seja, a mente só concebe um corpo existente em ato quando o seu corpo é afetado, por um ou por mais corpos. Chantal Jaquet esclarece que “a mente (*mens*) em Spinoza não é nem substância nem um receptáculo, nem uma faculdade, ela é a ideia do corpo. O termo *mens* não designa, portanto, nada além da percepção”³. Desse modo, nada acontece no corpo que não seja percebido pela mente.

Spinoza nos explica que, quando um corpo encontra os corpos exteriores, imediatamente a mente percebe e tem uma ideia desse encontro. Nesse instante, duas coisas ocorrem simultaneamente: o corpo é afetado, isto é, ele é modificado, e a mente percebe e registra de imediato uma ideia que corresponde a essa mudança ou que representa o corpo exterior. Essas ideias que surgem a partir das afecções do corpo são as ideias da imaginação que, de acordo com Spinoza, são confusas porque indicam a natureza do corpo exterior, mas não a explicam. Portanto, a mente é percepção, é o ato de se perceber a si mesmo e a todas as coisas exteriores. Essa percepção é esmiuçada no TIE e apresentada em quatro modos. Já na *Ética*, a teoria da percepção permeia a obra de maneira mais elaborada, e os quatro modos de percepção tornam-se apenas três gêneros de conhecimento.

Spinoza descreve o processo de percepção do primeiro gênero antes mesmo de nos dizer que conhecemos as coisas por meio de três gêneros, pois na proposição XVI da segunda

2 EII Pref.

3 Jaquet, C. *A unidade do corpo e da mente – afetos, ações e paixões em Espinosa*. Belo Horizonte: Autêntica, 2011, p. 22.

parte ele já nos explica que as ideias que surgem das afecções do corpo sempre envolvem, ao mesmo tempo, a natureza do corpo humano e a natureza do corpo exterior e que essas ideias indicam mais o estado do nosso corpo que a natureza do corpo que estamos percebendo. Na proposição seguinte, ele nos diz que, quando um corpo exterior afeta o nosso corpo, nossa mente forma uma ideia desse corpo como existente em ato ou como presente. Com efeito, ele nos descreve como se dá o processo pelo qual temos ideias que representam os corpos exteriores como presentes, mesmo que estejam ausentes⁴, e também nos explica como pode ser possível considerarmos como presentes coisas que não existem. No escólio, ele determina: “Daqui em diante, e para manter os termos habituais, chamaremos de *imagens das coisas as afecções do corpo humano, cuja ideias nos representam os corpos exteriores como estando presentes*, embora elas não restituam as figuras das coisas. E quando a mente considera os corpos dessa maneira diremos que ela os *imagina*.”⁵

Portanto, pelas proposições XVI e XVII já sabemos o que é imaginação e que as ideias imaginativas envolvem duas naturezas, representam o corpo exterior e são formadas a partir de imagens das coisas que nos afetam.

No escólio da proposição XVIII, Spinoza nos apresenta outra capacidade da mente que está ligada à imaginação: “Se o corpo humano foi, uma vez, afetado, simultaneamente, por dois ou mais corpos, sempre que, mais tarde, a mente imaginar um desses corpos, imediatamente se *recordará* também do outro.” De acordo com Spinoza: “Compreendemos, assim, o que é a memória. Não é, com efeito, senão uma certa concatenação de ideias, as quais envolvem a natureza das coisas exteriores ao corpo humano, e que se faz, na mente, segundo

4 Ver a explicação dada na demonstração da proposição VII da *Ética II*.

5 EIIPIXVIIesc. Grifo nosso.

a ordem da concatenação das afecções do corpo humano.”⁶

Com efeito, toda espécie de continuidade é percebida pela mente devido ao fato de ela recordar e concatenar as ideias na mesma ordem em que ocorreram as afecções do corpo. Seguir essa ordem, que embora seja fortuita por estarmos dispostos ao acaso dos encontros, é seguir uma ordem que é particular, que pertence somente a cada um de nós:

Com efeito, um soldado, por exemplo, ao ver os rastros de um cavalo sobre a areia, passará imediatamente do pensamento do cavalo para o pensamento do cavaleiro e, depois, para o pensamento da guerra, etc. Já um agricultor passará do pensamento do cavalo para o pensamento do arado, do campo, etc. E, assim, cada um, dependendo de como se habituou a unir e a concatenar as imagens das coisas, passará de um certo pensamento a este ou àquele outro.⁷

As proposições seguintes nos dizem que a nossa mente não conhece o próprio corpo senão pelas ideias das afecções que envolvem a natureza dele, ou seja, nosso processo de autoconhecimento – ou simplesmente de autopercepção, uma vez que essas ideias não são adequadas – ocorre apenas porque, quando somos afetados, nós guardamos em nossa memória as ideias que correspondem a essa modificação do nosso corpo. Isso nos leva a pensar que seria impossível existir um corpo que não fosse afetado e, mesmo que fosse possível, a mente desse corpo não teria nenhuma ideia nem do seu próprio corpo nem de si, o que é absurdo.

Logo, é por percebermos as afecções e simultaneamente registrar as ideias e imagens que correspondem a essas afecções que percebemos que o nosso próprio corpo existe em ato. Assim, é o primeiro gênero de conhecimento, e mais

6 EIIPXVIII^{esc}.

7 EIIPXVIII^{esc}.

precisamente a memória, que torna possível percebermos que existimos. A cada nova modificação, novas imagens e novas ideias nos fazem perceber que continuamos existindo e que existe uma continuidade de duração, isto é, de *uma existência continuada*.

De acordo com o exposto, desconfiamos que é pela memória que tomamos consciência de que existimos e de que estamos nos esforçando para existir continuamente. Dentre as potências da mente que Spinoza nos apresenta, a memória é o que nos faz perceber, ainda que de forma inadequada, que há uma relação proporcional entre as partes que compõem o nosso corpo, embora isso só seja compreendido por meio da razão. Ela é o registro que a mente tem da nossa relação de composição, isto é, da nossa essência singular. É o que percebemos pelo escólio XXXIX da parte IV, no qual Spinoza nos conta sobre um poeta espanhol atingido por uma doença e que, embora tenha se curado, esqueceu-se de sua vida passada a ponto de não acreditar mais que eram suas as comédias e as tragédias que escrevera. Conforme lemos:

Com efeito nenhuma razão me obriga a afirmar que o corpo não morre a não ser quando se transforma em cadáver. Na verdade, a própria experiência parece sugerir o contrário. Pois ocorre que um homem passa, às vezes, por transformações tais que não seria fácil dizer que ele é o mesmo. Tal como ouvi contarem de um poeta espanhol que fora atingido por uma doença e que, embora dela tenha se curado, esqueceu-se, entretanto, de tal forma da sua vida passada que acreditava que não eram suas as comédias e tragédias que havia escrito.⁸

Esse exemplo de um poeta desmemoriado é usado por Spinoza para explicar como alguém pode morrer sem que seu corpo seja um cadáver. Logo, entendemos a partir dele que

8 EIVPXXXIXesc.

a memória é uma potência da mente que garante ao homem uma identidade, já que com a perda da memória, acarretada pela doença, o próprio poeta havia morrido porque, embora aparentemente o seu corpo continuasse vivo, a sua mente já não se reconhecia mais como antes, já não era mais o mesmo homem e por isso não sabia mais escrever nem tragédias nem comédias. Apesar da brevidade com que Spinoza trata desse tema, somos levados a concluir que nossa identidade pessoal é determinada pelas afecções do corpo e registrada pela memória.

Spinoza define a morte como uma relação de decomposição, na qual apenas nossa memória e nossa identidade pessoal deixam de existir. As partes que antes formavam juntas um corpo que nós sentíamos ser o nosso continuam existindo, todavia essas partes já não nos compõem. Com isso, Spinoza nos faz pensar que somente o eu deixa de existir com a morte, o eu e todas as propriedades que uma identidade pessoal contém. Na leitura de Jaquet, o final da *Ética* nos revela:

Aquilo que cremos nos ser próprio, a saber, nossa experiência, nossa história, nossa vivência pessoal, é constituído por vestígios de causas exteriores cuja natureza mistura-se confusamente à nossa, a impregna à nossa revelia. [...] Os traços deixados em nós pelos corpos exteriores nos dão a ilusão de uma interioridade profunda original, mas não passam da cópia deformada do mundo através do prisma de nosso corpo.⁹

Portanto, primeiro aprendemos o que é imaginação e memória para depois sabermos que tais coisas são apenas um dos modos de perceber, ou melhor, constituem apenas um dos gêneros pelos quais conhecemos as coisas e que esse gênero que temos primeiro, por imediato, é o que menos pode nos ajudar a alcançar a beatitude. As ideias que são formadas a partir

9 Jaquet, C. Do eu ao si: a refutação da interioridade em Espinosa. In: *As ilusões do eu. Espinosa e Nietzsche*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011, p. 351.

do primeiro gênero são ideias mutiladas, indicam a nossa existência, a nossa identidade, mas não explicam a natureza das coisas nem as causas das afecções, por isso essas ideias nos confundem e nos tornam impotentes. Por consequência, faz-se necessário corrigir o intelecto e se esforçar para que ele perceba cada vez mais as coisas por meio do segundo e do terceiro gênero de conhecimento.

Sabemos que a filosofia de Spinoza quer eliminar a interpretação substancialista do ego e a ideia de que existe um eu que permanece idêntico a si mesmo ao longo do tempo. É uma crítica clara e precisa ao sujeito pensado à maneira do *cogito* cartesiano. Porém, será que essa crítica implica dizer que a identidade pessoal a partir dos dados da memória é imaginária e que dissolver essa ideia por meio do segundo e, principalmente, do terceiro gênero do conhecimento é um passo imprescindível para conquistar a felicidade?

Pelo prefácio da quinta parte da *Ética*, notamos que o caminho que conduz o homem à liberdade e à felicidade está dividido em duas etapas. A primeira trata da potência da razão sobre os afetos é a liberdade como potência da mente para compreender e agir em conformidade com o segundo gênero de conhecimento. Spinoza escreve: “Quem observar com cuidado essas coisas (na verdade, elas não são difíceis) e praticá-las poderá, em pouco tempo, dirigir a maioria de suas ações sob o comando da razão.”¹⁰ Nesse sentido, Spinoza encerra a primeira etapa ao afirmar no escólio da proposição XX da Parte V: “Cheguei, assim, ao fim de tudo aquilo que se refere à vida presente. Com efeito, o que eu disse, no início deste escólio, isto é, que nessas breves proposições havia reunido todos os remédios para os afetos [...]” A segunda, por sua vez, é onde o autor apresenta o único meio de atingir a beatitude suprema, pois ela não consiste mais em agir conforme os

10 EVPXesc.

ditames da razão, mas em compreender a união da mente com a natureza inteira. Essa etapa se inicia a partir da proposição XXI, e o próprio autor a define como aquilo que “se refere à duração da mente, considerada sem relação com o corpo”.

Como sabemos, a memória é resultado da relação diretamente proporcional entre corpo e mente. Portanto, a partir da proposição XXI da última parte, o filósofo afirma que escreverá sobre o que “se refere à duração da mente, considerada sem relação com o corpo”. Logo, o seu discurso tratará, a partir daquele momento, de uma mente sem memória. Como isso pode ser possível? Ora, se é pela memória que nós percebemos que nosso corpo existe na duração, então em que consiste a eternidade da mente?

O caráter eterno da mente só aparece na última parte da *Ética* ou em algumas proposições da segunda parte quando o autor explica e distingue os gêneros de conhecimento. Dos três gêneros de conhecimento – imaginação, razão e intuição –, só a imaginação é capaz de perceber o tempo. Tanto a razão quanto a intuição percebem as coisas sob uma perspectiva de eternidade, mas é somente por meio da intuição que podemos falar em eternidade da mente, e somente a intuição é capaz de proporcionar ao homem a beatitude suprema tão cobiçada pelo próprio filósofo, conforme lemos a seguir: “O esforço supremo da mente e sua virtude suprema consistem em compreender as coisas por meio do terceiro gênero de conhecimento.”¹¹ E em seguida: “Desse terceiro gênero de conhecimento provém a maior satisfação da mente que pode existir.”¹²

Ademais, a eternidade da mente é a última doutrina da *Ética*. Essa talvez seja uma das poucas passagens em que nem a ordem geométrica nem a clareza e a distinção das ideias tenham livrado a filosofia de Spinoza de um aspecto obscuro. E, nessa perspectiva, a filosofia de Spinoza talvez admitisse,

11 EVPXXV.

12 EVPXXVII.

assim como a de Descartes, “uma hipótese mais oculta que todas as qualidades ocultas”¹³. Bastante complexas, apesar de todo o seu rigor conceitual, as últimas proposições dessa obra parecem tender a uma espécie de religião ou misticismo, pois nos falam em salvação, beatitude, eternidade e uma mente composta por duas partes: uma eterna e uma perecível. Eis então as armadilhas da *Ética V*.

O grande problema para leitores mais materialistas ou, como Deleuze, leitores que ressaltam o papel que o corpo assume na filosofia de Spinoza, é que a salvação que Spinoza propõe pelo terceiro gênero do conhecimento parece não envolver relação com o corpo; pelo contrário, parece ser uma negação dele, assim como é da memória, uma vez que a mente do sábio seja de maneira tal que “tudo aquilo que esteja referido à sua memória ou à sua imaginação não tenha, em comparação com o seu intelecto, quase nenhuma importância”¹⁴. Desse modo, não estaria Spinoza retomando uma negação do corpo para alcançar uma felicidade contínua tal como defendia a filosofia cristã? Essa possível negação do corpo no caminho para a felicidade nos levaria a considerar que a filosofia spinoziana, embora seja imanente, não deixa de ser metafísica e incorpórea, mas como escapar das armadilhas que a quinta parte da *Ética* possui?

Considerações finais

Tais proposições, se não formos cautelosos, nos arrastam quase de imediato a uma leitura mística da filosofia spinoziana, sendo assim uma contradição com as demais obras e com as demais partes dela; seria um retorno ao sumo bem metafísico, que arruinaria as suas principais peculiaridades. Apesar de Spinoza prezar por clareza e distinção, e expor todas as suas ideias em

13 EVPref.

14 EVPXXXIXesc.

ordem geométrica, a última parte da *Ética* tem gerado entre os seus intérpretes muitas ideias confusas e contraditórias. Geralmente, as interpretações para a última parte da *Ética* podem ser leituras extremamente opostas entre aqueles que o leem como um ateu materialista e aqueles que o leem como um ébrio de Deus, uma vez que o próprio vocabulário de Spinoza leva os desatentos a essas conclusões: “Por tudo isso compreendemos claramente em que consiste nossa salvação, beatitude ou liberdade: no amor constante e eterno para com Deus, ou seja, no amor de Deus para com os homens.”¹⁵

Apesar de escrever “Cheguei, assim, ao fim de tudo aquilo que se refere à vida presente”¹⁶, sabemos que Spinoza rejeita várias vezes a possibilidade de outra vida. Nossa relação é única, singular e não se repete em outros planos ou encarnações. Assim sendo, a experiência que podemos ter de eternidade e de felicidade, se for possível, deve acontecer nesta vida. Então, qual é o papel da memória na vida de um homem sábio se a felicidade só for alcançada pela parte eterna da mente?

Longe de escapar de todos os obstáculos que os leitores de Spinoza encontram na linguagem da última parte da *Ética*, o que se percebe claramente é que Spinoza acreditava que existe, pelo conhecimento, um caminho que leva o homem a ser livre, mas em que consiste essa liberdade? Nossa leitura indica que a quinta parte aponta para duas formas de ser livre. A primeira é uma liberdade parcial, conquistada paulatinamente por aqueles que se esforçam para obedecer aos ditames da razão, e a segunda, por meio do terceiro gênero, conduz o homem à liberdade absoluta, pois não é outra coisa senão o próprio Deus amando a si mesmo: “O amor intelectual da mente para com Deus é o próprio amor de Deus, com o qual ele ama a si mesmo[...].”¹⁷

15 EVPXXXVlesc.

16 EVPXXesc.

17 EVPXXXVI.

Aqueles que caem nas armadilhas da *Ética V* não sabem explicar como insistir em perseverar na existência se essa existência é desprovida de identidade, pois não entendem quais são os caminhos ou o caminho que conduz o homem à felicidade, e isso acontece porque as últimas proposições da *Ética* nos levam facilmente a confundir a filosofia spinoziana com mais uma dentre tantas outras propostas metafísicas, religiosas e místicas. Como escapar dessas leituras? Nos moldes da primeira etapa do caminho que conduz o homem à liberdade, cabe ao homem sábio utilizar essa potência da mente para auxiliá-lo no exercício da razão para que não sofra mais sob a influência dos afetos tristes. Podemos dizer que a memória é, nessa perspectiva, uma das ferramentas mais potentes da mente para um homem que quer evitar o sofrimento e se esforçar tanto quanto pode para aumentar sua potência e viver sob a influência de afetos alegres.

O certo é que Spinoza jamais rejeita por completo a verdade que a experiência nos impõe e, nesse sentindo, a memória é um critério legítimo, fornecido pela experiência, para determinar a individualidade de um ser humano. Spinoza jamais afirma que a identidade pessoal não existe, mas que as ideias que correspondem a esse modo de percepção não são adequadas e não podem conduzir o homem nem à liberdade nem ao bem supremo, pelo menos não enquanto se considerar uma parte isolada das demais, fechada em seu próprio eu como se fosse uma mônada. Assim, entendemos que esse esforço de ter “uma mente cuja maior parte é eterna” nos indica que não devemos procurar uma identidade que permanece fixa ao longo tempo porque, em vez disso, a razão nos mostra que somos um ser em construção, modificado a cada novo encontro.

Portanto, o que a quinta parte da *Ética* nos ensina é que devemos nos esforçar para suprimir a tristeza e o pensamento da morte, que devemos nos esforçar para perceber tudo como

parte de uma substância eterna e infinita. Assim, a liberdade humana que encontraremos no final desse árduo caminho é o poder de reconhecer que nossas noções metafísicas são a causa do nosso padecimento, pois são produzidas no âmbito da imaginação, que percebe todas as coisas apenas de forma confusa e mutilada.

Cristina Rauter e Leda Rebello / UFF

O conflito como positividade:

algumas consequências para o campo da psicologia

O conflito é frequentemente tomado, no campo da psicologia, como um fenômeno negativo, algo a ser “resolvido” ou mesmo suprimido. No entanto, no que diz respeito à filosofia de Spinoza, em especial na parte de sua obra influenciada por Maquiavel, o conflito social é visto como motor da construção de estratégias que concorrem para o enriquecimento da vida coletiva. O que pretendemos nesta comunicação é trazer essa reflexão sobre a positividade do conflito para problematizar algumas práticas em psicologia. Alguns modelos de saúde mental dizem respeito a pensar num estado em que os conflitos estão ausentes, o que apenas pode corresponder à simplificação e à limitação, tanto do corpo quanto da mente e não à saúde, física ou mental. Em algumas práticas do campo da justiça penal, o conflito é relacionado a tendências negativas incuráveis, constitucionais, cuja solução seria o seu controle ou impedimento, e o sentido da psicoterapia seria o de dar limites a essas tendências.

Para Spinoza, um indivíduo é composto de múltiplos indivíduos; assim, um indivíduo é uma multiplicidade. Podemos pensar essa multiplicidade como um campo de forças ou como um campo de contrários¹. Cada um desses indivíduos persevera em seu ser. Então, em nós há partes em luta, resistindo de forma mutuamente contrária, como ocorre nas doenças autoimunes², em que uma parte de nosso corpo ataca outra, podendo até mesmo destruí-la.

No entanto, não se trata de conflitos binários, com a luta

1 Bove, Laurent. Conferência no programa de pós-graduação em filosofia. Gravação. Núcleo de Pesquisa SPIN. UFRJ, 2010.

2 Deleuze, Gilles. Espinosa e a filosofia prática. São Paulo: Escuta, 2002.

entre vida e morte, mas de um diagrama complexo de forças. Para Spinoza, a destruição vem sempre do exterior³. Nenhuma coisa pode ser destruída senão por uma causa exterior. Não podem conviver num só sujeito forças contrárias, capazes de aniquilá-lo. É necessário pensar de modo dinâmico a proposição 5 da *Ética III*: “À medida que uma coisa pode destruir uma outra, elas são de natureza contrária, isto é, elas não podem estar no mesmo sujeito.” E também o que aparece na proposição 10 da mesma Parte III da *Ética*: “Uma ideia que exclui a existência de nosso corpo não pode existir em nossa mente, mas lhe é contrária.”

Se esses contrários estivessem no mesmo sujeito poderiam destruí-lo, mas há uma luta no campo da subjetividade no sentido de impedir tal destruição. Se o indivíduo “está em si”⁴ ele luta estrategicamente para impedir sua própria destruição ou para destruir aquilo que pode destruí-lo, venha essa ameaça do próprio campo da subjetividade, desse indivíduo composto de múltiplos indivíduos ou do campo exterior a esse indivíduo particularmente considerado. A expressão “estar em si” diz respeito a essa possibilidade, nem sempre presente, de acionar a potência do *conatus*⁵.

Há em Spinoza um primado da potência, que percebemos quando ele sublinha que, mesmo na tristeza, no medo ou na doença, perseveramos com ideias adequadas ou inadequadas, pois há no plano das essências singulares a mesma potência que há em Deus⁶.

Não há no pensamento de Spinoza uma dicotomia entre a vida de um indivíduo estritamente considerado e a vida política, já que ambas são pensadas numa relação de coextensividade e não de oposição. Eis uma consequência importante para

3 Espinosa, Baruch de. *Ética*. Belo Horizonte: Autêntica, 2008. *Ética III*, prop. 4.

4 *Ética III*, prop. 6.

5 Bove, Laurent. *La strategie du conatus*. Paris: Vrin, 1996.

6 *Ética III*, prop. 9.

o campo da psicologia, na qual fatos individuais são com frequência desvinculados de sua produção social, com consequências nefastas, tanto teóricas quanto práticas.

Múltiplos indivíduos atravessam o campo social, ao mesmo tempo em que nos compõem: sejam os órgãos que compõem o nosso corpo, se os considerarmos como indivíduos, sejam as múltiplas figuras que compõem o nosso eu, aparentemente unitário. Além disso, os grupos, considerados neles mesmos, as famílias, os povos são indivíduos, o Estado é outro indivíduo, as instituições são indivíduos. Indivíduos atravessam todo o campo social e a natureza, sendo interessante assinalar que não há propriamente uma natureza em Spinoza, já que não há distinção entre natureza e cultura em seu pensamento. Na natureza spinozista trava-se um combate constante, e as forças que podem destruir um indivíduo provêm sempre do seu exterior, no sentido de que não correspondem a uma essência negativa agindo desde o seu interior.

Forças externas podem comprometer a coesão interna de um indivíduo determinado, desestabilizando-o a tal ponto que esse indivíduo deixa de existir enquanto tal e morre, dando lugar a outras composições que suas partes podem estabelecer. Isso ocorre também quando essas forças, que um dia foram externas, passam a agir do interior, por exemplo, como que “torcendo a mão de alguém para fazê-lo suicidar-se⁷”.

Há uma limitação universal de um modo com relação a outro modo e de uma potência em relação a outra potência, como está expresso no axioma da Parte IV da *Ética*: “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.” A limitação e a finitude caracterizam a totalidade da natureza. A sobrevivência de cada modo finito

7 *Ética IV*, prop. 20, esc.

não depende apenas da força da limitação externa, mas da atividade e da potência que pode ser acionada frente a essa limitação. Assim, a sobrevivência de um indivíduo diz respeito à luta que ele pode empreender com relação às forças que do exterior podem destruí-lo. Spinoza faz uma distinção entre agir quando “se está em si”, que corresponde à atividade, e agir quando se é governado por forças exteriores, o que o filósofo entende como padecimento, não como ação.

Podemos dizer que, numa psicologia de inspiração spinozista, a potência do *conatus* é o princípio que rege o psiquismo - perseverança e resistência contra os obstáculos que se opõem a essa perseverança, sem sujeito nem objeto e também sem finalidade⁸. Desse modo, os vários indivíduos que nos compõem podem ser concebidos como estando em luta, numa relação de conflito. Podemos dizer que o conflito diz respeito às lutas estratégicas que devem ser travadas em prol da afirmação desse *conatus*. E nesse ponto tomamos a filosofia de Maquiavel, transportando-nos para algumas reflexões oriundas do campo político e que não podem ser dissociadas da psicologia individual, como já mencionamos.

Para Maquiavel, o conflito saudável é positivo, pois a partir dele é que podem ser “criadas boas leis”, aquelas que propiciam a verdadeira obediência por se apoiarem não na opressão, mas na potência, que se expressa em acordos e estratégias coletivamente firmadas. Por outro lado, quando sistematicamente evitados ou impedidos, os conflitos se tornam destrutivos e letais, já que “humores” não podem ser externalizados. Retornando a Maquiavel, podemos dizer que existe uma relação criadora entre conflito e lei⁹ demonstrada, por exemplo, quando ele crê que foi dos conflitos entre os nobres e o povo de Roma que resultaram boas leis agrárias, que não teriam existido se esse jogo conflitivo não tivesse se

8 Bove, op. cit.

9 Lucchese, Filippo del. *Tumultes et indignation*. Paris: Amsterdam, 2010.

dado. É o conflito que pode instaurar uma relação virtuosa com a lei. Porém, nem todo conflito tem esse desfecho, pois alguns podem ter efeitos destrutivos. Não se trata aqui de conflito binário, mas de instabilidade e desequilíbrio, pressupondo uma multiplicidade de forças em ação:

Para se chegar a uma regulação virtuosa do conflito necessita-se de soluções virtuosas. A recursividade perene entre lei e conflito é a chave de leitura do direito em Maquiavel. [...] o que se percebe é que a instabilidade e o desequilíbrio (e não um dos dois termos do conflito binário) são o motor virtuoso que mantém viva e fecunda a relação de causalidade entre lei e conflito.¹⁰

Retornando ao axioma da Parte IV da *Ética*, se considerarmos o Estado como um indivíduo, teremos que ele está constantemente ameaçado. E de onde vêm as maiores ameaças que o Estado enfrenta? Vêm do seu próprio povo, ensina Maquiavel, tanto mais que sua potência, a potência do Estado, provém dele. Uma das funções do Estado é a de garantir a paz e a concórdia¹¹, e isso se dá em função de sua própria sobrevivência enquanto indivíduo. Se o indivíduo Estado quer sobreviver, ele deve garantir a paz e a concórdia ou estará sempre ameaçado, podendo até mesmo ser destruído.

Consideramos Reich um autor que, no campo da psicanálise, pode ser aproximado da filosofia de Spinoza em vários aspectos e também do pensamento de Maquiavel, ao menos no que se refere ao conflito. A ideia de que o conflito não tem uma solução virtuosa quando os humores não podem ser externalizados apresenta uma evidente aproximação com o conceito reichiano de estase libidinal. Reich pensa que a energia pulsional, quando estagnada ou desviada de seu

10 Ibid., p. 141. A tradução dessa citação é de Cristina Rauter.

11 Espinosa, Baruch de. Tratado político. São Paulo: Martins Fontes, 2009, p. 41.

impulso natural, se manifesta como destrutividade sádica ou como masoquismo. Apesar de saber quão tóxica pode se tornar a energia pulsional estagnada, Reich não considera necessário propor uma pulsão de morte ou uma tendência básica para a violência no psiquismo, como faz Freud com o seu conceito de pulsão de morte. De acordo com Wilhelm Reich, o movimento pulsátil e natural de vida está presente no organismo humano desde um momento primitivo, em busca da autopreservação e da conservação da vida, mesmo onde parece paradoxalmente o inverso.

A estase libidinal ou carência energética crônica pode acabar por resultar na “loucura” da reprodução celular que ocorre nos tumores malignos, “um absurdo mecanismo de defesa da célula detonado com o propósito de sobreviver”, no qual uma alteração no DNA celular enfraquece o ritmo biológico vital da célula, sua frequência de reprodução e suas estruturas evolutivas”¹². Ao buscar elucidar a questão do câncer, onde o organismo vivo busca a destruição da célula patogênica numa reprodução incessante e acelerada, Reich nos mostra que o organismo vivo, ao buscar proteger-se, pode terminar por destruir-se. A toxicidade da energia pulsional estagnada ou distorcida, desviada de seu impulso natural, se manifesta como destrutividade ou masoquismo, força disruptiva que transborda e emerge nas situações de risco, contra si mesmo ou outros indivíduos, onde o prazer ou intensidade inicial já não são apenas descarga ou realização de desejo, mas mal-estar.

Ao priorizar o privado em detrimento do público, a psicologia frequentemente reduz a uma ordem familiar conflitos de toda natureza, numa constante encenação de atuações edípicas e explicações comportamentais reducionistas, como é o caso

12 Rebello, Leda. A clínica sob uma perspectiva reichiana. Saber e movimento. In: Oliveira, José Guilherme e Rodrigues, Henrique (orgs.). Saber em movimento: tecendo a teia das psicoterapias corporais. CD-ROM. Campo Reichiano do Rio de Janeiro, 2000.

do diagnóstico de “família desestruturada ou disfuncional”, muito utilizado para explicar a delinquência, mas que impede a adequada compreensão das novas formas de organização familiar e novos modos de vida que estão emergindo.

Consideramos Winnicott outro autor que, no campo da psicanálise, se aproxima de Spinoza e Maquiavel, ao pensar a positividade do conflito. Para ele, a riqueza de uma sociedade e a possibilidade de que ela se renove diz respeito ao grau em que possa absorver ou acolher o conflito adolescente. Aos adultos não cabe esvaziar o conflito, abrindo mão de seus próprios valores para aderir aos dos adolescentes nem impor seus valores através da força bruta, calando o conflito. É a experiência do conflito enquanto tal ou o estabelecimento de uma relação virtuosa com ele que levará os adolescentes a adquirirem autonomia e afirmarem seus próprios valores: “Desejarão os rapazes e moças ser compreendidos? Penso que a resposta é não. [...] Qualquer coisa que digamos ou façamos está errado. Damos apoio e estamos errados, retiramos o apoio e também estamos errados.”¹³ O tempo e a continuidade do conflito é que poderão levar a que o jovem encontre um lugar no mundo adulto.

A sociedade brasileira está muito longe de estabelecer uma relação virtuosa com o conflito adolescente, a julgar pelo elevado número de jovens mortos pela polícia no Brasil. Segundo Waiselfisz¹⁴, dos 56.337 homicídios ocorridos no Brasil em 2012, 57,6% eram de jovens na faixa dos 15-29 anos. Winnicott advertira que enviar os jovens para a morte na Segunda Guerra Mundial não resolveria o conflito adolescente, o que se aplica perfeitamente à realidade brasileira no que diz respeito à taxa de mortalidade de jovens, superior à dos

13 Winnicott, Donald Woods. *Privação e delinquência*. São Paulo: Martins Fontes, 1994. p. 160.

14 Waiselfisz, Julio Jacobo. *Mapa da violência 2015. Mortes matadas por armas de fogo*. Versão em PDF. Disponível em: <mapadaviolencia.org.br>. Acesso em: 14 jul. 2015.

maiores conflitos armados do mundo. O clamor pela redução da maioria penal tem se feito ouvir de forma ensurdecadora, fomentado por campanhas midiáticas e constitui apenas mais um capítulo dessa guerra em que todos morremos¹⁵.

Freud também pensou um indivíduo composto por múltiplos indivíduos quando propôs a segunda tópica, composta por id, ego e superego. Essas instâncias estabeleciam relações por vezes antagônicas; noutras entravam em acordos complexos. Ao descrever essas relações, Freud utilizou metáforas parlamentares: o id era o povo, o ego o primeiro-ministro, o superego era as leis do Estado. Para que a análise pudesse se dar, por outro lado, o analista devia entrar em acordo estratégico com o ego. No entanto, na maior parte das vezes, não era do ponto de vista da potência que Freud pensava essas relações, pois o momento em que elaborou a segunda tópica foi também aquele em que pensou na ação culpabilizante do superego estendendo-se por regiões do próprio ego e aliando-se com as forças repressivas e não com o id. É como se, na metáfora parlamentar, o ego fizesse o jogo do conservadorismo. Ainda que Freud estivesse descrevendo o funcionamento psíquico do neurótico, volta-se em sua análise muito mais para aquilo que impede a realização do desejo do que para os caminhos estratégicos para atingi-la.

As críticas de Reich a Freud¹⁶, no sentido de dizer que ele se afastava de sua própria descoberta acerca da importância da sexualidade, diziam respeito às categorias negativas que emergiam em seu pensamento. Com a teoria da pulsão de morte, Freud formula uma tendência essencial para a morte que estaria presente no psiquismo, o que segue uma via oposta àquela seguida por Spinoza, ao tomar sempre o ponto de vista da

15 Menegat, Marildo. Quem decidiu essa guerra em que todos morremos? In: Menegat, Marildo e Neri, Regina. Criminologia e subjetividade. Rio de Janeiro: Lumen Juris, pp. 55-66.

16 Reich, Wilhelm. La función del orgasmo. El descubrimiento del orgón. Buenos Aires: Paidós, 1972.

potência e da prudência ou, em termos freudianos, da realização do desejo, com a construção de estratégias que vão no sentido de superar os obstáculos que se opõem a esse direcionamento.

Freud também está às voltas com uma multiplicidade de forças em luta no psiquismo, como podemos verificar ao analisarmos a teoria do sinal de angústia formulada por ele, no momento da elaboração da segunda tópica. O sinal de angústia é um mecanismo de defesa que, atuando no próprio ego, impede que desejos proibidos se transformem em atos. Essa teoria, que aparece em *Inibição, sintoma e angústia*¹⁷, marca uma concepção de aparelho psíquico totalmente penetrada pela negatividade. O sinal de angústia é uma função do ego, que reage diante dos perigos internos que dizem respeito às exigências da libido. Assim, são as próprias exigências da libido ou a própria potência que são perigosas, antes mesmo que se transformem em ato. A angústia não seria derivada das oposições impostas pela educação repressiva à sexualidade, mas poderia ser explicada pela existência de categorias gerais, como a castração, prévias à experiência. Desde o *Projeto para uma psicologia científica*¹⁸, Freud pensa muito mais num aparelho que evita o desprazer do que persegue o prazer. Reich discordava dessa via que tomava o ponto de vista do negativo, do impedimento, e se afastava da potência e dos meios para torná-la ação. É claro que Reich sabe o quanto o homem encouraçado, aquele cuja libido está estagnada, luta por sua servidão como se lutasse por sua liberdade. Esse encouraçamento, para ele, não pode ser dissociado de práticas sociais, institucionais, políticas, que produzem indivíduos dominados pelo medo, mais empenhados em evitar o desprazer do que buscar o prazer. Reich sabe o quanto as massas podem ser dominadas pelo medo e pelo ódio, e que

17 Freud, Sigmund. *Inhibition, Symptom and Anxiety*. [1926.] London: The Hogarth Press, 1972. Vol. XX, pp. 87-156.

18 Id. *ibid.* *Project for a Scientific Psychology* [1887-1902]. Vol. I, pp. 295-341.

isso se dá, segundo ele, a partir de uma reação neurovegetativa visceral, alimentada por dispositivos de controle em ação no campo social. Os processos destrutivos que emergem nos fascismos estão dentro e fora do psiquismo, mas não se originam de uma essência. Reich os compreende num jogo de forças entre o medo e a vida, movimentos expansivos e de retração, referidos à experiência. As massas estão também especialmente sujeitas a manipulações midiáticas que se utilizam dessa constante oscilação dos afetos humanos, nesse jogo entre medo e expansão da vida.

A figura da dependência ilustra o que para Spinoza significa a impotência: ser governado do exterior. Vencer a impotência pode ser considerado o coração de toda sua filosofia: através de um conhecimento que inclua os afetos poderemos, tanto quanto possível, governar nossa vida a partir de nossa essência singular, escapando dos múltiplos dispositivos de controle social que buscam administrá-la em nosso lugar, reduzindo-nos à condição de dependentes. No entanto, as dependências de vários tipos correspondem a um modo paradigmático de experimentar o desejo no capitalismo atual e a possibilidade de vencê-las se reveste de um importante caráter político.

“Quando a mente imagina a sua impotência, por isso mesmo ela se entristece.”¹⁹ Imaginar ser impotente é um passo importante na direção da impotência. Essa proposição da *Ética* segue uma direção oposta à dos tratamentos mais difundidos para usuários de drogas, nos quais muitas vezes se começa por declarar publicamente a própria fraqueza. Um dependente precisa acreditar na sua potência para largar o seu vício, e muitos tratamentos, de modo paradoxal, se iniciam pela admissão dessa extrema fragilidade e da incurabilidade de um mal que habitaria a subjetividade do dependente de drogas. Esquece-se que, ao menos no início, a busca pela

19 *Ética* II, prop. 55.

droga foi a busca de uma vida intensa. Para Spinoza, só abandonamos um afeto intenso quando surge outro afeto de intensidade comparável ou mais forte que o primeiro, pouco valendo a intenção de ser proibido de fazer algo.

Se é verdade que todo tipo de afetos tristes e ideias inadequadas podem dominar nossa imaginação, o meio para enfrentá-las não seria pela imposição de limites à potência singular de cada indivíduo ou pelo impedimento de realizar determinados atos, mas tratar-se-ia, estrategicamente, de buscar os meios para que sua potência pudesse ser ampliada, desse modo superando limitações do pensamento e da ação. Outra via seria possibilitar um aumento da capacidade de estabelecer novos encontros com coisas e pessoas, uma vez que Spinoza assinala que “a mente humana é capaz de perceber muito mais coisas e tanto mais é capaz quanto maior for o número de maneiras pelas quais seu corpo pode ser arranjado”²⁰. Assim, trata-se não de estabelecer limites, mas, ao contrário, de ampliar e complexificar, para vencer a simplificação da capacidade de pensar e agir, que leva aos atos destrutivos correspondentes à despotencialização de corpos e mentes. Além disso, nenhum indivíduo se reduz a um ato que tenha praticado - outra consequência importante para o campo da psicologia jurídica, de pensarmos o indivíduo como composto de múltiplos indivíduos ou como multiplicidade.

A sobrevivência de cada modo finito não depende apenas da força da limitação externa, mas da atividade e da potência que pode ser acionada frente a essa limitação. A imposição de limites, a culpabilização, a chantagem, o castigo, o encarceramento são frequentemente empregados como métodos terapêuticos e educativos quando se trata de jovens difíceis ou em conflito com a lei, porém o que se consegue por essa via é a simplificação subjetiva, ou seja,

20 Ética II, prop. 14.

justamente o contrário do que se quer produzir, que seria a diminuição de atos destrutivos²¹. Numa direção spinozista, Antonio Lancetti²², psicanalista paulista com larga experiência no trabalho clínico com jovens, inclusive com usuários de *crack*, propôs uma pedagogia da surpresa, levando jovens que viviam na Praça da Sé, em São Paulo, subitamente a lugares e a ambientes desconhecidos para eles, desse modo ampliando sua capacidade de estabelecer novos encontros com coisas e pessoas, numa direção oposta à do confinamento frequentemente visto como solução.

21 *Ética II*, prop. 13.

22 Lancetti, Antonio. *Clínica peripatética*. São Paulo: Hucitec, 2011.

Juliana Moreira Streva / PUC Rio

A multidão no corpo e a multidão de corpos:
um embate dos conceitos de povo e multidão, e consenso e
dissenso à luz dos escritos de Hobbes e Spinoza

Desde o século XVI, Étienne de La Boétie, em sua obra *Discurso sobre a servidão voluntária*¹, já manifestava o seu espanto com a servidão de milhões de seres humanos dominados por apenas um homem, cujo poder não deveria assustá-los. Contudo, eles eram dominados pela ilusão de estar optando pela «segurança» e pela vida livre, deixando para trás o estado de natureza. Estarrecido com tal situação, elucida: «Que poder tem ele sobre vós que de vós não venha?»² E prossegue:

Esse que tanto vos humilha tem só dois olhos e duas mãos, tem um só corpo e nada possui que o mais ínfimo entre os ínfimos habitantes das vossas cidades não possua também; uma só coisa ele tem mais do que vós e é o poder de vos destruir, poder que vós lhe concedestes.³

La Boétie, ao ver tantos abrirem mão de sua liberdade por acreditarem ser essa a única forma pela qual teriam garantida a segurança almejada – que tampouco era alcançada –, denuncia a ação repetida ao longo do tempo por um hábito, por uma domesticação, que foge da reflexão crítica necessária. É sob esse viés que questiona profundamente por que as pessoas se mantêm voluntariamente em tal servidão, por que a multidão não rompe com tamanha infelicidade.⁴

1 La Boétie, Étienne de. *Discurso sobre a servidão voluntária*. L.C.C. Publicações Eletrônicas, 2006, p. 6, 7 e 11.

2 Ibid. p. 14.

3 Ibid. p. 13.

4 Ibid. p. 29.

Não obstante a consternação de La Boétie, Hobbes⁵, no século seguinte, fundamenta em sua teoria política um modelo de Estado negativo metafísico, isto é, um Estado Leviatã instituído com o objetivo de reprimir os impulsos produzidos por paixões irregulares provenientes da multidão (negativo), que se sobrepõe a ela (metafísico).

Vislumbramos, assim, a presença de uma concepção transcendental, uma vontade inerente a todo um povo, que transcende às suas singularidades e multiplicidades, construída na base da difusão do medo e das incertezas que a vida traz, com a suposta garantia de segurança em contrapartida. Tal entendimento é mantido no pensamento jurídico até os dias de hoje, o que evidencia a importância de seu embate.

Para Thomas Hobbes, o conceito de povo está diretamente relacionado com a ideia de um Estado existente (se Estado, logo povo; e também o contrário, se não houver Estado, não pode haver povo). Em *De cive*, caracteriza o povo de um Estado como uno devido ao fato de ter uma única vontade, um único corpo, a quem se pode atribuir apenas uma ação.

Sob a mesma lógica pela qual o povo é vinculado ao Estado, a multidão – no termo contratualista hobbesiano – é interpretada como inerente ao estado de natureza, antecedendo, portanto, à constituição do corpo político do Estado civil. Dessa maneira, o conceito de povo, dentro da tradição hegemônica da modernidade, se define com base na transcendência do soberano e como oposto à multidão – considerada esta como caótica.

O pensamento da modernidade abstrai a multiplicidade das singularidades, unificando-a transcendentemente no conceito de “vontade geral” una de um povo e, ainda, dissolvendo o conjunto de singularidades – constituidora da multidão –, para formar uma massa de indivíduos⁶. Logo, a noção de povo

5 Hobbes, Thomas. *Leviatã*, 1651. São Paulo: Martin Claret, 2007, p. 102 e 111.

6 Negri, Antonio. Para uma definição ontológica da multidão. *Lugar Comum* n. 19-20,

é constituída como a unidade desejada, como um consenso.

A transcendência do pensamento medieval foi responsável por influenciar a filosofia, as ciências e, inclusive, a política, no sentido de retirar a potência criativa das singularidades, em pleno antagonismo com o plano da imanência, aqui defendido⁷. O pensamento metafísico da individualidade realiza o movimento de negar, primeiramente, que a multidão constitui um corpo para, posteriormente, negar a própria multidão de corpos⁸.

Em radical contraste com o pensamento hobbesiano de povo vinculado a um Estado de medo e de consenso, podemos ver o conceito de multidão, da singularidade dos muitos. Faz-se, de início, necessário esclarecimento do conceito de “multidão” (*multitudo*), que teve início no pensamento de Spinoza no século XVII. A multidão, no pensamento spinoziano, seria o nome da multidão de corpos, vislumbrada como potência, “[e]ntrecruzando-se na multidão, cruzando multidão com multidão, os corpos se mesclam, mestiçam-se, hibridizam-se e se transformam”⁹.

Spinoza, em sua obra intitulada *Ética*, denota grande importância à sua interpretação do corpo como um corpo de potência sem margens, pois “ninguém determinou, até agora, o que o corpo pode”¹⁰. Nesse sentido, Deleuze elucida o entusiasmo de Spinoza com o tema: “[E]is por que Spinoza lança verdadeiros gritos: não sabeis do que sois capazes, [...] não sabeis antecipadamente o que pode um corpo [...] num encontro”¹¹. Ao analisarmos esse sentido, percebemos que ele é mais amplo do que uma multidão de corpos, por englobar também a interpretação de que todo corpo é uma multidão,

p. 18.

7 Negri, A.; Hardt, M. *Império*. 3. ed. Trad. Berilo Vargas. Rio de Janeiro: Record, 2001, p. 88.

8 Negri, Antonio, op. cit., p. 15 e 21.

9 Ibid., pp. 20-21.

10 Spinoza. *Ética*. Belo Horizonte: Autêntica, 2009, p. 101.

11 Deleuze, Gilles. *Espinoza: filosofia prática*. São Paulo: Escuta, 2002, p. 130.

conforme expõe Spinoza: “Indivíduo composto de vários corpos”¹² e “o corpo humano compõe-se de muitos indivíduos”¹³.

A multidão, para Spinoza, “é a forma de existência política e social dos muitos enquanto muitos: forma permanente, não episódica nem intersticial”, sendo, portanto, a base de sustentação das liberdades civis¹⁴. Fala-se, então, em multidão como potência – tanto em conjunto (*multitudo*) como em singularidade (*conatus*), como a metamorfose singular dos corpos, desencadeada em cada período da história de desenvolvimento humano¹⁵. A multidão é uma imanência, é um conjunto de singularidades, uma multiplicidade que age¹⁶.

Assim, a ideia de multidão nos conduz a um mundo inteiramente novo. No centro da revolução produtora da modernidade, há a gigantesca e desafiadora tarefa de nos tornarmos livres, de nos (re)inventarmos, de alcançarmos meios capazes de “articular natureza e história, trabalho e política, arte e invenção, e de nos mostrar o novo poder que o nascimento do *General Intellect*, a hegemonia do trabalho imaterial, as novas paixões abstratas e a atividade da multidão proporcionam à humanidade”¹⁷.

A noção de multidão está diretamente vinculada à ideia do dissenso. O dissenso é o conflito de opiniões decorrente da multiplicidade de pensamentos e opiniões, por não haver um regime único de apresentação e interpretação de um dado que imponha a sua evidência a todos, em um retrato da política dinâmica, múltipla e fomentadora do terreno da liberdade¹⁸. Em

12 Spinoza. *Ética*. Belo Horizonte: Autêntica, 2009, p. 64.

13 *Ibid.*, p. 66.

14 Virno, Paolo. *Gramática da multidão – para uma análise das formas de vida contemporâneas*. Trad. Leonardo Retamoso Palma. Cambridge: MIT Press, 2003, p. 4.

15 Negri, Antonio. Para uma definição ontológica da multidão. *Lugar Comum* n. 19-20, pp. 15-26. Artigo publicado pela primeira vez na revista *Multitudes* n. 9, Paris: Ed. Exils, “Pour une definition ontologique de la multitude”, p. 22.

16 *Ibid.*, p. 15 e 21.

17 Negri, Antonio, op. cit., p. 18.

18 Rancière, Jacques. *O espectador emancipado*. São Paulo: Martins Fontes, 2012, p. 48.

outras palavras, o dissenso simboliza o conflito entre as múltiplas compreensões de mundo inerentes à singularidade¹⁹.

Ele é visto, nitidamente, como algo próprio da política, força que impulsiona o debate e o desenvolvimento, apresentando, portanto, uma imagem radical de uma multidão potente, capaz de produzir verdade e igualdade²⁰. Desde 1531, o dissenso é visto por Maquiavel como um motor de reabertura contínua da história, e a desunião é tida como um princípio da potência e do dinamismo. Ele ilustra o seu pensamento com a história de Florença, que alcançou a excelência e a sua plena potência devido ao fato de não ter desmoronado com as dissensões, mas, pelo contrário, por ter feito do conflito a mola para o seu progresso político²¹.

Posteriormente, Spinoza, aos 37 anos, publica, sem o seu nome, a obra intitulada *Tratado teológico-político*, em 1670. Em 1674, seu livro foi declarado “pernicioso, venenoso e abominável”, tendo a sua impressão e divulgação proibidas²². Nele, Spinoza afirma que a vontade de raciocinar livremente e sobre qualquer coisa é um direito individual ao qual ninguém, mesmo que quisesse, poderia renunciar. Sendo assim, é impossível que uma comunidade política consiga, sem resultados drásticos, que indivíduos não digam nada das opiniões que possuem por não estar em consonância com o determinado pelas autoridades. Logo, um poder que negue a liberdade de cada um dizer e ensinar o que pensa será, necessariamente, um poder violento²³.

19 Rancière, Jacques. *O dissenso*. In: Novaes, A. (org.). *A crise da razão*. São Paulo: Companhia das Letras; Brasília, DF: Ministério da Cultura; Rio de Janeiro: Fundação Nacional de Arte, 1996, p. 373.

20 Negri, Antonio. *O poder constituinte. Ensaio sobre as alternativas da modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A, 2002, p. 101, 102 e 105.

21 Maquiavel, Nicolau. *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*. São Paulo: Martins Fontes, 2007, p. 169 e 172.

22 Chauí, Marilena. Baruch Espinosa. São Paulo: *Revista Cult*, edição 109, 2010. Disponível em: <<http://revistacult.uol.com.br/home/2010/03/baruch-espinosa/>>. Acesso em: 1º jul. 2014.

23 Espinosa, Baruch de. *Tratado teológico-político*. Lisboa: Imprensa Nacional. Casa

Chegando à observação de que “aquilo que não se pode proibir tem necessariamente que se permitir”, Spinoza apresenta-se como um dos expoentes da defesa da liberdade plena de pensamento e expressão, demonstrando a sua importância no campo político-social, desconstruindo a ideia de que se deve ou pode censurar algum tipo de ideia²⁴.

A vida política em uma sociedade democrática, no pensamento de Spinoza, é baseada no dissenso, na liberdade de expressão necessária para assegurar a paz, a piedade e o próprio direito dos poderes soberanos, conforme expõe:

Se se quiser, pois, que se aprecie a fidelidade e não a bajulação, se se quiser que as autoridades soberanas mantenham intacto o poder e não sejam obrigadas a fazer cedências aos revoltosos, terá obrigatoriamente de se conceder a liberdade de opinião e governar os homens de modo a que, professando embora publicamente opiniões diversas e até contrárias, vivam apesar disso em concórdia. E não há dúvida que esta maneira de governar é a melhor e a que traz menos inconvenientes, porquanto é a que mais se ajusta à natureza humana.²⁵

Assim, a função da política é propiciar o exercício da liberdade e não sustentar um discurso de medo e de servidão. Spinoza defende que os cidadãos reunidos deveriam ter mais potência que o governante, isto é, o governante não é considerado o soberano em Spinoza, pois soberana é a própria *multitudo*. Logo, o governante ocupa apenas o lugar do poder soberano, mas não a soberania porque a soberania é intransferível e permanece sempre na imanência da multidão.

Logo, conceitua a democracia como o regime no qual

da Moeda, 1988, p. 366 e 369.

²⁴ Ibid., p. 366 e 369.

²⁵ Ibid., p. 371.

ninguém transfere a sua potência a outro, mas na qual todos transferem a todos, realizando o desejo de governar. É nela que a liberdade dos cidadãos pode ser realizada, sendo impensável a criminalização do pensamento e da palavra ou qualquer outra forma de dificultar a liberdade de se expressar. Pontua criticamente que o “inimigo” é tão somente aquele que não reconhece o outro como cidadão. Em suas próprias palavras:

Dos fundamentos da república já aqui expostos, resulta com toda evidência que o seu fim último não é subjugar os homens pelo medo e submetê-los a um direito alheio; é, pelo contrário, libertar o indivíduo do medo a fim de que ele viva, tanto quanto possível, em segurança, isto é, a fim de que mantenha da melhor maneira, sem prejuízo para si e para os outros, o seu direito natural de existir e agir. O fim do Estado, repito, não é fazer os homens passar de seres racionais a bestas ou autômatos: é fazer com que a sua mente e o seu corpo exerçam em segurança as respectivas funções, que eles possam usar livremente a razão e que não se digladiem por ódio, cólera ou insídia, nem se manifestem intolerantes uns para com os outros. O verdadeiro fim do Estado é, portanto, a liberdade.²⁶

No mesmo sentido, Jacques Rancière compreende a política genuína como o movimento que engloba as formas de inovação que desloca os corpos de seus lugares destinados, como também a liberdade de fala e de expressão (*free speech and expression*) de toda a redução de funcionalidade. Compreende que o dissenso não é uma reviravolta institucional, mas uma atividade política que atravessa as formas de cultura e de identidade de pertencimento e hierarquias entre discursos e gêneros, em um trabalho de introduzir novas questões e

26 Espinosa, Baruch de. *Tratado teológico-político*. Lisboa: Imprensa Nacional. Casa da Moeda, 1988, p. 367.

objetos heterogêneos no campo da percepção²⁷.

Portanto, como já apontado por Spinoza, Antonio Negri retifica que é somente com a abertura do espaço para a manifestação de toda a multiplicidade da multidão que nos habita e da multidão que nos cerca, possibilitadora do dissenso e do debate crítico pleno, que uma real democracia poderia se constituir e que a liberdade poderia finalmente ser vivenciada sem os disfarces da servidão²⁸.

27 Rancière, Jacques. *Dissensus: on Politics and Aesthetics*. New York: Continuum International Publishing Group, 2010, pp. 1-2.

28 Negri, Antonio. *O poder constituinte. Ensaio sobre as alternativas da modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A, 2002, p. 269.

Agustín Volco / UBA

Spinoza y Maquiavelo. Mas acá y mas allá del republicanismo

Este trabajo se propone, en primer lugar, señalar algunos de los puntos de cercanía y de distancia de Spinoza con la tradición republicana, para, en segundo lugar, abordar la cuestión de la lectura de Maquiavelo (implícita o explícita) que se encuentra en la base de la comprensión política de Spinoza y de los autores llamados republicanos¹. Para esto, nos centraremos en la que, consideramos, es la cuestión fundamental a la hora de pensar esta diferencia: la concepción de la libertad en juego y su relación con la noción de virtud. A partir de este punto, buscaré extraer algunas conclusiones acerca de las condiciones en que es posible pensar la dimensión democrática del republicanismo moderno.

Una salvedad debe ser hecha antes de comenzar: la posibilidad de una pertenencia de Spinoza a lo que podríamos llamar el “canon” de las teorías republicanas no ha tomada con mayor seriedad dentro de la crítica: ciertas tradiciones interpretativas de la obra spinoziana oscurecieron los argumentos que podían acercarlo a posiciones republicanas. El peso de una interpretación de la obra de Spinoza como filósofo y metafísico opacó una lectura de Spinoza como pensador político en general, y más aún, como un pensador de la libertad individual y política. Asimismo, la interpretación de su obra política como una obra desarrollada en el lenguaje del derecho natural, impidió, en muchos casos, la identificación de los argumentos presentes en la obra spinoziana que podrían ser reconducidos

1 Entendemos por “republicanismo” la reconstrucción realizada centralmente por la Escuela de Cambridge de una tradición de pensamiento político cuyo momento fundacional se encuentra en la obra de Maquiavelo. Mencionamos como obras centrales de referencia: Pocock, J.G.A. *The Machiavellian moment: Florentine political thought and the Atlantic republican tradition*. Princeton: Princeton University Press, 2003; Skinner, Q. *Los fundamentos del pensamiento político moderno*. México: FCE, Fondo de Cultura Económica, 1987.

al ideario republicano. En este sentido, podríamos decir que su ausencia del canon de autores republicanos podría verse casi como una continuidad de su presencia en el canon de los autores de la tradición del derecho natural. Y en ese sentido, se ha pasado por alto una concepción de la centralidad de la libertad para el régimen político, y una comprensión de la libertad como *ese sui juris* que podría pensarse en estrecha consonancia con las versiones republicanas de la libertad como no dominación, centradas en el ideal de la autonomía.

Por otro lado, sin embargo, aun luego de reconocer ciertas afinidades con el republicanismo, permanecen sin embargo ciertos rasgos de la reflexión spinoziana que exceden el horizonte conceptual del republicanismo. En este sentido, la radicalidad con la que Spinoza piensa la vida política (y la producción misma del Estado) como determinada por la realidad afectiva inmanente de la multitud impide una incorporación acrítica de Spinoza al pensamiento republicano; incorporación que solo podría realizarse al costo de privar la reflexión política spinoziana de algunas de sus implicaciones más originales y radicalmente democráticas. Este “excedente” de la política spinoziana respecto de las teorizaciones de los autores republicanos puede ser identificado tanto desde un punto de vista teórico, en la confrontación de la concepción de la libertad política de ambas teorías, como desde el punto de vista de la intervención política concreta de Spinoza, que si bien era sin dudas afín a las posiciones de los defensores de la República, proponía simultáneamente una crítica interna a las posiciones dominantes dentro de ese bloque social, incapaz de generar una reforma que alterara la constitución y la circulación del poder, y consecuentemente una ampliación de su base social².

2 “Si alguno objetara que este Estado de Holanda no se mantuvo mucho tiempo sin un Conde o un sustituto que hiciera sus veces, que le sirva esto de respuesta. Los holandeses creyeron que, para conseguir la libertad, era suficiente deshacerse del conde y decapitar el cuerpo del Estado. Y ni pensaron en reformarlo, sino que dejaron todos sus miembros tal como antes estaban organizados, de suerte que el condado de Holanda se quedó sin conde,

Uniendo ambas dimensiones, podemos decir que el carácter intrínsecamente democrático de la potencia de la multitud, y una concepción de ésta como la energía esencial de toda la vida política, junto con la necesidad de pensar toda forma de Estado [*imperium*] como determinada por la *potentia multitudinis*, nos permiten comprender los fundamentos teóricos de la crítica spinoziana a la creciente oligarquización del gobierno de los Regenten, que redundó en su incapacidad para integrar de manera más efectiva a grandes porciones de la población de los Países Bajos en el ejercicio del poder político. Esta dimensión, que podríamos llamar radicalmente democrática de la concepción política spinoziana, y de la que hemos pretendido señalar tanto sus trazas teóricas como sus implicaciones “históricas”, nos parece indicar un punto de diferenciación clave entre la concepción spinoziana de la libertad y aquella republicana.

Y es en este punto donde nos gustaría hacer intervenir a Maquiavelo. Nuestra hipótesis es que la comprensión spinoziana de la virtud y sobre todo, de sus implicaciones políticas (centralmente su concepción de la libertad) resulta “mas fiel” al modo en que Maquiavelo concibe al relación entre libertad y virtud que al modo en que los republicanos contemporáneos interpretan esta cuestión.

En este sentido, quisieramos hacer un recorrido muy breve y preciso por un aspecto fundamental para la comprensión de este problema que, considero, nos permite encontrar en

cual un cuerpo sin cabeza, y su mismo Estado ni tenía nombre. Nada extraño, pues, que la mayor parte de los súbditos no supieran en qué manos se hallaba la potestad suprema del Estado. Y, aunque así no fuera, lo cierto es que quienes detentaban realmente el poder estatal eran muchos menos de los necesarios para gobernar a la multitud y dominar a poderosos adversarios. [...] La caída súbita de su república no se produjo, pues, porque se hubiera gastado inútilmente el tiempo en deliberaciones sino por la deforme constitución de dicho Estado y por el escaso número de sus gobernantes” (TP, IX, § 14). Este diagnóstico de la caída de la república recuerda a la crítica al tiranicidio, que a pesar de la eliminación del tirano, resulta incapaz de alterar la estructura causal que produce la tiranía. Cfr. TP, VIII, § 9. Spinoza, B. *Tratado político*. Madrid: Alianza, 2004.

el modo en que unos y otros leen a Maquiavelo, el origen de la disidencia a la que hemos hecho alusión.

Aquello que está en juego, entonces, en la discordancia entre lo que podríamos llamar “el republicanismo (si bien algo excéntrico) de Spinoza” y la reconstrucción del republicanismo de las últimas décadas, es el modo en que uno y otros toman a su cargo la herencia maquiaveliana. Si bien no parece haber dudas respecto del lugar de Maquiavelo como “fundador” del republicanismo moderno, este aparente consenso superficial encubre, nos parece, una diversidad de interpretaciones de la obra maquiaveliana que impactan, necesariamente, sobre la interpretación del republicanismo.

La cuestión de la virtud y su relación con la legitimidad de la obligación es un tema tan central como irresuelto en la obra maquiaveliana. La interpretación “republicana” describe un Maquiavelo defensor de las virtudes antiguas, “romanas” (o aún “griegas”), o de una recuperación de las virtudes antiguas centradas declinadas en un sentido “patriótico” de amor a lo común (y por lo tanto, sostenido aún una idea del bien). Así, la virtù se comprendería como “realización pragmática” de un ideal de la república clásica sostenida en una idea del bien común “antiguo”. Skinner, por ejemplo, en *Los fundamentos del pensamiento político moderno*, asocia la visión maquiaveliana con aquella del humanismo cívico de su época, poniendo el peso de la ruptura en la visión Agustiniana de la virtud como virtud cristiana³.

En ambos casos, considero, se subestima (pese a las declaraciones explícitas del propio Maquiavelo) el carácter innovador de la comprensión maquiaveliana de la virtud. Sin embargo, otras lecturas han enfatizado en la noción maquiaveliana de virtù (Strauss⁴ o Lefort⁵) la disociación

3 Skinner, Q, op. cit.

4 Strauss, L. *Thoughts on Machiavelli*. Chicago: University of Chicago Press, 1978.

5 Lefort, C. *Le travail de l'œuvre Machiavel*. Paris: Gallimard, 1972.

radical de ésta respecto de la idea del bien, y han puesto el centro de la ruptura maquiaveliana no tanto en una definición de virtud orientada a una “nueva forma de bien” (mundano, y centrado en la gloria, antes que extramundano y centrado en la humildad) sino a una idea de virtud que sólo se hace inteligible a condición de admitir el imposible establecimiento de las nociones del bien y del mal como categorías “trascendentes” capaces de brindar orden y seguridad respecto de las acciones del mundo.

Si para la tradición (tanto de la filosofía clásica como religiosa) virtud presupone la subordinación a un orden natural o a una jerarquía divina de fines que prescriben cuáles son los deberes fundamentales y los modos de su realización, la lectura republicana resulta radicalmente incompatible, en este aspecto fundamental con la versión maquiaveliana. Esta cuestión resulta políticamente relevante en la medida en que lo que se discute es precisamente la cuestión de la prescripción de deberes de los hombres y la legitimidad de sus pretensiones (y, con ellos, de “los límites de la libertad”). En la medida en que la virtud en su versión maquiaveliana pone en el centro los “poderes creativos del hombre” y a su capacidad de “dar forma a la materia” antes que la disponibilidad a actuar obedeciendo a un orden jerarquizado de los fines informado por una idea del bien, consideramos, la ruptura maquiaveliana afecta *tanto* las versiones cristianas de la virtud como aquellas inspiradas en la filosofía clásica o en la recuperación de los valores “neorromanos”.

La comprensión maquiaveliana de la virtud, nos parece, no tendría por centro una *nueva* comprensión del bien que orientaría a la vida política o informaría acerca de la jerarquía de los fines, sino una búsqueda del fundamento de lo político que se revela en *el imposible establecimiento de una verdad capaz de brindar garantías respecto de*

lo que está bien y lo que está mal.

Si en el primer caso, entonces, podemos hablar de fortuna (como opuesta a *virtù*) en el sentido de la imprevisibilidad de las cosas del mundo, en el segundo, el alcance de esta dimensión de contingencia se vuelve mucho más radical, en la medida en que afecta al fundamento mismo de la legitimidad de cualquier orden, y la capacidad del conocimiento humano para brindar un fundamento cierto de acuerdo con el cual dar orientación a la acción política. En este sentido, la virtud no es ya una orientación a un bien mundano en vez de un bien extramundano (podríamos decir, la gloria en el lugar de la humildad), sino más bien la capacidad de dirigir la acción y el deseo en el mundo en ausencia de un conocimiento cierto del bien. Tarea llevada adelante mediante una lenta y sistemática erosión de todo el catálogo de las virtudes a lo largo de su obra.

Esta lectura, que enfatiza la imposibilidad de dar por cierto un ideal del bien y de la legitimidad, nos parece, resulta por un lado más adecuada a la letra de la obra maquiaveliana, y en segundo lugar, nos parece, resalta una afinidad mayor entre Maquiavelo y Spinoza, tanto “por dentro” del paradigma republicano, como “por fuera” de él.

En este sentido, el pensamiento de Spinoza resulta mucho más cercano a “este” Maquiavelo crítico radical de la autoridad política y del saber que le sirve de fundamento, que al Maquiavelo-fundador-del-republicanismo, como nos es presentado en las elaboraciones de la Escuela de Cambridge⁶.

Quisiera entonces detenerme en un punto que considero fundamental: la relación entre la virtud y libertad. Si la libertad resulta un principio fundamental sobre el cual cimentar la tradición republicana, la relación entre libertad y virtud resultará crucial para determinar el sentido de teórico y política de esta libertad. La sugerencia que me gustaría exponer es

6 Cfr., por ejemplo, Bock, G.; Skinner, Q.; Viroli, M. (eds.). *Machiavelli and republicanism*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

que una comprensión moderna y democrática de la república requiere una ruptura radical con cualquier noción de virtud entendida como instancia capaz de “tutelar” las acciones tanto de los gobernantes como de los gobernados⁷. En suma, si la virtud desempeña una función moral en la determinación de las acciones de los hombres (sean éstos gobernantes o gobernados), y si el pensamiento republicano se propone la “recuperación de las antiguas virtudes clásicas” en un contexto moderno, es imposible dar al republicanismo las connotaciones democráticas que, considero, se encuentran en el fundamento de las comprensiones tanto de Maquiavelo como de Spinoza.

Por lo tanto, la continuidad (o no) de la obra maquiaveliana con la tradición clásica acerca de la cuestión de la virtud implicará, en cierto modo, la radicalidad de la ruptura con la tradición premoderna. Ello a su vez impactará sobre la comprensión de la democracia: en la medida en que no hay tutela de la virtud, la libertad asume una dimensión de indeterminación mucho más radical: no hay legitimidad posible del gobierno que pueda asentarse en idea alguna del “bien” en sentido objetivo, sea ésta de orden religioso, filosófico, político o moral. En ausencia de idea alguna del bien en virtud de cuya certeza regir los destinos de una comunidad política, la democracia emerge ya no como un *opción*, sino como la *naturaleza* de la forma política misma. Esta dimensión radical de la libertad, emancipada aún de la tutela de la virtud, es la que hace de la democracia el origen y el fundamento de la comunidad política; y a su vez, sanciona de manera definitiva la ruptura del pensamiento y la política modernas respecto de los clásicos. Esta es la ruptura que Maquiavelo realiza que *no puede ser ligada a su contexto*,

7 En este sentido, si *el príncipe* se inscribe en la tradición de los “espejos para príncipes” que discuten acerca de las virtudes que deben poseer los gobernantes (tradición iniciada con la *Ciropedia* de Jenofonte, no casualmente el único texto de la filosofía clásica griega citado explícitamente en *El Príncipe*), esta inscripción no puede sino ser irónica.

ni a las concepciones de sus contemporáneos, ni a la continuidad de un ideal clásico.

En ese sentido, esta comprensión de una virtud que se abre como capacidad humana frente a un orden de la acción y el pensamiento signados por una incertidumbre radical, resulta mucho más afín a la comprensión spinoziana de la virtud, que a aquellas presentadas por los autores del republicanismo. En este sentido, Spinoza mantiene una afinidad con la comprensión maquiaveliana de la política que, a nuestro juicio, escapa al modo en que los republicanos contemporáneos entienden esta cuestión.

La asociación de la virtud con la propia utilidad (la *interiorización de la virtud*, podríamos decir), y la ruptura con una concepción que establece un principio objetivo exterior al individuo y que le dicta los límites a su praxis, consideramos, da cuenta de una cercanía de Spinoza con Maquiavelo respecto de esta cuestión fundamental.

Unas pocas citas de la ética nos pueden dar la medida de esta radical ruptura: la virtud se encuentra ligada no ya a la obediencia a un principio exterior al individuo, sino a su potencia, a su “esfuerzo por entender”, a su propia utilidad, y finalmente, a la felicidad:

“Cuanto más se esfuerza cada cual en buscar su utilidad, esto es, en conservar su ser, y cuanto más lo consigue, tanto más dotado de virtud está” (E, IV, XX); y, luego, “Actuar absolutamente según la virtud no es otra cosa (por la Definición 8 de esta Parte) que actuar según las leyes de la naturaleza *propia*”⁸ (E, IV, XXIV).

En estricta afinidad con esta comprensión spinoziana, en la visión maquiaveliana no se formula la crítica de tal o

8 Spinoza, B. *Ética demostrada según el orden geométrico*. Madrid: Trotta, 2000.

cual virtud (por ejemplo, la humildad) para contrastar con la celebración de alguna otra (por ejemplo, la gloria mundana), sino que se formula una crítica radical a la estructura misma por la cual la noción de virtud adquiere un estatuto normativo. Ciertamente encontramos en Maquiavelo una valoración positiva de la gloria mundana, pero no ya en los términos de la realización de “un bien”, sino en los de una capacidad de poner en juego la acción y el deseo en ausencia de una medida cierta del bien y el mal.

Y esta cuestión nos parece fundamental, porque, como ya dijimos, de esta ruptura del lazo entre virtud clásica y libertad, reemplazado por una comprensión de la virtud centrada ya en las capacidades activas del individuo, y no ya en la obediencia y pasividad frente a un orden externo que se le impone como “justo”, surge, en primer lugar el horizonte de una libertad desconocida para los clásicos, y por ello, una ruptura mucho más radical con ellos de lo que parecería según la presentación de los republicanos. Como hemos dicho, de esta destitución del lugar de la virtud surge la *destrucción no ya de tal o cual autoridad, sino de la autoridad como tal*. No hay autoridad capaz de regir a los hombres por fuera de sus propias capacidades y deseos: esta es la consecuencia radical del razonamiento acerca de a virtud que, es nuestra sugerencia, Spinoza toma a su cargo y que resulta ignorado por los republicanos tanto en su lectura de Maquiavelo como en su no lectura de Spinoza.

Por último, me interesará mostrar una consecuencia decisiva de esta cuestión, que es el modo en que afecta la comprensión del pueblo como actor y protagonista de la libertad política. Tanto para Spinoza como para Maquiavelo la naturaleza de la vida social es heterogénea: en un caso división entre pueblo y grandes, en el otro, multitud entendida (para tomar la apropiación que hace Del Luchesse de Nancy) como “ser

múltiple singular”. Esta heterogeneidad no era desconocida a los predecesores de Maquiavelo o Spinoza: no es la “división en sí” lo que les otorga el carácter de autores “de ruptura”, sino la asunción para el pensamiento de la imposibilidad de referir esa heterogeneidad a un orden trascendente de orden, es decir, de formular la cuestión de la “mejor forma de gobierno” en los términos de la tradición (ciertamente la cuestión está presente tanto en Maquiavelo como en Spinoza, lo que queremos decir es que se presenta en términos novedosos).

Nuevamente, la heterogeneidad del cuerpo social no era desconocida a los antecesores de Maquiavelo y Spinoza: aquello que se transforma es el orden conceptual en el cual esta heterogeneidad debe ser pensada: no ya como desviación de un orden armónico a ser establecido como “modelo” y aspiración, como “ciudad perfecta” en sus acepciones mundana o divina, sino como *lo que es* de lo social. La heterogeneidad de lo social pierde toda referencia a un orden homogéneo que le otorga sentido y le dicta su deber ser; en ausencia de toda posibilidad para el saber de alcanzar esta referencia sobre el buen orden, la dimensión del pueblo emerge como instancia intrascendible de la vida política, y, fundamentalmente, como espacio del surgimiento no solo de la “libertad de acción”, sino también de los criterios de acuerdo con los cuales juzgar acerca de la libertad o servidumbre de un régimen.

Destituida la virtud como principio de autoridad, no hay ya razones para que se gobierne sobre los muchos en su nombre: una virtud incierta y un cuerpo social heterogéneo dan forma a un contexto en el que pensar la cuestión del fundamento del poder de una manera completamente nueva: esta es la raíz del pensamiento democrático, del republicanismo democrático de Maquiavelo y Spinoza, y en este sentido se trata de una ruptura radical con su versión premoderna, antes que una continuidad con aquellos ideales. El carácter radicalmente

democrático de Maquiavelo y Spinoza, considero, no proviene de una recuperación de los “valores antiguos” (sean griegos o “neorromanos”), sino de una radical reconsideración de la relación entre saber y política en el mundo moderno.

Ahora bien, ¿porque la incertidumbre provocaría democracia? Fundamentalmente porque se destituyen todas las instancias de justificación o legitimación de un gobierno que no provengan de algún modo de los mismos gobernados: en este sentido, si no hay principio exterior al cuerpo político en el que pueda sostenerse la dominación, ésta se revela como el resultado de una lucha en la que (liberados ya de las mistificaciones de la religión y la filosofía) *todos toman parte*, y que no conoce criterio de justicia exterior al que produzcan los resultados de esa misma lucha.

En este sentido, Spinoza se revela un heredero mucho mas consecuente de *esta lectura* de Maquiavelo que los propios autores que reconstruyen la tradición republicana, que se revela, creemos, en la reconsideración radical de los fundamentos de lo político, en la comprensión del carácter constitutivo de una dimensión de contingencia que afecta *tanto a la acción política como al saber acerca de la política*, que se declina en un argumento democrático de nuevo tipo. El problema de la incertidumbre radical acerca del saber y la acción política revela, por un lado, una ligazón inherente entre heterogeneidad y libertad (en el sentido de una acción no regida por un saber cierto acerca de lo político) y por otro, como un saber y una acción política que no tiene otro fundamento que su propio “movimiento de existencia”.

Sergio E. Rojas Peralta / Universidad de Costa Rica
Sobre la excentricidad del gobernante:
las condiciones del poder según Spinoza

Entre la servidumbre y la obediencia, Spinoza formula la diferencia entre ser dominado por algo otro y obedecerse a sí mismo, respectivamente. Es la diferencia entre la heteronomía de los mandatos producidos e impuestos por otro y la autonomía de conducirse bajo el dictamen de la razón¹. Cuesta, primero, percibir cómo se pasa de un estadio al otro. Luego, y no sin cautela, cuesta también percibir cómo en ese tránsito se puede confrontar al *tirano* o a la *ley injusta* – si existe la *posibilidad* de hacerlo, además. Y Spinoza insiste en que al soberano (*summa potestas*) hay que obedecerlo siempre. Ahora bien, al ser ésa la tesis general, quiero detenerme en una serie de pasajes donde Spinoza, además de formular un límite del poder, sugiere una explicación del poder, de la *oposición al poder*, basada no en la legitimación de la autoridad, sino referida a sus *actos* en general. Spinoza suele dibujar con cierto volumen el *conatus* expresado en cada ocasión según las circunstancias, y las líneas de fuga que el *conatus* proyecta sobre la escena son la afección, el conocimiento y el discurso. El cómo se expresan estos tres factores ubican de una cierta manera a los individuos en la cartografía de lo social, y en el caso del gobierno, los afectos del gobierno son al final los del gobernante. En un primer momento, trataré la cuestión de los factores en la relación *intersubjetiva* y en particular la del *soberano* y el *súbdito*. Trato las condiciones del ejercicio del poder, y luego los límites que se introducen en la manera de apreciar los actos

1 Ver: Spinoza. *Tractatus theologico-politicus* 5/9. In: Gebhardt; Winters, C. (ed.). *Opera*. Heidelberg, 1925, vol. 3. Todas las obras de Spinoza se citan por dicha edición siguiendo las abreviaturas usuales.

y palabras del gobernante.

I

En pasajes dispersos, Spinoza formula una serie de condiciones del poder entendido como poder establecido (*imperium*). Según esto, la conservación del Estado se expresa como sucesión y prolongación de dichas condiciones. Éstas se dicen referidas a los ciudadanos, como en el pasaje siguiente:

Que la conservación del Estado depende principalmente de la fe de sus súbditos, de su virtud y de la constancia de ánimo en la ejecución de los mandamientos, que la razón y la experiencia enseñan clarísimamente.²

Los ciudadanos son depositarios de tres factores: [1] fe, que expresa efectivamente una relación de buena fe y confianza ante quien lo representa en el gobierno, estableciendo así una relación de transparencia hacia la autoridad. Ciertamente, hay buena fe, pero no se reduce a los negocios, pues bajo el dictamen de la razón o no, en la administración pública importa la buena administración al margen de las intenciones, pero ello significa que dicha administración no debe despertar suspicacias en los gobernados, al tenor de lo dicho en *TP* 1/6. [2] Virtud, que tanto hace referencia a las utilidades del individuo como a su potencia, lo cual significa que el ciudadano contribuye con su comportamiento al aprovechamiento del Estado y del Gobierno (sobra decir, que el derecho natural del Estado se alimenta del derecho del ciudadano o, al decir de Blom, “piensa Spinoza en el Estado bien ordenado la potencia del gobernante es la misma potencia de la multitud”³). El

2 Spinoza, TTP 17/4, G203.

3 Blom, Hans. Los afectos del gobierno. In: Fernández, Eugenio & De la Cámara, María Luisa (ed.). *El gobierno de los afectos en Baruj Spinoza*. Madrid: Trotta, 2007, 393. Ver: Walther, Manfred. Souveraineté du peuple et état d'exception.

individuo debe reconocer en el otro un par por el hecho de que “el bien que apetece para sí todo aquel que persigue la virtud, también para los demás hombres lo deseará y tanto más cuanto tenga un conocimiento mayor de Dios”⁴. En esa semejanza de propósitos se encuentra la reciprocidad o la idea de que “nada es más útil para el hombre que el hombre”⁵. La fe y la virtud se pueden leer como una forma de *honestidad* o *apetencia por lo honesto*, que significa el carácter unitario: los individuos se conducen como una sola mente, bajo el aspecto de lo honesto y en ausencia de un “afecto malo”⁶. Y finalmente, [3] la constancia de ánimo que tanto dice una *obediencia* a la autoridad como la tranquilidad del individuo en relación con las decisiones del soberano. Se trata de otro registro de la utilidad, pues Spinoza demuestra *aliter* la proposición *E* 4P37, de suerte que “El bien que un hombre apetece para sí y ama, lo amará más constantemente si ve que los otros aman lo mismo”⁷. En últimas, se trata tanto un hacer positivo en relación con las leyes, como un abstenerse no sólo de desautorizar al gobierno sino también de sublevarse o de perturbar el régimen.

Los tres factores comprenden la idea de una potencia cuya utilidad, individual o colectiva, se dice en el intercambio de opiniones atendiendo, además, a la tranquilidad con la cual se realiza. Spinoza forma de esta manera un campo político, donde las fuerzas son relativamente *fáciles* de mostrar. Los deseos, los objetos del deseo, han de aparecer claramente – honestidad –, pero si bien pueden haber diferencias, no deben producir controversias, o bien, la diferencia individual no debe traducirse en disputa que destruya la convivencia.

Spinoza dans la théorie de l'État de la République de Weimar. In: Moreau, P.-F. et al. (dir.). *Lectures contemporaines de Spinoza*. Paris: PUPS, 2012, p. 218.

4 Spinoza, *Ethica* 4P37.

5 Spinoza, *Ethica* 4P18S.

6 Ver Spinoza, TP 8/6, G326.

7 Spinoza, *Ethica* 4P37.

Dicho campo, además, se conforma como una matriz donde la cantidad es significativa porque Spinoza – en cada régimen – exige un mayor número de individuos o de ciudadanos como grupo nuclear (consejos) y a la vez que se comporten de la manera más unitaria, sin romper en diversas direcciones la voluntad de esta multitud de participantes. Y la transparencia *política* parece traducirse entonces en términos de equilibrio, constancia, entre la cantidad de participantes y unidad en la dirección de las pasiones. No habría que olvidar que la paz consiste para Spinoza en la unión de ánimos o concordia⁸.

Ahora bien, estas condiciones referidas al ciudadano también se pueden referir al Estado mismo, y en esa misma medida al gobierno y a los gobernantes. Spinoza indica que el gobierno debe ejercerse en la ausencia de tres elementos: [1] el equívoco⁹, [2] la clandestinidad¹⁰ y [3] la violencia¹¹. Es decir, formula la necesidad de la claridad y precisión en los actos de gobierno, la publicidad y la tranquilidad en la forma de realizarlos. Concuerdan fe y publicidad, y constancia y tranquilidad: tanto gobernados como gobernantes han de actuar con transparencia y no a escondidas – hay algunas excepciones –, y siempre procurando que la *calma pública* reine entre ambas funciones del poder político. La tranquilidad y la constancia remiten a la *fortitudo animi*. Spinoza nos indica que “la libertad o fortaleza de ánimo es una virtud privada, y la virtud del Estado es la seguridad”¹² o también:

El fin del Estado, repito, no es convertir a los hombres en bestias o autómatas, sino lograr más bien que su mente y su cuerpo desempeñen sus funciones con seguridad, y que ellos

8 Spinoza, *TP* 6/4.

9 Ver Spinoza *TP* 7/2 G308.

10 Ver Spinoza *TP* 3/17, 7/21, 7/27, 7/29, 8/27, 8/28, 8/44 y 9/11.

11 La violencia se aprecia a partir de los casos de Odiseo (Spinoza, *TP* 7/1) y Moisés (Spinoza, *TTP* 18/28-29).

12 Spinoza, *TP* 1/6, G275.

se sirvan de su razón libre y que no se combatan con odios, iras o engaños, ni se ataquen con perversas intenciones. El verdadero fin del Estado es, pues, la libertad.¹³

La violencia merece, al menos, una nota adicional. La ausencia de violencia se expresa como condición negativa de la sucesión, en la temporalidad y en la forma misma del ejercicio del gobierno. Como si Spinoza siguiese a Aristóteles¹⁴, la violencia es aquella nota del concepto de lo necesario, según la cual se interrumpe un curso natural de los acontecimientos. Mas, en Spinoza, no sólo se concibe como interrupción, dando lugar al fin, en este caso, de un gobierno (interrupción externa), sino que su ausencia legitima tanto la potencia (derecho) como el gobierno mismo (haciendo referencia a una interrupción externa o interna). La interrupción se presenta en Spinoza como *seditio* y una causa de ésta es, por ejemplo, en la producción de una desigualdad entre los ciudadanos que sea susceptible de generar “envidias y críticas” y, por otra parte, quienes disfrutaran de un privilegio frente a los demás pueden conducirse de manera cada vez más “arbitraria”¹⁵. Aquí el secreto en la elección busca garantizar evitar las envidias y, consecuentemente, las habladurías sobre las decisiones del Consejo.

La interrupción en un gobierno no es vista con buenos ojos, aunque se trate de un tirano, si no se acompaña de una transformación de la forma del Estado y de la destrucción de las causas de la tiranía, lo cual parece sugerir las razones de legitimación del cambio.

Es significativo que los factores en que debe expresarse aquello que substituya o funja como racionalidad en el orden estatal, sean además de ciertas condiciones de ejercicio del

13 Spinoza, *TTP* 20/7, G241.

14 Aristóteles. *Metafísica*. Madrid: Gredos, 1998, vol. 5, 1015a26-33.

15 Spinoza, *TP* 7/13.

poder, condiciones epistemológicas o *narrativas*¹⁶, y lo digo en cuanto en efecto las condiciones estipuladas han de ser ciertas y útiles a contra luz de lo dicho en *TP* 7/2 y en cuanto son condiciones que se ubican en un cierto *origen* del lenguaje donde las ideas pueden ser tenidas como “narraciones o historias mentales de la naturaleza”¹⁷. El campo político ha de estar constituido en toda claridad de lo que *significan las cosas*.

Tanto los factores que dependen del súbdito como los de los gobernantes muestran un vínculo establecido sobre la potencia de cada uno, sobre la imagen de la potencia de cada uno (afectos de estimación), sobre la transparencia de sus actos (donde podríamos ubicar acciones, palabras, motivaciones). De hecho, señala explícitamente este vínculo de correspondencia:

de la misma manera que los vicios, la excesiva licencia y la contumacia de los ciudadanos han de ser imputados a la sociedad, así al revés, la virtud y la constante observancia de las leyes han de ser atribuidas principalmente a la virtud y al derecho absoluto de la sociedad, como es evidente por el párrafo 15 del capítulo 2¹⁸.

Si hubiese sedición, se debe, sobre todo y en ausencia de *malitia* civil¹⁹, a la mala constitución del Estado. Como deber de los ciudadanos aparece la necesidad de reducir las pasiones o de conducir las de suerte que no sea un factor de controversias, y como deber de los gobernantes el de no alimentar o engendrar esas pasiones y controversias.

El interés conflictivo detrás del vínculo político puede aparecer explícitamente. No podría ser que hubiese lucha

16 Véase, *v.gr.*, Moreau, P.-F. Spinoza narrateur. In: Moreau, P.-F. et al., op. cit.

17 Spinoza, *CM* I, 6, G246.

18 Spinoza, *TP* 5/3.

19 Ver Spinoza, *TP* 5/2 y 1/1.

por el reconocimiento sin que la lucha misma no signifique de entrada algo más que el *simple* ejercicio de poder de uno sobre otro. El campo se construye a partir de las opiniones, de la posibilidad misma de las opiniones, su confrontación y su eventual diálogo. Mas las opiniones no pueden ser de tal índole que produzcan envidia o divisiones.

Ahora bien, la cuestión de la transparencia de ambos *actantes*, súbdito y soberano, está conformada por la visibilidad de sus actuaciones, la demostración de sus intenciones y la claridad y precisión de sus palabras. La política se juega aquí sobre el plano de claridad y la distinción, contra la ambigüedad y la vaguedad. El conflicto no puede no visibilizarse, si en efecto ambos actantes no especifican en sus prácticas sus situaciones. En ese sentido, los actantes no son aún agentes y, por supuesto, no son sujetos (en el sentido de ser *compos*), tal vez sí en cuanto sujetos pasivos (*obnoxius*). La figura del *actante*, procedente de otra tradición, significa la representación o la imaginación que cada individuo despliega en relación con otra en cada oportunidad, y su conducta (activa o pasiva) comporta un grado de pertinencia (según conciba la conducta como necesaria y bajo la razón o como contingente e imaginaria). Además, el actante se dice bajo oportunidad y pertinencia porque ingresa casi como en el relato de las relaciones de fuerza en el campo político, sea haciendo, sea padeciendo, sea absteniéndose de hacer, etc. Es en la respuesta a otro, que se configura su género de conocimiento en ese momento en particular, se construye un lugar narrativo que puede ser simplemente un tiempo abierto, una peripecia, un reconocimiento o un efecto de violencia (traducción de *pathos* por R. Dupont-Roc y Lallot). En fin, es un actante, porque se opera una producción de sentido dentro del campo, sea como consolidación de un poder, de potencia o como su destrucción.

Esto puede leerse de otra manera, dado que el individuo tiene que ver con una composición de cuerpos, consecuentemente con una unidad de aglomeración según una proporción de movimiento y de reposo. El cuerpo político, entendido como esa multitud, si se expresa a una sola voz, atrae sobre sus instituciones políticas más cuerpos *simples*, ciudadanos, y cuando la voz se corta, cuando la voz no es unívoca y la voz se vuelve ruido, parten aquéllos en fuga. Tanto participan gobernados como gobernantes en la comprensión de sus propias potencias, como las del poder establecido.

II

La lectura de las condiciones están acompañadas por la interpretación —el conocimiento parcial, por el cual las cosas aparecen como contingentes etc. — de lo que las conductas de los demás son, ya sean *actos*, ya sean *palabras*, y muestran una condición por la cual se puede apreciar la configuración del cuerpo social. La *malitia* reaparece en relación con aquellas cosas que consideramos “ridículo, absurdo o malo”²⁰. Conocemos sólo parcialmente la naturaleza.

Si bien lo absurdo es comúnmente la expresión de una contradicción o de una imposibilidad, aquí se trata de la percepción de algo como absurdo y, a la vez y en esa misma medida, como inverosímil e inaceptable²¹. No se trata simplemente de la enunciación de un juicio de conocimiento sobre algo, sino de la evaluación de una conducta (acto o palabra) de otro, y además, conducta a la cual se la concibe como ejemplar o como autoridad. Lo absurdo no es ya considerado en el sentido de quien entiende inadecuadamente algo, sino de quien considera simplemente su punto de vista

20 V. gr. Spinoza, *TTP* 2/13.

21 Ver Matheron, A. *Études sur Spinoza et les philosophies de l'âge classique*. Paris: ENS, 2011, p. 222.

como referente de los demás. Es una imaginación sobre lo que es verosímil, verdadero o aceptable.

Spinoza acentúa esta idea en el *TTP* 16/9, donde la referencia a las experiencias históricas se condensan en las palabras de Séneca (*Troades* vv. 258-259): “Nadie ha conservado poderes violentos durante largo tiempo; los poderes moderados perduran.” En el contexto, Spinoza reenvía a la pérdida del mando por parte del soberano y al hecho habitual de no dictar órdenes muy absurdas para conservar su interés y la soberanía, vigilar el bien común y dirigir todos los asuntos bajo el dictamen de la razón. La moderación significa la sucesión regular y tranquila del poder, y busca reducir drásticamente la violencia, la cual aparece aquí bajo la idea de lo inaceptable. Marcan lo absurdo y la violencia un límite que el mismo soberano parece reconocer como forma del fin de su *régimen*.

Sin violencia y sin absurdo en los actos o en las palabras del gobernante, los gobernados no tienen razón que oponer para no cumplir los decretos. Y el poder, que tiene una forma concéntrica y centrípeta de funcionar, funciona como atractor de actantes que consolidan el ejercicio del soberano o del poderoso, aglutina a su alrededor a más individuos. Incluso, esta ausencia de violencia y absurdidad para resolver los conflictos y dictar normas produce un reconocimiento diferente al que existe entre pares porque implica una aceptación de su modo de proceder. Se puede percibir como una forma de *prestigio*. No es de extrañar que se establezca una relación de legitimación entre poder y el saber del gobernante²², porque parece que opera, al menos, con el mismo conocimiento parcial que los gobernados, o con un mayor conocimiento que ellos. Una diferencia significativa en el conocimiento con el que operan gobernantes y gobernados, aunque sea siempre un

22 Ver Blanco E.J. La política como gobierno de las pasiones. En Fernández & de la Cámara, op. cit., p. 365.

conocimiento parcial, una diferencia a favor del gobernado significa la pérdida de legitimación del gobernante –siempre en la percepción, en la imaginación de los gobernados –, *a fortiori* si sus actuaciones, siempre actos o palabras, resultan *absurdísimos*. Significa también la pérdida del prestigio. El tiempo en caer parece proporcional a la fuerza bruta que tiene para sostener la obediencia de los círculos más internos del poder. El poder crea alrededor de sí ondas que se extienden hasta dejar de influir en otros, lejos del centro de producción de las ondas. Pero la cartografía del poder no consiste en un único centro, sino más bien en un concurso de potencias, de grados diferentes que son cada uno en su grado un lugar desde donde se producen ondas aquí y allá, se entrecruzan y se perturban entre sí. El *poder formal (imperium)* no es más que uno de esos focos, en la medida que efectivamente ejerce una potencia. Y los torbellinos, como los individuos, giran a veces entorno a torbellinos más grandes. La obediencia se representa como esas ondas más cercanas, más intensas, y que producen mayores efectos que las ondas en la lejanía, mientras en la periferia del poder se escapa más fácilmente a éste. O dicho de otra manera, si en el moderado ejercicio del poder se configura como si fuera un *centro*, y en cuanto se lo percibe como *absurdo*, se vuelve excéntrico, que no es otra cosa que invertir la forma centrípeta en una forma centrífuga en el campo de fuerzas.

El absurdo en la opinión de los demás son un límite dentro de las condiciones del ejercicio del poder, y quedan asociados a la violencia y crueldad del gobernante o al deseo de sedición por parte de los gobernados. Esto significa que parte de la política debe estar dedicada a suprimir o reducir estos excesos, y regresar a las condiciones de moderación mencionadas, de suerte que la potencia de cada uno trabaje en una forma centrípeta y no produciendo excentricidades aquí y allá a lo

largo del campo de fuerzas.

Sin violencia y sin absurdo en los actos o en las palabras del gobernante, los gobernados no tienen razón que oponer para no cumplir los mandatos o las leyes decretadas. El argumento conduce a formular efectivamente, primero, una oposición entre “absurdo-violencia” y “sin absurdo-sin violencia”, y luego, implícitamente, la radicalización de esos dos polos, porque “sin absurdo y sin violencia” viene a transfigurarse en “verdad” o una “fuerte verosimilitud” y tranquilidad. Esta radicalización aclara dos cosas: primera, que está en juego el conocimiento, el afecto y el juicio del gobernado, expresados aquí visiblemente bajo el término de *admisibilidad*. Segunda, que la admisibilidad conduce a producir acuerdo del subordinado con el gobernante, a mayor grado a apoyarlo en sus palabras y acciones –no sólo a ratificarlas, sino incluso a reproducirlas –, al punto que pueda alcanzar entre ambos la unidad en el sentido propio de *una veluti mente*.

En ese mismo sentido, se puede anotar la forma de la soberbia con la cual se percibe un exceso en el comportamiento de quien manda y que incrementa la diferencia entre gobernantes y gobernados:

[...] puede tal vez ser recibido con una sonrisa por aquellos que restringen a la sola plebe los vicios que están presentes en todos los mortales; es decir, que el vulgo no tiene ninguna moderación, produce pavor si no temen, y que la plebe o sirve humildemente o domina con soberbia, que ni tiene en ella verdad o juicio, etc.²³

Como en un juego de espejos, se puede percibir al otro como soberbio: que tanto se lo ve, al soberbio, como superior por cómo se esfuerza en posicionarse como si efectivamente

23 Spinoza, *TP* 7/27, G319.

fuera dueño de sus causas y sus efectos, como se lo ve ya no como superior, en la justa medida en que se puede apreciar que no es dueño de sus causas y sus efectos.

La *excentricidad* del poderoso es así una expresión paradójica pero sirve para referir, más allá de las condiciones de prolongación o sucesión del poder, los límites del poder mismo, pero cuya materialidad y especificidad parecen más difíciles de concretar. Y lo absurdo, concebido como un operador de la imaginación, sirve para dibujar la cartografía del campo de fuerzas.

Hernán Rosso / UN Córdoba

El problema de la libertad en Spinoza, según Deleuze y Badiou

Introducción

Diferencias generales entre Badiou y Deleuze

En la primera página del libro que Badiou le dedica a Deleuze, nos advierte que:

Sus referencias canónicas [las de Deleuze] (los estoicos, Hume, Nietzsche, Bergson...) se oponían a las mías (Platón, Hegel, Husserl). Incluso en matemáticas, cuya viva preocupación yo reconocía, su gusto se inclinaba hacia el cálculo diferencial y los espacios de Reimann. [...] Yo prefería el álgebra, los conjuntos. Nos encontrábamos en Spinoza, pero “su” Spinoza era para mí (y aún lo es) una criatura irreconocible¹.

Este alejamiento y acercamiento a Deleuze que el nombre Spinoza le producía al autor de *El ser y el acontecimiento* se evidencia también en cómo concluye el capítulo de su libro *Breve tratado de ontología transitoria* titulado “La ontología vitalista de Deleuze”, el cual puede leerse como un overture del capítulo siguiente (“La ontología cerrada de Spinoza”):

¿Cómo es que un jugador del pensamiento, un lanzador de dados como Deleuze, puede insistir tanto en su deuda con Spinoza, hasta el punto de hacer de él ‘el Cristo de la filosofía’? ¿Dónde hallar pues un lugar, en la necesidad inmanente de la Sustancia, para el azar y el juego? Ocurre sin duda que, como sucede con muchos intérpretes, Deleuze descuida la fundación de las matemáticas en la ontología de

1 Badiou, A. *Deleuze, el clamor del ser*. Buenos Aires: Manantial, 1997, p. 11.

Spinoza. [...] Para Spinoza, sólo la matemática piensa el ser, puesto que sólo ella está íntegramente compuesta por ideas adecuadas. Esto es lo que quisiera dejar sentado, poniendo aquí a Spinoza como contrapunto, uno más, entre Deleuze y yo. ¡Y no porque Spinoza sea para mí el Anticristo de la filosofía! Es más bien su Guardián excesivo.²

En lo que ambos autores coinciden, y por lo que se les hace necesario una lectura atenta de Spinoza, es que lo que le falta a la filosofía contemporánea es una ontología de lo múltiple inmanente. No obstante, qué implican ambos conceptos ya los precipita en oposiciones un poco irreconciliables³. Badiou sigue a Deleuze al afirmar que el pensamiento de lo múltiple opera según dos paradigmas; el vital o animal de las multiplicidades abiertas, y el paradigma matematizado de los conjuntos estelares. Ya en la cita anterior se puede desprender cómo las diferentes lecturas que hacen de Spinoza expresan sus diferencias en el plano filosófico. Así, en el capítulo “La ontología cerrada de Spinoza”, Badiou afirma que “lo que es concebible del ser [para Spinoza] es matemático. Por consiguiente: el *more geometrico* es el propio pensamiento verdadero, en tanto que pensamiento del ser”. A contrario, Deleuze afirma que “las nociones comunes son ideas biológicas, más aún que ideas físicas o matemáticas... Desempeñan realmente el papel de Ideas en una filosofía de la Naturaleza de la que se halla excluida toda finalidad”. Y en virtud de esto denuncia que:

Dos errores de interpretación nos parecen peligrosos en

2 Badiou, A. *Breve tratado de ontología transitoria*. Barcelona: Gedisa, 1998, p. 66.

3 De hecho, el concepto de múltiple es utilizado más bien por Badiou, en tanto que adjetiva todo conjunto, ente o elemento, en oposición a lo uno, que no subsiste sino como efecto de una estructura específica (la cuenta-por-una). Deleuze en cambio utiliza preferentemente el concepto de multiplicidades, sustantivo que designa fuerzas heterogéneas que preceden (como lo virtual a lo actual) a la distinción entre uno y múltiple (siendo estos adjetivos asignables sólo a la entidades molares como los conjuntos o elementos).

la teoría de las nociones comunes; despreciar su sentido biológico en ventaja de su sentido matemático; pero sobre todo despreciar su función práctica en ventaja de su contenido especulativo.⁴

Y es que para Badiou hablar de una verdad o de veracidad es siempre referirse a una forma actual, y si las proposiciones de la Ética, las cuales se deducen de ciertos axiomas, son adecuadas o verdaderas, es por su forma dada de exposición deductiva (que es *grosso modo* como entiende las matemáticas Badiou). Desatiende de éste modo un drama vital spinocista que Deleuze no deja de destacar: “las condiciones, según Spinoza, bajo las cuales tenemos ideas parecen condenarnos a no tener sino ideas inadecuadas; las condiciones bajo las que somos afectadas parecen condenarnos a no experimentar sino afecciones pasivas”. No obstante, una verdad, según la lectura deleuziana, implica siempre afectos alegres, el paso de un menor grado de potencia a uno mayor. Siguiendo esta lectura, formalmente la idea verdadera es una idea en tanto se explica por nuestra potencia de comprender. Y la potencia de comprender es la potencia de actuar del alma; la cual, siguiendo el paralelismo spinocista, tiene su correlato en una potencia de actuar del cuerpo.

De este modo vemos cómo la distancia entre el Spinoza matematizante y el vitalista se prolonga en una filosofía de la estructura frente a una de la potencia. El nietzscheanismo de Deleuze afirma que siempre tenemos las creencias, afecciones o verdades que merecemos en virtud de la cualidad de las fuerzas que nos constituyen. Una persona resentida (atravesada por fuerzas reactivas) no tiene las mismas verdades que una persona alegre (atravesada por fuerzas activas). La solución a todo problema profundo, para Deleuze, pasa por la pregunta

⁴ Deleuze, G. *Spinoza y el problema de la expresión*. Barcelona: Atajos, 1968, p. 274.

¿qué tipo de potencia lo constituye? Badiou, en cambio, siempre define tal o cual entidad por su estructura. Dios no es la producción de todas las cosas, sino la meta-estructura inmanente al mundo, es decir, la matemática en que está escrito el universo. “[Spinoza] veía la libertad en la pura elevación matemática” [Breve tratado; 82-83]. Para eso, “Naturaleza”, en la expresión *Deus sive Natura*, no querrá decir *physis*, no será entendida como impulso vital que mueve al mundo, sino como los múltiples estables, consistentes, capaces de ser reductible a una ley general, es decir, como *eidós*.

Por otro lado, en una conferencia dada en el año 2000, Badiou afirmaba que:

Un acto político [...] es un acto que tiene que ser libre en su forma y en su contenido. [...] El problema es saber si actualmente nosotros queremos y si sabemos crear tiempo y espacios políticos. ¿Es posible no seguir siendo esclavos del capital y del mercado? Esta es una definición posible de la política. Es decir, la posibilidad de no ser esclavos.⁵

Mientras que en el Anti-Edipo, Deleuze nos dice que el problema de la política lo planteó Spinoza: ¿por qué combaten los seres humanos por mantenerse en la servidumbre como si fuera su salvación? Lo que sorprende es que los explotados no se rebelen o que los hambrientos no roben.

Es decir, para ambos filósofos, “libertad” y “política” son términos que se co-pertenece; y a lo que me abocaré entonces es a estudiar cómo define cada autor el concepto de “libertad” a partir de sus respectivas lecturas de Spinoza. Específicamente, porque Badiou afirma que la ontología spinocista hace imposible la libertad, y con ello la política; y cómo es que Deleuze, por el contrario, puede afirmar que

5 Badiou, A. Conferencia del día 24 de Abril de 2000: <www.grupocontecimiento.com.ar/documentos/documentos.htm>.

autómata espiritual es lo único que puede ser libre.

Introducción a la filosofía de Badiou

Badiou parte de que somos esclavos del poder del mercado. Esto se aplica incluso a los gobiernos. De este modo, todo acto estatal no es más que una sumisión a este poder, de lo que se sigue que todo acto político se hace siempre a distancia del Estado.

Un acto estatal no es un verdadero momento de libertad. Es una especie de comprobación. En las elecciones lo que se hace es comprobar que las cosas siguen su curso. Y nosotros participamos en esta comprobación.⁶

La posibilidad de la libertad debe darse siempre en el contexto de una situación de la que somos esclavos. Ahora bien, como sabemos, lo que Badiou parece concordar con su Spinoza es que la ontología se escribe en un discurso matemático, y siendo la teoría de conjuntos, para el filósofo francés, las matemáticas de la actualidad, hacer ontología es interpretar esta teoría. El filósofo marroquí elogia a Spinoza por haber descubierto que toda cosa singular es una pluralidad de individuos. Lo que hay siempre son múltiples de múltiples. A partir de esto, y siguiendo a la teoría de conjuntos, Badiou afirmará que la relación originaria entre múltiples es la de pertenencia, donde un múltiple es contado como elemento en la presentación de otro múltiple. Por otro lado tenemos también la relación de inclusión, que es derivada pero irreductible a la pertenencia. Un múltiple está incluido en otro si todos los múltiples que pertenecen al primero pertenecen también al segundo. A partir de esta relación, uno, dado un múltiple α , puede construir otro múltiple distinto, llamado “potencia de α ” o “ $p[\alpha]$ ”, y que se define como el conjunto de todos los

6 Ibid.

subconjuntos de α . $P[\alpha]$ será la duplicación o meta-estructura de α , y por lo tanto, esencialmente más grande. Esta distancia entre α y $p[\alpha]$ es lo que Badiou llama el *impasse* del ser.

Este desajuste se da por dos entidades: el vacío y el exceso. Siguiendo aún la teoría de conjuntos, la construcción de todo múltiple se da a partir de ciertas operaciones que se realizan con el vacío o \emptyset . Esto se logra gracias a dos propiedades de \emptyset . 1) \emptyset no presenta ningún múltiple (por lo que es el primer múltiple, que debe suponerse como dado). 2) \emptyset , no obstante, posee un subconjunto, el cual es él mismo. Gracias a esto podemos construir un segundo múltiple, que incluye este subconjunto, al cual podemos hacer la misma operación (es decir, construir un múltiple que incluya el subconjunto vacío y el conjunto de los subconjuntos del vacío) y así infinitamente. Por lo tanto, \emptyset es subconjunto de todo conjunto. Por estas características, Badiou dirá que el nombre del vacío, que no tiene elementos para presentar, no obstante presenta al ser en su falta.

Ahora bien, la $p[\alpha]$ debe garantizar la consistencia de α ; y no obstante el vacío en α es el nombre de su inconsistencia, por lo que la $p[\alpha]$ no debe ni presentar ni fijar a \emptyset . Por lo tanto, la consistencia de α (o su estructura), al ser lo que $p[\alpha]$ debe asegurar, está en exceso respecto a α , ya que ésta no la puede presentar. Es este exceso que $p[\alpha]$ incluye, pero que no pertenece a α , lo que permite forcluir el vacío de α . Sin embargo, \emptyset queda forcluido a condición de que se den un tipo particular de múltiples llamados singulares; los cuales pertenecen a α pero no son representados por $p[\alpha]$, ya que mostraría la inconsistencia de α , mientras $p[\alpha]$ debe asegurar su consistencia.

La traducción socio-histórica de todo esto, afirma que α es una situación social cualquiera, y la $p[\alpha]$ es el Estado de esta situación. El Estado no tiene relación con los individuos que pertenecen a la situación, sino que su función es asegurar la consistencia en la des-ligazón interna a la situación que

es la relación entre las clases dominantes y las dominadas. Siguiendo al marxismo, Badiou dirá que el Estado es el Estado de la clase dominante. El exceso está dado por el aparato burocrático y militar que no pertenecen a, pero no obstante asegura la consistencia de, la situación. El Estado es un hecho que se deduce de la axiomática social. Aquí Badiou pretende describir cómo son las cosas, y por lo tanto estamos en un régimen de determinación. El Estado es algo necesario en la ontología social, y por lo tanto, no es político, pues la política se juega en el contexto de lo indecible, *i.e.*, de la libertad de decidir. La política sucede a distancia del Estado en tanto que la idea que defiende la primera es la de la igualdad universal, mientras la naturaleza del Estado sería la de tener por función garantizar la des-ligazón que toda situación histórica presenta entre dominantes y dominados.

Aquí será necesaria una nueva distinción entre naturaleza e historicidad. Los múltiples naturales pertenecen a una situación y son representados por el estado de esa situación. “Todo múltiple natural está conectado con todos los otros por la presentación. La naturaleza no tiene agujeros. [...] La Naturaleza está universalmente *conectada*. Constituye un ensamblaje de múltiples intrincados unos con los otros, sin vacío separador”⁷. De este modo la Naturaleza es la negación de todo vacío y exceso; *i.e.*, el *Deus sive Natura* de Spinoza debe garantizar que entre la *Naturaleza naturada* (que se expresa en cada atributo, siendo el atributo para Badiou las situaciones) y la *Naturaleza naturante* (que es el estado de situación o meta-estructura de la Naturaleza) no haya distancia. En cada situación, lo que pone en relación y define a todos sus elementos es la causalidad transitiva entre todas las cosas. Lo que me define es aquello que efectúo, y estoy constituido por las causas que me efectuaron. El problema de

7 Badiou, A. *El ser y el acontecimiento*. Buenos Aires: Manantial, 1988, p. 158.

esta definición de individuo (que Badiou atribuye a Spinoza) es que si lo que me define son mis efectos, pero lo que define mis efectos son sus propios efectos, tenemos un regreso al infinito que hace a todo indefinible. La consistencia de esta estructura de causalidad transitiva debe ser garantizada entonces por otra estructura, que, para evitar el vacío y el exceso, debe identificarse con la primera estructura. Esta meta-estructura estará definida, ya no por la relación modo-modo, sino por la causalidad inmanente entre los modos y la sustancia. La forclución del vacío se da entonces puesto que no puede pertenecer a un atributo en tanto que debería causar un efecto único que le dé su unidad (lo que no puede hacer el vacío en tanto precisamente es vacío de modos), pero tampoco puede quedar incluido en la sustancia, en tanto que debería determinarse por la producción inmanente de la misma, pero el vacío no puede ser producido, sino tomado como dado. De este esquema se seguiría, entonces, el paralelismo, en tanto que, al identificarse ambas estructuras (sustancia y atributos), por lo tanto, la causalidades en los atributos son estructuralmente idénticos entre sí (el orden del pensamiento es idéntico al orden de las cosas).

Ahora bien, a Badiou lo podemos incluir en la tradición de intérpretes que hacen de Spinoza un idealista, apoyándose sobre todo en que la definición de “atributo” remite al entendimiento, de lo cual nuestro filósofo infiere que el atributo será una función del entendimiento absoluto. De este modo, el pensamiento como atributo es una exposición absoluta del ser (la potencia del entendimiento infinito es el mismo que el de la sustancia), por lo que el entendimiento es el pliegue interior de esa exposición. En consecuencia, el sujeto que (según Badiou) Spinoza quería excluir de su ontología, aparece con el nombre de entendimiento infinito, el cual rompe con el paralelismo, en tanto tiene privilegios

que no tiene los otros atributos (en tanto puede pensarlo a todos, mientras que no hay una relación equivalente de los otros atributos con el pensamiento).

El problema del sujeto

Deleuze rechaza estas conclusiones, pero sus argumentos exceden el desarrollo al tema que quiero tratar⁸. Lo importante es entender porqué para Badiou demostrar que la ontología spinocista exige un sujeto es al mismo tiempo criticarla. Para el filósofo francés es necesario, para que haya filosofía o política, que la ontología (la cual, según Badiou, coinciden con Spinoza en afirmar que es un discurso matemático) en algún punto pierda su carácter de totalidad. Este punto será el *acontecimiento*. Para Badiou, contra el spinocismo, la filosofía se opone a la ontología en tanto que ella es la “teoría general del acontecimiento, es decir, teoría de aquello que se sustrae a la sustracción ontológica, o teoría de lo imposible propio de las matemáticas”⁹. El acontecimiento asegura que no todo es matematizable. Ahora bien, los múltiples son axiomáticamente homogéneos. Un acontecimiento no es nada más que un conjunto, pero su surgimiento sustrae uno de los axiomas de la ontología, el de la fundamentación; un acontecimiento es un múltiple in-fundado, o si se quiere, fundado por \emptyset ¹⁰.

Ahora bien, como se sabe, Deleuze se opuso siempre a la “metafísica” del sujeto; en primer lugar, porque quien parte

8 Para dar un ejemplo, Deleuze demuestra que Badiou confunde dos potencias diferentes de Dios. La sustancia tiene la potencia absoluto de existir, cuya condición es la infinidad de atributos (por lo que ninguna de éstas puede ser reductible a otro, que es lo que afirma el paralelismo), y Dios también tiene la potencia absoluta de pensar, cuya condición es sólo el atributo pensamiento. De este modo, el atributo pensamiento es condición suficiente para que Dios se comprenda a sí mismo, pero no obstante, es condición necesaria pero no suficiente para que Dios exista. De este modo, no a lugar a la afirmación de Badiou según la cual Dios y el entendimiento absoluto son igualmente potentes, por lo que se rompe el idealismo spinocista.

9 Badiou, A. *Breve tratado de ontología transitoria*, p. 52.

10 Cf. id., p. 53.

del *Cogito*, no podrá jamás alcanzar la univocidad del ser¹¹; y en segundo lugar, identificar al ser del pensamiento con un sujeto implicaría dotar a éste de una interioridad constituyente, teniendo por tanto una relación de trascendencia respecto a su “mundo externo”, arruinando así la inmanencia. Como se ve, los problemas que Deleuze tiene con la metafísica del sujeto son calcados a los que tenía Spinoza con la filosofía de Descartes; y es por lo mismo por lo que formó su concepto de autómeta espiritual. El sujeto es autómeta en tanto está determinado por las solas leyes del pensamiento, leyes que *prima facie* le son extrínsecas. En Descartes, el sujeto estaba dado gracias a la auto-intuición originaria del *cógito*; en el spinocismo, por el contrario, se hace menester explicar la génesis del sujeto, el cual se pasa a entender como un resultado de fuerzas que le son exteriores. Y a la base de esa génesis están lo que el filósofo holandés llama afecciones alegres pasivas; que son encuentros fortuitos que tenemos con cuerpos que se componen con el nuestro. La razón se comprenderá entonces como un esfuerzo automático por obtener esos encuentros alegres, hasta que esa alegría sea explicada por la propia potencia del autómeta, y no por el azar de los encuentros, y por tanto formar ideas adecuadas, con un mecanismo igualmente automático pero más autónomo.

Badiou comparte esta lectura de Spinoza, y piensa que en una ontología no puede haber lugar para un sujeto. No obstante, además del Ser (y su discurso) existe además el Acontecimiento¹². Como dijimos, la situación se define como múltiple de múltiple constituida a partir del vacío. Ahora

11 Lo que se corrobora desde Descartes, hasta Sartre para quien el ser se dice distinto para el en-sí o el para-sí, pero que también podríamos hacer extensivo a Badiou y su el Ser y el Acontecimiento.

12 Y es éste concepto el que aleja el sujeto baduista del sartreano. Ambos suponen que para que exista la libertad y, *a fortiori*, un sujeto, debe existir un vacío, una nada que rompa con el pleno del ser. La diferencia está en que para Sartre esa nada es el sujeto mismo, inaugurando así una especie de interioridad, siempre en situación; mientras que el vacío para Badiou es algo exterior al sujeto e inmanente a la situación.

bien, ese vacío en sí mismo no es un múltiple de múltiple, siendo que todo lo que es tiene que serlo, y anda por tanto errático por la situación hasta que finalmente se expresa en un acontecimiento. Es recién ahí donde puede aparecer un sujeto, definido como fidelidad militante a un acontecimiento para hacer de éste una verdad; verdad que en términos políticos se expresa mediante la idea del carácter universal de la igualdad. Y el procedimiento tiene que ver con hacerlo existir, dar a conocer la existencia del acontecimiento en la situación, agregando un nombre irreductible al lenguaje de la situación. El acontecimiento se muestra siempre, respecto al lenguaje de la situación, como indecible, y será por tanto el sujeto quien deba decidir militantemente sobre la verdad del acontecimiento. Y el triunfo del acontecimiento implica siempre una ruptura en el tiempo, el paso a otra situación histórica en discontinuidad con la situación anterior. El paradigma del acontecimiento sería entonces la revolución. La ontología spinocista, con su exclusión de todo sujeto en sentido fuerte, haría imposible el surgimiento de una nueva situación, de una novedad radical, de una revolución.

El autómata espiritual

En su “Índice de los principales conceptos de la ética”, Deleuze nos dice que:

Todo el esfuerzo de la Ética está destinado a romper el vínculo tradicional entre la libertad y la voluntad —ya sea que se conciba la libertad como el poder de una voluntad de elegir o aun de crear (libertad de indiferencia [al que podemos incluir a Badiou]), ya sea como el poder de ajustarse a un modelo [...]. Si se concibe así la libertad de Dios [...] se la vincula o bien a la contingencia física, o bien a la posibilidad lógica: así introducimos la inconstancia en

la potencia de Dios, puesto que habría podido crear otra cosa, o, peor aún, la impotencia, puesto que su potencia se encuentra limitada por modelos de posibilidad.¹³

Badiou en su filosofía de la estructura no puede ver jamás libertad en Spinoza ya que la única estructura que no se deja determinar por las leyes de la naturaleza es la del el vacío, ya que es en la in-diferencia del vacío, en lo indecible del acontecimiento, donde un sujeto puede crear libremente. Libertad y naturaleza, desde una filosofía matematizante, se oponen. Para una filosofía de la potencia, todo eso no funciona. No sólo el vacío sería una nada de potencia (y por lo tanto inexistente) sino que aún debe buscarse cuál es la potencia de un sujeto libre, y hablar de in-diferencia es construir un callejón sin salida para tal búsqueda. Dios no es libre por crear *ex nihilo*, sino por ser la potencia absoluta, y en tanto tal, “existe por la sola necesidad de su naturaleza y por sí sola se determina a obrar”. Necesidad y libertad en la sustancia son sinónimas. Nunca se es libre por propia voluntad, sino por nuestra esencia y de lo que ella se deriva¹⁴.

Lo que deriva de la propia esencia es aquello que se explica por nuestra potencia de comprender (que es la actividad del alma), y por lo tanto, de actuar (que es la actividad del cuerpo). Ser libre no es actuar contra la necesidad, sino ser determinado por las ideas adecuadas; y ser determinado de esa manera es una conquista, no algo que se nos da desde un principio. Badiou, aunque no inaugura una interioridad del sujeto que lo haga esencialmente libre, sí hace de éste algo constitutivamente libre, pues su aparición depende de un acontecimiento cuya existencia es indecible, y la función del sujeto será entonces ser fiel al acontecimiento y afirmar libre y militantemente su existencia y sentido. Para

13 Deleuze, G. *Spinoza: filosofía práctica*. Buenos Aires: Tusquets, 1984, p. 101-2.

14 Cf. id., p. 102.

Spinoza tal idea no puede sino ser inadecuada, en tanto intenta comprender a la elección del sujeto como sin causa¹⁵. Al mismo tiempo, cuando vivimos bajo el régimen de los signos, estamos regidos por esta ilusión fundamental de la consciencia, en tanto imaginamos lo posible y lo contingente (siendo en realidad todo necesario) a la vez que imaginamos que el alma realiza una acción voluntaria –y por lo tanto libre – sobre el cuerpo.

El problema aparece en tanto que partimos con desventaja, vivimos bajo el régimen de los signos. Lo que se opone a la Naturaleza (y lo que realmente nos esclaviza) no es la libertad, sino la superstición. Y si la superstición existe es por todo aquello que necesita de la tristeza para asentar su poder, haciendo que luchemos por nuestra propia esclavitud como si fuese nuestra salvación. ¿Y porqué luchamos por la esclavitud? Es que bajo el régimen del signo no se comprende sino moralmente, *i.e.*, tomando todo signo como mandato o prohibición. No obstante, uno siempre puede pensar que de todas maneras puede hacer lo prohibido, así como no hacer lo mandado. En el caso de la Naturaleza todo esto es absurdo. Las leyes naturales no son mandatos ni prohibiciones, y por lo tanto, no podemos oponernos realmente (sino sólo imaginariamente) a ella. Es recurrente la crítica a las éticas estoicas, según las cuales hay que vivir acorde a la naturaleza, pues no se ve qué felicidad puede haber en conformarse a una norma externa. Sin embargo, esta crítica sólo tiene sentido si oponemos a la naturaleza un sujeto libre, cosa que ni el estoicismo, ni el spinocismo, aceptan. No somos más que la expresión de la naturaleza, ésta no es externa frente a una interioridad que nos sería propia. Es por eso que Deleuze afirma que el sujeto es un pliegue del afuera. El afuera no es ninguna exterioridad, ya que no se opone a un adentro.

15 Siendo que una idea adecuada se define por expresar la causa de aquello de lo que es idea.

Pensemos por ejemplo en la distinción entre la primera y la tercera persona. Para el dualismo, cuando hablo en primera persona es cuando hago actos libres desde una interioridad; mientras que cuando hablo en tercera persona, hablo de un determinismo exterior. Badiou lee a Spinoza como hablando en una tercera persona. Deleuze comparte con Badiou que a la tercera persona le corresponde una primera, un sujeto. Pero no obstante, piensa que Spinoza no habla en ninguna de esas dos personas, sino desde un discurso del afuera, que es quien constituye las otras dos persona, y por lo tanto es impersonal.

En el capítulo XVII (“Las nociones comunes”) Deleuze desarrolla esta explicación del surgimiento del hombre libre; que me dedicaré ahora a resumir. Cuando nos encontramos con un cuerpo que conviene con nuestra naturaleza, experimentamos afecciones dichosas. Somos pasivos ante estas afecciones, en tanto se explican por el azar¹⁶ de los encuentros entre los cuerpos. Ahora bien, estas afecciones dichosas nos inducen a formar nociones comunes, en tanto expresan lo que tenemos en común ambos cuerpos, y por lo que aquél puede convenir a mi naturaleza. Esto se debe a que la afecciones dichosas nos hacen pasar a un mayor grado de potencia, siendo la potencia del alma la de comprender, mientras que las afecciones tristes nos hacen pasar a un menor grado de potencia. Es gracias a ese aumento de potencia por lo que podemos formar ideas adecuadas, en tanto éstas tienen por definición ser formalmente causadas por nuestra potencia de comprender. La relación de ideas adecuadas que tengamos por tanto es proporcional a nuestra potencia de comprender, que crece mediante las afecciones alegres, en virtud de las cuales formamos las nociones comunes. A su vez, de las ideas adecuadas se derivan otras ideas adecuadas que también son explicadas por nuestra potencia de comprender. La razón

16 Obviamente este “azar” no es absoluto, sino relativo a nuestra potencia de comprender.

por tanto debe lograr la proliferación de ideas adecuadas, las cuales produce, ya no por encuentros azarosos, sino por su propia necesidad, pues ha devenido autómatas espiritual, y por lo tanto, activo respecto a las ideas que tiene.

Todo este proceso, empero, puede ser visto recién al final, ya que el orden de formación de nociones comunes en principio se nos escapa. Al principio estamos como separados de nuestra potencia de comprender¹⁷. Es por eso que la mayoría de los hombres no se siente existir sino cuando padece, no soporta la existencia sino como padecimiento. El placer en muchos hombres no es sino el de obedecer a los imperativos de los signos que imagina que es su mundo. Es el desarrollo de la razón la que muestra la inexpresividad, la inadecuación de estos imperativos. Pero la razón no es otro orden que el de la naturaleza, sino que reproduce y expresa el esfuerzo de la naturaleza entera. No obstante existen ciertas circunstancias que son las mejores para que un hombre se haga razonable y para que el hombre razonable pueda vivir; y esa circunstancia es la aparición del Estado. Sin embargo, de aquí no se sigue de ningún modo que el Estado nos haga libres. El Estado es una potencia muy diferente a la de la razón, ya que, entre otras cosas, implica la alienación de sus ciudadanos, en tanto sus móviles son el miedo y la esperanza¹⁸. El Estado sólo distingue lo justo de lo injusto; es la ética, y también la política, la que distingue libertad y esclavitud¹⁹.

A modo de conclusión

Voy a terminar con una idea que puede expresar cuál es la

17 El régimen de los signos es lo que se interpone para que nos dejemos determinar por el afuera, evitando así que devengamos autómatas espirituales.

18 *I.e.*, su especificidad es la producción de afecciones tristes, que nos hacen pasar a un menor grado de potencia.

19 Esto no quiere decir que el Estado se oponga a la razón; en tanto que no puede alienar del todo al derecho natural sin establecer una relación de pura violencia entre él y sus ciudadanos, lo que comprometería su propia potencia, *i.e.*, existencia.

diferencia de principio entre Badiou y Spinoza. El filósofo marroquí distingue los múltiples naturales que identifica con la vida, de los múltiples históricos que identifica con la acción. Los primeros determinan el régimen de esclavitud a los poderes de la situación; mientras los segundos determinan los regímenes de libertad en donde se rompe con los poderes de nuestro tiempo (del tiempo al que pertenecemos), para crear nosotros mismos nuestros tiempos (los tiempos que nos pertenecen). Sin embargo, la libertad no inaugura ninguna interioridad, por lo que no puede autoproducirse. Es condición de la libertad el que en los múltiples naturales (que se caracterizan por su estabilidad y rigidez, por tomarse como leyes eternas) se exprese su inconsciencia, que demuestre la falta de su propio ser, su estar infundado, su ser en último término, un múltiple histórico, atado a los acontecimientos, a las contingencias, a las decisiones fieles y militantes de los sujetos, aunque quiera, y le sea esencial, ocultar su historicidad.

Todo lo contrario ocurre con Spinoza: la acción y la naturaleza no se oponen, sino que son sinónimas. Es lo que se opone a la naturaleza lo que nos hace pasivos, *i.e.*, la superstición, los regímenes de los signos que se expresan mediante imperativos. Lo dado, y de lo que somos esclavos, no es, como en Badiou, lo que se presenta como naturaleza, sino aquello que se nos muestra como moral y humano. Uno puede romper leyes morales, ir en contra de los imperativos que expresan los regímenes del signo, temiendo por tanto que se le aplique o no un castigo. Pero eso no sería ir contra la naturaleza, la cual es inquebrantable; sino contra los poderes cuya potencia depende de la producción de afecciones tristes para mantener a la mayoría bajo los regímenes del signo. Si la libertad en Badiou se da afirmando que todo es histórico, siendo la historicidad aquello que puede hacer estallar, mediante la expresión de lo indecible, las situaciones que afirmamos

normales o naturales; la libertad en Spinoza se da afirmando que todo es natural, siendo la naturaleza de cualquier cosa su potencia de actuar, frente a un estado de cosas regido por imperativos imaginarios que nos mantiene en la pasividad.

Pablo Pires Ferreira / UFRJ

O mito meritocrático: uma desconstrução spinozista

Nossa proposta aqui é realizar uma crítica spinozista ao mecanismo de ordenação social do liberalismo: a meritocracia.

De acordo com o senso comum e de muitos pensadores liberais¹, a meritocracia é o mais neutro, democrático e eficiente instrumento de justiça social existente. Neutro, pois seu critério de seleção deve ser racional, sendo rejeitadas a herança e os contatos pessoais. Democrático, dado que parte de uma suposta igualdade de condições entre os competidores. E eficiente, já que reconhece apenas os mais talentosos e esforçados para as posições sociais. No entanto, como pode algo que estratifica a sociedade entre eleitos e alijados ser considerado justo? Ao dividir a sociedade, não estaria a meritocracia contribuindo para um quadro de deterioração do corpo social? O que determina a neutralidade da razão? Que igualdade de condições é essa? Não teriam os filhos dos ricos melhores condições materiais para se prepararem para os processos seletivos que os pobres? O que define o talento? E esse esforço pessoal não seria uma visão voluntarista vulgar da vida humana?

A filosofia ajuda na obtenção dessas respostas, pois o seu exame vai além dos elementos econômicos, históricos e sociológicos. De fato, ao apresentar dados da crescente desigualdade social causada pelo liberalismo, sobretudo nas décadas recentes, Rosanvallon² se intriga com o senso comum contemporâneo, que, submetido à ideologia liberal, celebra as

1 Por exemplo, é o que parece pensar Rawls, quando afirma que “uma sociedade meritocrática é um perigo para as outras interpretações do princípio de justiça, mas não para a concepção democrática”. A partir daqui, entenda-se que foram livremente traduzidos os trechos das obras cujos originais se encontram em língua estrangeira. Cf. Rawls, John. *A theory of justice*. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, 1999, p. 21.

2 Cf. Rosanvallon, Pierre. *La société des égaux*. Paris: Éditions de Seuil, 2011.

causas das autointituladas sociedades democráticas em que vive, assim como os princípios que as norteiam, mas queixa-se de suas consequências e misérias. Em outras palavras, observa-se “uma rejeição global de uma forma existente de sociedade acompanhada de uma forma de aceitação dos mecanismos que a produzem”³. Eis aqui a contribuição que pode dar Spinoza. Ora, o mesmo que rejeita os efeitos mas louva as causas será aquele que estará pronto para lutar por sua servidão como se de sua liberdade se tratasse. Paradoxo que poderia ser evitado por outra formulação, repetida de maneira axiomática pelo mesmo Spinoza: a de que não se pode compreender o efeito sem antes desvendar suas causas. Passemos, pois, à problematização de um desses mecanismos que produzem os efeitos da sociedade liberal: a meritocracia.

Quais são seus princípios filosóficos? Para começar a responder a essa questão, comecemos por examinar alguns alicerces intelectuais do liberalismo. Mais precisamente, debruçemo-nos sobre a genealogia feita por Hannah Arendt acerca do conceito de autoridade pelo qual o liberalismo se pauta. De acordo com Arendt, desde Platão, parte da filosofia ocidental e da posterior ciência política, por ele influenciadas, tem procurado solucionar os problemas mundanos da política a partir de uma autoproclamada autoridade intelectual⁴. Engenharias de regulação e organização político-sociais são impostas às pessoas em nome da razão, da justiça e do bem universais. Nos dias atuais, princípios como os desenvolvimentos econômico, técnico e científico são dados como fins inquestionáveis para a política, sua aplicabilidade dependendo apenas da disputa entre a demagogia dos estômagos vazios e a racionalidade, por vezes impopular, mas com objetivo, ainda que a longo prazo, inteligente e realista.

Desse modo, assim como as impopulares receitas

3 Ibid., p. 17.

4 Cf. Arendt, Hannah. *Entre o passado e o futuro*. São Paulo: Perspectiva, 1997.

econômicas, a aplicação da meritocracia dependeria apenas de força de vontade política, o senso comum contemporâneo não questionando a suposta justiça em reconhecer, alçar e premiar aqueles que sejam mais talentosos e esforçados. Pouco se questionam as bases ontológicas de onde saíram as origens históricas e filosóficas dos pressupostos meritocráticos, assim como seus efeitos sociológicos. De fato, as sociedades liberais, mormente seus sistemas de ensino, costumam crer, sem questionar, na regra “racional” da competição como base elementar para a construção da eficiência, cujos objetivos seriam o crescimento econômico e o consequente bem-estar geral de todos. Contudo, dados econômicos e estudos sociológicos contrariam ambas as hipóteses: em 200 anos de história recente, não obstante as conquistas tecnológicas e científicas, o liberalismo mais causou concentração de renda e universalização da pobreza que necessário bem-estar e igualdade⁵; mais conflitos (para ficar apenas em um exemplo, o genocídio das duas guerras mundiais atingiu escalas jamais vistas) do que a paz social. Além disso, esse mecanismo de estruturação social liberal (a meritocracia) falhou em promover uma mobilidade e competição justas pelas posições sociais. O poder simbólico acumulado pelas castas superiores mais manteve as condições de reprodução da superestrutura produtiva do que atualizou e renovou sua hierarquia⁶.

Por isso, um questionamento se faz necessário. Não com o objetivo de buscar alternativas ou formas mais eficazes para incrementar a aplicabilidade da meritocracia, mas para problematizar seus princípios mais elementares e buscar contrastá-los com uma filosofia bem distinta daquela parte do Iluminismo que a inspirou. A começar pela autoproclamada

5 Cf. Rosanvallon, Pierre. *La société des égaux*. Paris: Éditions du Seuil, 2011.

6 Cf. Bourdieu, Pierre. *O poder simbólico*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007. Bourdieu, Pierre; Passeron, Jean-Claude. *A reprodução: elementos para uma teoria do sistema de ensino*. Petrópolis: Vozes, 2010.

autoridade racional, cujas origens longínquas estão em um platonismo da dualidade da razão *versus* o sensível, do bem contra o inferno⁷. *Autoridade* que foi absorvida pela *tradição religiosa* da República e Império romanos – ambas posteriormente herdadas pela Igreja, que separou as soberanias do reino dos céus da dos mundanos, submetendo estes àquele⁸. Essa submissão foi repensada pelo mundo burguês, não mais em termos teocêntricos, mas antropocêntricos. Rompeu-se com a superstição das Sagradas Escrituras, mas não com o critério de autoridade. Pensou-se a natureza e o homem em estado natural. Primeiro pela instituição da política a partir de sua unidade mínima: um indivíduo interesseiro e egoísta, mergulhado em paixões. Passou-se à necessidade de regulação pelas leis e pelos três poderes que fiscalizam uns aos outros. A política jurídica, porém, sendo insuficiente para explicar a interação humana, foi submetida à regulação universal das naturais leis da oferta e da procura. Afinal, seriam elas que melhor explicariam a transformação do interesse em simpatia, do egoísmo em interdependência e salvariam o homem do conflito, levando-o à paz⁹. Mais troca, mais interdependência, menos guerra de todos contra todos. A teoria não é unânime, mas a sociedade do mercado triunfa, pois sua unidade elementar, o *homo œconomicus* atomizado e passional, tem fria capacidade de cálculo, o que o induz à cooperação pelas trocas. Se cada um se dedicar ao que sabe fazer por talento inato, se cada um se esforçar para trabalhar e produzir, naturalmente a mão invisível do mercado trará a riqueza e a boa vida para todos. Nesse âmbito, surge a meritocracia como a maneira mais racional de organizar a sociedade. Recusando a riqueza e os contatos pelos únicos critérios

7 Cf. Arendt, Hannah. *Entre o passado e o futuro*. São Paulo: Perspectiva, 1997.

8 Cf. Manent, Pierre. *História intelectual do liberalismo*. Rio de Janeiro: Imago, 1990.

9 Ibid. e cf. Rosanvallon, Pierre. *Le libéralisme économique: histoire de l'idée de marché*. Saint-Amand: Éditions du Seuil, 1989.

do talento e do esforço pessoal, a meritocracia, com justiça, separa o joio do trigo. Premia os vencedores (*winner*s) com a recompensa de uma posição vantajosa de honra, renda e poder; estimula os perdedores (*looser*s) a superar a acomodação, sob ameaça do castigo da infâmia, pobreza e exclusão.

Todavia, que racionalidade é essa que ou antagoniza os afetos humanos a uma força transcendental neutra ou crê num cálculo frio como essência do homem? E que *homo œconomicus* é esse senão um personagem solitário e egoísta que não aparenta corresponder à realidade dos povos? Certo, não há dúvida, o conflito, a competição, a inimizade e até o assassinio existem; mas a natural concórdia, a cooperação, a amizade e a fraternidade não podem ser compreendidas apenas como mero resultado de um suposto cômputo de planejamento insensível. Se há relações interesseiras e de dominação, de par a par há também as de amizade e ajuda mútua. Por mais que se imagine pouco importar ao mestre a compleição afetiva de seu laçao, a menos que ela interfira nas vantagens que se possam retirar de seu trabalho, é difícil presumir também um amigo ou um pai não pretender a felicidade, a alegria e o bem-estar de seu semelhante ou filho, ainda que no fundo esse pretensão altruísmo se deva, ao mesmo tempo, a um interesse psicanaliticamente egocêntrico.

Por tudo isso, as teses desenvolvidas por Spinoza ou por comentadores de suas obras, tais como a de *razão desejante*, de *imitação afetiva* e de *transindividualidade* parecem responder mais eficazmente sobre o liame social do que o interesse individual calculista e egoísta do mercado. Sim, pois sua origem não está numa ontologia da divisão, que opõe a razão ao sensível, que busca compreender a parte (o indivíduo) para então definir o todo (a sociedade). Bem ao contrário, *razão*, *imitação* e *transindividualidade* só são plausíveis por serem consequências de uma filosofia cujo princípio está

em entender primeiro não o *antropos*, mas a natureza inteira para daí deduzir seus efeitos, *homem* inclusive. Assim, da ontologia do infinito passa-se às da práxis e da relação. Infinito não se divide: não há razão transcendental ou neutra, pois não há duas substâncias separadas, pensamento e extensão nada mais sendo que dois atributos de uma única substância. Razão não é faculdade de conhecimento que se opõe, mas depende e se desdobra da imaginação, se frutifica do contato experimental e afetivo da mente humana com o real. O intelectualismo lhe é posterior e não se faz por pensamento calculista e instrumental, mas pela virtude de um conhecimento que submete a verdade do mundo ao sentido afetivo da vida.

Se não há divisão, não há um império humano dentro de um império natural. Não há o indivíduo atomizado, mas individuação que depende de relação proporcional entre efeitos coincidindo para produzir uma única modulação – tudo causado pela existência infinita e eterna – em contínua composição e decomposição com outras modulações de mesmo nível, subjacentes e englobantes. A sociedade não é um jogo de bilhar, mas um corpo constituído de *partes intra partes*. É transindividualidade: ininterrupta troca física e afetiva entre as partes, através da qual as pessoas passivamente se deixam marcar entre si, pelo ambiente e pela moral, ao mesmo tempo que também ativamente os marcam¹⁰. O duo ação/paixão determina as compleições físicas e temperamentos (*ingenia*) dos seres humanos, que os tentam impor uns aos outros pelo conflito e amizade¹¹. Disso nasce uma síntese em contínua transformação: a moral, ou melhor, a ideologia, atualizada indefinidamente em um ir e vir entre “caos” e “ordem” sociais, entre liberdade e dominação, democracia e tirania.

Por tudo isso, não se pode afirmar haver uma moral universal,

10 Balibar, Étienne. *Individualité et transindividualité chez Spinoza* [e-mail], 31 ago. 2014. 46 f.

11 Cf. Moreau, Pierre-François. *Spinoza: l'expérience et l'éternité*. Paris: PUF, 1994.

seja ela a do bem contra o mal, seja a das leis do mercado. Em outros termos, pode-se dizer que a ideologia não tem história¹². Também não é transcendente, dado que “representa a relação imaginária dos indivíduos com suas condições *reais* de existência”¹³. A ideologia não é evolutiva no sentido histórico-dialético, visto que, por sempre derivar de ideias inadequadas¹⁴, não pode ter um *télos*-verdade¹⁵. Por essas e por outras, é interessante observar que, apesar de podermos desconstruir a moralidade do esforço pessoal e do talento inato

12 “Que um indivíduo seja sempre-já um sujeito, mesmo antes de nascer, é, no entanto, a mais simples realidade, acessível a qualquer um e não constitui, de modo algum, um paradoxo. Ao observar simplesmente o ritual ideológico de que estava envolvida a expectativa de um ‘nascimento’, esse ‘feliz acontecimento’, Freud mostrou que os indivíduos eram sempre ‘abstratos’ em relação aos sujeitos que eles são sempre-já” (Althusser, Louis. *Sobre a reprodução*. Petrópolis: Vozes, 1999, p. 287). É evidente, o “sempre-já” a que Althusser se refere não determina um sujeito moralista imutável – a experiência sensível o transforma e ele mesmo transforma igualmente a ideologia. Lembremos, Althusser é leitor de Spinoza e peça fundamental no resgate de sua filosofia nos anos 1960.

13 *Ibid.*, p. 277, grifo nosso.

14 “[No apêndice da parte I da *Ética*] e no *Tratado teológico-político*, encontrávamos com efeito o que é sem dúvida a primeira teoria da *ideologia*, que nunca havia sido pensada com suas três características: 1) sua ‘realidade’ *imaginária*; 2) sua *inversão* interna; 3) seu ‘centro’: a ilusão do *sujeito*. [...] A ‘teoria’ de Spinoza recusava toda ilusão sobre a ideologia, e sobre a primeira ideologia desse tempo, a religião, identificando-a como imaginária. Mas ao mesmo tempo recusava a ideologia por simples erro, ou ignorância sua, pois que fundamentava o sistema desse imaginário na relação dos homens no mundo ‘expresso’ pelo estado de seus corpos. Esse *materialismo do imaginário* abria o caminho a uma concepção surpreendente do Primeiro Gênero de Conhecimento: qualquer coisa diferente de um ‘conhecimento’, mas o mundo material dos homens tal como *vivem*, aquele de sua existência concreta e histórica” (Althusser, Louis. *Posições I*. Rio de Janeiro: Graal, 1978, pp. 105-106, grifos do autor).

15 “Afirmando que ‘o verdadeiro se indica a si próprio e indica o falso’, Spinoza afastava a problemática do ‘*critério da verdade*’. Se pretendemos julgar a verdade que se detém por um ‘critério’ qualquer, nos expomos à questão do critério desse critério, [visto que] ele deve ser verdadeiro e até o infinito. Que o critério seja externo (a adequação do espírito e da coisa, na tradição aristotélica), ou interno (a evidência cartesiana), em todos os casos, o critério é para ser rejeitado: porque ele só é figura de uma Jurisdição ou de um Juiz que deve autenticar e garantir a validade do verdadeiro. E, do mesmo movimento, Spinoza afasta a tentação da Verdade: como bom nominalista [...], Spinoza fala somente do ‘verdadeiro’. De fato, a Verdade e a Jurisdição do critério vão sempre lado a lado, pois o critério tem por função autenticar a Verdade do verdadeiro. Afastadas as instâncias (idealistas) de uma teoria do conhecimento, Spinoza sugeriria então que ‘o verdadeiro se indica a si mesmo’, não como Presença, mas como Produto, na dupla acepção do termo ‘produto’ (*resultado* do trabalho de um processo que o *descobre*), como se verificando em sua própria produção” (Althusser, Louis. *Posições I*. Rio de Janeiro: Graal, 1978, pp. 106-107, grifos do autor).

da meritocracia, jamais poderemos fugir à lógica do mérito e pecado: se a imaginação é a condição natural dos seres humanos, haverá *ingenium*, haverá moral, haverá ideologia e haverá bem e mal. Todos jamais universais, mas perspectivas singulares das imitações afetivas dos diversos grupos sociais – a ideologia de um ianomâmi da Pacaraima tem critérios de bem e mal tão “verdadeiros” quanto os de um *yuppie* de Manhattan. Daí, para não ficarmos apenas na desconstrução, poderíamos lançar a pergunta: que mérito queremos? Sua resposta, contudo, não poder ser prescritiva, no sentido de se dar uma fórmula transcendental mágica por meio da qual todos os humanos passarão a se organizar:

É, pois, certo – e na nossa *Ética* demonstramos ser verdadeiro – que os homens estão necessariamente sujeitos aos afetos [...]; e, além disso, cada um deseja que os outros vivam segundo o engenho [*ingenio*] dele, aprovelem o que ele próprio aprova e repudiem o que ele próprio repudia. [...] Mostramos, além disso, que a razão pode certamente muito a reprimir e a moderar os afetos; mas vimos também que o caminho que a mesma razão ensina é extremamente árduo; de tal modo que aqueles que se persuadem de poder induzir, quer a multidão, quer os que se confrontam nos assuntos públicos, *a viver unicamente segundo o que a razão prescreve, sonham com o século dourado dos poetas, ou seja, com uma fábula.*¹⁶

A ideologia é incontornável. Logo, o mérito que queremos só pode ser pensado a partir das “leis da imaginação”¹⁷, visto que “Spinoza opõe bem a produtividade política do real imaginário à lógica abstrata da razão normativa”¹⁸, ou seja, a filosofia não impõe nenhuma

16 Cf. Spinoza, Baruch. *Tratado político*. Cap. 1, §5, grifo nosso.

17 Cf. Bove, Laurent. *La stratégie du conatus*. Paris: Vrin, 1996, p. 249.

18 *Ibid.*, p. 197.

autoridade à política, mas busca apenas compreendê-la.

Na luta pela liberdade, resta, portanto, à filosofia o *front* ideológico¹⁹, no qual certamente o spinozismo se encontra no campo oposto ao da meritocracia liberal. Sim, pois o mérito que queremos não pode redundar num pacto social da estratificação entre *winner*s e *loser*s. Por quê? Nas palavras do holandês: “A natureza humana [...] não tolera ser totalmente coagida [...]. Porque aquilo que os homens menos suportam é estar submetidos aos seus semelhantes e ser comandados por eles.”²⁰ Por conseguinte, não é o Estado plutocrático ou aristocratizante da meritocracia, mas o democrático “o mais natural e o que mais se aproxima da liberdade que a natureza reconhece a cada um”²¹. A lógica do mérito, que dá autoridade (*-cracia*) aos vencedores sobre os aliados, se encontra sob a constante ameaça da insurreição e violência²², mormente o fato de seu critério de autoridade não ter a mesma força ideológica de Roma e da Igreja medieval. Enfim, sua lógica de recompensa e castigo impele à ambição por dominação, à soberba e à inveja, afetos que diminuem a potência do corpo social²³. Não é esse o mérito que queremos. Mas sejamos spinozistas, logo pragmáticos: se a meritocracia é a realidade com a qual temos que conviver, ao menos reflitamos sobre soluções que limitem a estratificação. Poderíamos pensar em políticas republicanas,

19 Cf. Althusser, Louis. *Posições I*. Rio de Janeiro: Graal, 1978.

20 Cf. Spinoza, Baruch. *Tratado teológico-político*. Lisboa: Imprensa Nacional, Casa da Moeda, 1988, p. 182.

21 *Ibid.*, p. 315.

22 “Tem um outro sob seu poder quem o detém amarrado, ou quem lhe tirou as armas e os meios de se defender ou de se evadir, quem lhe incutiu o medo ou quem, 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. Quem tem um outro em seu poder sob a primeira ou a segunda destas formas, detém só o corpo dele, não a mente; mas quem o tem sob a terceira ou a quarta forma fez juridicamente seus, tanto a mente como o corpo dele, embora só enquanto dura o medo ou a esperança; na verdade, desaparecida esta ou aquela, o outro fica sob jurisdição de si próprio.” Cf. Spinoza, Baruch. *Tratado político*, cap. 2, §10.

23 Cf. Matheron, Alexandre. *Études sur Spinoza et les philosophies de l'âge classique*. Lion: ENS Éditions, 2011.

como a discriminação positiva; instituições democráticas que limitem o poder dos *winner*s fiscalizando-os; alternativas para uma educação que estimulasse os alunos a conhecerem mais a si próprios e a natureza do que se prepararem para preencher lacunas de exames acadêmicos. Essas, contudo, são teses que transcendem esta apresentação.

De mais a mais, o mérito que queremos seria, de fato, aquele que produzisse em “abundância frutos como a caridade, a alegria, a paz, a paciência, a benevolência, a bondade, a fé, a afabilidade, a temperança”, tal qual a religião verdadeira é capaz. Pois quem assim caminha, seja pelo entendimento da razão, seja pela obediência à “Escritura, é realmente guiado por Deus e possui a beatitude”²⁴. Aqui, enfim, restam apenas princípios filosóficos; sua realização depende, contudo, da complexa e agonística luta no *front* político.

24 Cf. Spinoza, Baruch. *Tratado teológico-político*. Lisboa: Imprensa Nacional, Casa da Moeda, 1988, p. 188.

Gábor Boros / Eötvös Université Budapest

De l'Éthique au *TTP*: le problème de l'individualité et les frontières de l'individu

Le but de ma conférence est de réfléchir sur la question redoublée de l'individualité, et des frontières de l'individu chez Spinoza. Je chercherai des réponses à travers de l'*Éthique* et le *TTP*, je tenterai d'interpréter ce que Spinoza écrit concernant *la vocation des Hébreux* aussi bien que *le rôle de Moïse* à partir de son concept de l'individualité élaboré dans l'*Éthique* et employé dans le *TTP*.

Il peut être illuminant de rappeler que chez Descartes c'est la donation divine d'un esprit à chaque "vrai homme" qui initialise l'individualité qui est un trait distinctif des êtres humaines. Dans l'*Éthique* cette solution cartésienne ne laisse évidemment pas s'appliquée. Quand bien même, Spinoza parle d'une vocation divine dans le *TTP*. Avait-il peut-être transposé la solution cartésienne à la politique en disant que c'est la vocation divine qu'individualise les peuples? Ou au moins un seul peuple dans l'histoire de salut? Descartes, lui, évite les questions de la théologico-politique plus qu'il n'évite la question d'individualité. Mais chez Spinoza toutes les deux espèces de la question sont posées et elles sont rapprochées l'une de l'autre.

C'est dans le chapitre 3 du *TTP* que Spinoza met en cause explicitement la tradition de la vocation élisante d'un peuple par un Dieu-personne. Il est important de voir comment et pourquoi Spinoza renonce en fin du compte au concept de la vocation d'un seul peuple, en dépit de toute l'efficacité de ce concept dans l'histoire des relations conceptuelles entre la morale, la théologie et la politique. Spinoza ne l'abolie pas

simplement, mais il le réduit à des concepts métaphysiques élaborés dans l'*Éthique*. Cette manière de renoncement permet de mettre en question l'utilisation du concept de l'élection comme un motif des divisions de l'ami/ennemi (Freund-Feind-Unterscheidungen de Carl Schmitt) dans le concept du politique.

1. De l'individu en général

Spinoza n'aborde la question de la constitution de l'individu qu'après la proposition 13 du livre 2 de l'*Éthique*. D'abord il parle des lois de la nature qui règlent le mouvement des corps simples en donnant une explication immanente-naturelle: "Toutes les modalités selon lesquelles un corps est affecté par un autre corps suivent de la nature du corps affecté en même temps que de la nature du corps qui l'affecte". C'est en train de cette explication naturaliste que le concept de l'individu s'introduit:

Quand certains corps [...] sont contraints par les autres corps à rester appliqués les uns contre les autres, ou, s'ils se meuvent à la même vitesse ou à une vitesse différente, sont contraints à se communiquer leur mouvement les uns aux autres selon un certain rapport, nous disons que ces corps sont unis entre eux et que tous composent ensemble un seul corps, c'est-à-dire un Individu qui se distingue des autres par cette union des corps.¹

Cette définition ne peut pas être interprété comme si les influences extérieures, la pression venant d'autre corps faisaient consister et subsister un individu tout en restant un chose sans aucun pouvoir. Les lemmes 5 et 6 relèvent qu'une "certain rapport" (*certa quadam ratio*) de la communication

1 Spinoza. *Ethique*. Introd., trad. et notes Robert Misrahi. Paris: PUF, 1990, p. 117.

mutuelle du mouvement *constitue la forme ou la nature de l'individu.*

Si certains corps, composant un Individu, sont contraints d'infléchir vers d'autres parties le mouvement qu'ils avaient vers certaines parties, mais de telle sorte qu'ils puissent poursuivre leurs mouvements et se les communiquer les uns aux autres suivant le même rapport qu'auparavant, l'Individu conservera là encore sa nature, sans aucun changement de forme.²

Et la nature que possèdent les modes finis ne leur revient qu'en conséquence du principe général annoncé dans le corollaire de la proposition 25 du livre I.

Les choses particulières ne sont rien d'autre que des affections des attributs de Dieu, ou, en d'autres termes, des modes par lesquels les attributs de Dieu sont exprimés d'une manière précise et déterminée (*certo et determinato modo*).

Donc les choses particulières ne peuvent appartenir à la *natura naturata* qu'autant qu'ils *expriment* la *natura naturans*. C'est-à-dire lorsque "certains corps [...] sont contraints par les autres corps à rester appliqués les uns contre les autres", ils ne sont jamais – malgré la formulation – des choses étendues, purement passives, qui se pressent, les unes les autres. C'est toujours aussi "les attributs de Dieu [...] exprimés d'une manière précise et déterminée" qui y jouent un rôle non négligeable. Lorsqu'une certaine manière de la communication mutuelle de mouvement commence à constituer un individu, un *conatus* émerge-t-il par rapport à ce proto-individu: la puissance infinie de Dieu-substance se trouve actualisée par rapport à cet individu.

2 Ibid., p. 118, lemme 6.

Un autre aspect du procès de l'individualisation chez Spinoza que ce n'est pas une partie de la *natura naturata* déterminée à *jamaïs* qui a commencé à exister par l'émergence du *conatus* individualisant – individualisé. Les ingrédients de l'individu peuvent changer de plusieurs manières sans que l'individu change ou qu'il soit détruit: les frontières entre l'individu quelconque et son entourage – des autres individus – doivent être considérées comme essentiellement ouvertes, flexibles: l'individu donné ou ses parties et les autres individus qui l'entourent peuvent toujours tenter à modifier les frontières, et ce n'est forcément pas un acte hostile. Tout au contraire: en effet, l'être même des individus constitué et soutenu par le *conatus* ne consiste que dans cet échange permanent, qui s'exprime aussi dans la structure profonde du désir (*cupiditas*):

Car, par affection de l'essence de l'homme nous entendons toute constitution [ne pas “structure” ou “organisation”] de cette essence [...] J'entends donc ici par le terme de Désir tous les efforts, impulsion, appétits, et volitions de l'homme, et qui, fort souvent, sont tellement opposés les uns aux autres, que l'homme est tiré dans tous les sens, et ne sait pas vers où se tourner.³

Donc les individus *doivent* tenter sans cesse à modifier les frontières, car c'est ce qui est le contenu de leurs être qui s'explique en des *constitutions* continuellement changeants d'un désir individuellement identique. Les individus ne peuvent mener une vie agréable que dans la mesure où ils réussissent non seulement à parer aux tentatives étrangères mais aussi

3 Ibid., p. 207. *Nam per affectionem humanae essentiae quamcunque ejusdem essentiae constitutionem intelligimus [...] Hic igitur Cupiditatis nomine intelligo hominis quoscunque conatus, impetus, appetitus, & volitiones, qui pro varia ejusdem hominis constitutione varii, & non raro adeo sibi invicem oppositi sunt, ut homo diversimode trahatur, & quo se vertat, nesciat.*

à les rendre utilisable dans le procès de reconstitution de leurs propres individualités. Et si un individu ne réussit pas à le faire, s'il se corrompt, ce n'est jamais un être au-dessus du monde des individus particuliers à qui il peut demander raison : les seuls acteurs et facteurs des actes et évènements du monde fini de la *natura naturata* ne sont que les individus mêmes.

Ces résultats de l'analyse des textes traitant l'individualité en général restent valides aussi concernant les individus humains. La frontière entre un individu humain et son entourage est ouverte et flexible: le *conatus* individualisant-individualisé et les modes finis dans l'entourage de l'individu jouent un rôle constitutif. Dans un deuxième temps je voudrais souligner l'importance de la proposition 46 concernant le concept de l'individualité.

Si l'on a été affecté par quelqu'un d'une classe ou d'une nation différente de la sienne, d'une Joie ou d'une Tristesse qu'accompagne, comme par sa cause, l'idée de cet homme sous le nom générique de sa classe ou de sa nation, on aimera ou on haïra non seulement cet homme, mais encore tous ceux qui appartiennent à sa classe ou à sa nation.⁴

L'argumentation de cette proposition semble évidente: l'homme en tant qu'un individu en s'efforçant à maintenir sa nature ou sa forme rencontre un autre individu humain qui accroît ou diminue sa puissance d'agir. Mais cet autre individu est un membre d'une classe ou d'une nation différente de celle de l'individu affecté. Donc l'affect envers l'individu affectant qui issue de la joie ou de la tristesse que l'individu affecté éprouve se transforme à un affect envers la classe ou la nation de l'individu affectant. C'est-à-dire l'affect

4 Ibid., p. 192.

individualise *quasiment* la classe ou la nation, car un affect ne peut être éprouvé qu'envers un individu. Un peuple ou une nation deviennent donc individualisés presque comme des “phenomena bene fundata” de Leibniz, par le regard d'autrui, ce n'arrive pas par un principe interne de l'individualisation comme au cas d'un individu naturel.

D'un moment à l'autre une classe ou une nation sera-t-elle considérée en tant qu'un individu, individualisé par un regard affecté. C'est le problème de la *nation* individualisée qui nous occupera en lisant quelques parties du *Traité théologico-politique*.

Le passage par lequel se termine le 3^e chapitre du *TTP* nous servira de l'intermédiaire. C'est la haine qu'y réapparaît dans le même rôle que dans l'*Éthique 3*: il s'agit de la haine de tous les peuples envers un seul, le peuple des hébreux. Nous retrouvons ici l'individualisation par un affect : la haine “synoptique” individualise non seulement ce qui est haï mais aussi tous les autres émergent en tant qu'individus à cause de leurs haines. La haine pétrifie les frontières entre des individus – naturels ou artificiels –, elle les ôte de la flexibilité. En outre, ce n'est pas une vocation divine-transcendante qui suscite la haine, mais quelque chose de naturel. Ainsi la haine envers le peuple des Hébreux n'apparaît pas comme unique, comme un signe de son appartenance à une unique histoire de salut. Elle ne fonctionne qu'en tant qu'exemple d'un cas général: un autre “exemple célèbre” est mentionné, le cas des Chinois:

[...] eux aussi conservent avec le soin le plus religieux cette natte qu'ils ont sur la tête, qui les sépare de tous les autres ; et ainsi séparés, ils se sont conservés durant tant de milliers d'années, qu'ils dépassent de loin en antiquité toutes les autres nations.⁵

5 Spinoza. *TTP*. Trad. et notes Pierre-François Moreau. Paris: PUF, 1999, p. 179.

Le traitement spécifique de la question de la “vocation” (*electio*) divine des Hébreux commence par une considération renouvelée du concept de l’individualité accomplissant sa caractérisation dans l’*Éthique*, bien qu’ici le mot “individu” ne figure pas. C’est l’expression “le gouvernement de Dieu” que Spinoza définit d’une manière naturaliste: il est “l’ordre fixe et immuable de la nature, c’est-à-dire l’enchaînement des choses naturelles”⁶. Cette définition met en relief l’articulation de l’inépuisable puissance de Dieu-substance *qui se trouve exprimée par les lois universelles, causales de la nature*. Elle réapparaît dans le 4^e chapitre comme la définition générale de la loi, qui mentionne déjà des individus.

Le nom de loi, pris en un sens absolu, signifie ce conformément à quoi chaque individu, ou tous, ou quelques-uns d’une même espèce, agissent selon une seule et même raison, précise et déterminée.⁷

Le caractère principal des évènements dans le monde des modes finis – qu’ils obéissent sans exception à des lois de la nature –, et ce que Spinoza nomme le gouvernement de Dieu, sont-ils donc les deux côtés de la même médaille. Dans tous les deux cas fond Spinoza son argumentation sur la puissance de Dieu ou de la nature articulé par les lois de la nature. Dans le 3^e chapitre il le fait d’une façon qui nous fait comprendre mieux l’essence de l’individualité.

Ensuite, puisque la puissance de toutes les choses naturelles n’est rien d’autres que la puissance de Dieu, qui produit et détermine tout, il suit de là, que tout ce que l’homme (qui

6 Ibid., p. 153.

7 *TTP*, op. cit., p. 181. *Legis nomen absolute sumptum significat id, secundum quod unumquodque individuum, vel omnia vel aliquot ejusdem speciei, una eademque certa ac determinata ratione agunt* (SO 3, 57).

est aussi une partie de la nature) se procure pour l'aider à conserver son être, ou tout ce que la Nature lui fournit sans que lui-même intervienne, tout cela lui est offert par la seule puissance divine, en tant qu'elle agit soit par l'intermédiaire de la nature humaine, soit par l'intermédiaire des choses extérieures à cette nature.⁸

Donc chaque individu (ici: "chose naturelle") qui exprime la puissance de Dieu-substance d'une manière précise et déterminée (c'est-à-dire : articulée par des lois de la nature) est incité par la pression des autres choses naturelles, qui également expriment la puissance de Dieu-substance de manière précise et déterminée, à réaliser la puissance de Dieu justement en tant que telles et telles choses naturelles. C'est la structure de la double causalité divine expliquée dans la proposition 28 du livre I de l'*Éthique* et son Scholium qui est récupéré en cette interprétation de la situation des choses naturelles.

Or s'il est interdit de regarder l'homme quelque chose qui départ de l'empire des choses naturelles, autrement dit, si l'homme ne peut se considérer que comme une chose naturelle parmi les autres choses naturelles, les actions des individus humaines, elles aussi ne seront que des expressions de la puissance inépuisable de Dieu-substance, d'un côté, et, d'autre côté, celles de la nature des modes finis structurée par des lois de la nature.

La puissance de Dieu-substance ou de la nature se révèle donc d'une part comme une force motrice omniprésente et tout-efficace, d'autre part comme les lois universelles selon lesquelles s'articule cette force. La définition générale de

⁸ TTP, op. cit., p. 153. *Deinde quia rerum omnium naturalium potentia nihil est nisi ipsa Dei potentia, per quam solam omnia fiunt et determinantur, hinc sequitur, quicquid homo, qui etiam pars est naturae, sibi in auxilium ad suum esse conservandum parat, vel quicquid natura, ipso nihil operante, ipsi offert, id omne sibi a sola divina potentia oblatum esse, vel quatenus per humanam naturam agit vel per res extra humanam naturam* (SO 3, 46).

l'élection (vocation?) de Dieu (*Dei electio*) découle de cette ligne d'argumentation.

Comme nul ne fait rien hors de l'ordre prédéterminé de la nature, c'est-à-dire hors du gouvernement et du décret éternels de Dieu, il s'ensuit que personne ne choisit une règle de vie ni ne faire rien sans un appel particulier de Dieu, qui élit tel individu pour telle œuvre ou pour telle règle de vie, de préférence aux autres.⁹

L'élection de Dieu s'introduit donc d'une part comme l'ordre processuelle de la nature, d'autre part par rapport à des individus. Si l'on cherche à parler de l'élection d'un *peuple*, on doit montrer, comment est-il possible de construire un peuple comme une sorte d'individu. Nous avons déjà vu que quelques affects peuvent quasiment l'individualiser. Mais y-a-t-il un fondement dans la "chose" même?

Quoi qu'il en soit, il semble évident que le concept de l'élection (vocation?) chez Spinoza s'est transformé d'un concept transcendante-personnel à un concept naturel-impersonnel. Il n'emploie pas dans le domaine de la théologico-politique le concept cartésien d'un Dieu-personne qui rend un peuple un individu par son décret personnel et exceptionnel.

En analysant l'élection d'un peuple Spinoza suit le fil conducteur de la théorie générale de l'individualité en mettant au centre l'individu humain: le point de départ est la détermination de ce que les hommes peuvent désirer "de façon honnête"¹⁰. C'est-à-dire – sur l'autre niveau – ce que c'est qui conduit la communication du mouvement entre les

9 *Nam cum nemo aliquid agat nisi ex praedeterminato naturae ordine, hoc est, ex Dei aeterna directione et decreto, hinc sequitur neminem sibi aliquam vivendi rationem eligere, neque aliquid efficere nisi ex singulari Dei vocatione, qui hunc ad hoc opus vel ad hanc vivendi rationem prae aliis elegit* (SO 3, 46).

10 *TTP*, op. cit., p. 155. *Honeste cupimus*.

corpuscules en nous¹¹.

Or trois objets “honnêtes” de nos désirs sont considérés: “connaître les choses par leurs causes premières”, faire devenir habituelle la vertu, c’est-à-dire “dompter les passions” et enfin “vivre en sécurité avec un corps sain”.

Les deux premiers objets de désir appartiennent au niveau de l’individualité des hommes particuliers. Mais qu’on vit en sécurité avec un corps sain, c’est un objet de désir, qui n’appartient pas à la sphère de l’efficacité des hommes particuliers en tant qu’individus, quoi qu’une certaine prudence nous y puisse bien aider.

Spinoza reprend ici le langage métaphorique traditionnel d’un “corps politique”. Étant donné que la santé et sécurité de l’individu naturel ne peut être garanti individuellement, ce qui se prête c’est de former “un quasi-corps”, “un corps unique”¹² qui est le corps symbolique (Kantorowicz!!!) d’une société (*omnium vires ad unum quasi corpus, nempe societatis, redigere*). La formation peut être prise en deux sens: former en réalité (*societatem certis legibus formare*) qui nous conduit à l’esquisse du contrat social dans le scholie 2 de la proposition 37 du livre 4 de l’*Éthique* et dans le chapitre 16 du *TTP*, ou bien imaginer la société déjà réalisée en tant qu’un quasi-corps, un quasi-individu pour avoir un aide à l’acquisition du troisième objet de désir. Quand on parle de l’individualité d’un peuple, d’une “nation” cela appartient à cette façon de parler métaphoriquement.

Or, le corps symbolique “sociétal” qui approchera le plus de l’idéal – c’est-à-dire la société qui avance le plus le bien corporel de tous ses individus naturel – sera ce qui est établie et gouverné “par des hommes prudents et vigilants”. Par contre, la société fondée et gouvernée “par d’hommes à la complexion rude ” sera la moins stable.

11 SO 3, 46.

12 *TTP*, op. cit., p. 155.

En même temps, un territoire convenable doit être trouvé et la forme appropriée du gouvernement doit être découvert pour que la société en tant qu'un *quasi corpus* – c'est-à-dire en ce contexte un *quasi individuum* – fonctionne bien. Cette société se constituera des Individus proprement dits, qui maintiennent la quasi-individualité de leur société au milieu d'un vif échange frontalier avec des individus qui n'appartiennent pas à leur propre société.

L'emploi du langage métaphorique à l'avantage que tous ce qui a été dit en contexte de l'individualité propre, s'applique-t-il également aux sociétés en tant qu'individus symboliques. On peut aussi comprendre que si une société s'établie et se maintient, cela peut être considéré en tant qu'un évènement qui arrive grâce au gouvernement de Dieu sans renoncer à la théorie naturaliste de l'*Éthique*. Car l'un des deux s'avèrera vrai : ou bien la société s'établie en vertu de l'évolution intérieure engendrant à la seine du peuple même le fondateur ou les fondateurs ayant assez de prudence politique. En ce cas-là nous pourrions parler d'un secours *interne* de Dieu. Ou bien ce sont des circonstances au-delà de l'auto-évolution du peuple, qui rendent nécessaire la conquête d'un certain territoire et la formation d'une certaine organisation d'état avec un fondateur ou des fondateurs qui peut ou peuvent même venir d'un autre peuple. En ce cas-là nous pourrions parler d'un secours *externe* de Dieu.

Il reste à souligner que tous cela se dit à un niveau universel. Dans aucun cas peut-on parler d'un secours *divin* au sens d'un acte *singulier* et *exceptionnel* qui n'est réalisé que pour le bien (corporel) d'un seul peuple en rendant impossible le même secours pour des autres peuples, un acte qui décide l'histoire de ce peuple à jamais, et qui relève d'une décision tout à fait personnelle d'un Dieu-personne.

Ainsi la nation hébraïque fut élue par Dieu de préférence

aux autres, non pas en ce qui concerne l'entendement ou la tranquillité de l'âme, mais en ce qui concerne la société, et la fortune par laquelle elle eut un Etat et le conserva tant d'années.¹³

Bien que Spinoza parle d'une "préférence aux autres", on doit le comprendre au sens de l'argumentation par laquelle commence le 3^e chapitre.

Le bonheur véritable et la vraie béatitude consistent pour chacun dans la seule jouissance du bien, et non pas dans cette vaine gloire de jouir du bien à soi seul, les autres en demeurant exclus.

Et un peu plus tard Spinoza met en rapport cette pensée avec le bonheur de l'individu symbolique justement *du* peuple qui se considère comme élu.

Donc lorsque l'Écriture, en exhortant les Hébreux à obéir à la Loi, dit que Dieu les a préférés aux autres nations [...], il parle en se mettant à leur portée, eux qui [...] ignoraient la vraie béatitude.¹⁴

Alors encore une fois: il ne peut pas s'agir de l'élection d'un peuple par rapport à la connaissance des choses par les causes premières ou l'acquisition de la vertu. En ce qui concerne les Hébreux, Spinoza affirme que

[...] les Hébreux l'ont emporté sur toutes les autres nations en cela seulement qu'ils ont mené leurs affaires avec succès en ce qui concerne la sécurité de la vie et qu'ils ont surmonté de grands dangers, tout cela surtout grâce au seul secours

13 *Hebraea natio non ratione intellectus neque animi tranquillitatis a Deo prae caeteris electa fuit, sed ratione societatis et fortunae, qua imperium adeptae est quaque id ipsum tot annos retinuit* (SO 3, 47).

14 *TTP*, op. cit., pp. 149-151.

externe de Dieu; pour tout le reste, ils furent égaux aux autres nations, et Dieu fut également propice à tous.¹⁵

Alors nous pouvons conclure que selon Spinoza Dieu est porté en principe sur chaque peuple également, c'est-à-dire il prête son secours – soit interne, soit externe – à tous les peuples également. [finissage?]

Spinoza rend compte à l'opinion de ceux, qui en réfléchissant sur les affaires des Hébreux dans leur histoire sont de l'avis qu'ils obtenaient plus de secours externe que n'obtenaient des autres. Sa réponse contient-elle un élément assez intéressant. Ce qui ne nous surprend pas c'est qu'il tient à son idée que même si cet avis était vrai, l'explication de cette différence devrait s'appuyer sur des circonstances et évènements qui appartiennent à l'empire des choses finis. Spinoza voudrait nous avertir que dire que les Hébreux obtenaient plus de secours externe qu'ils n'ont interne ou que n'obtenaient les autres peuples, équivaut à la constatation qu'ils n'étaient pas capables de gouverner leurs affaires eux-mêmes avec assez d'adresse. Que la forme appropriée de leur gouvernement ne pouvait s'engendrer au milieu de leur auto-évolution. S'ils avaient eu assez d'adresse en l'auto-gouvernance, ils n'auraient pas besoin de secours externe, parce qu'ils avaient réglé leurs affaires eux-mêmes – c'est-à-dire par le secours interne de Dieu.

Toutefois ce n'est pas encore sa réponse la plus intéressante. Je pense à la question du fondateur ou des fondateurs du gouvernement qui se pose toujours quand un gouvernement s'établit, mais qui est plus aigüe au cas de l'hétéro-évolution d'un gouvernement. Il s'agit donc de Moïse, fondateur du gouvernement des Hébreux. Il y a deux choses qui peuvent nous

15 *Hebraeos in hoc solo caeteras nationes excelluisse, quod res suas, quae ad vitae securitatem pertinent, felicitate gesserint magnaque pericula exsuperaverint, idque maxime solo Dei externo auxilio, in reliquis autem caeteris aequales fuisse et Deum omnibus aequae propitium* (SO 3, 47/8).

intéresser. L'une relève de ce que dans le cas de l'incapacité du peuple à produire une forme appropriée du gouvernement il est possible avoir un fondateur qui vienne d'au-delà du peuple en question. Et nous connaissons le mythe de l'origine égyptienne de Moïse qui a été remanié par l'égyptologue allemand Jan Assmann dans un livre complexe intitulé "Moïse, l'égyptien" sans vraiment impliquer Spinoza dans ses analyses.

L'autre chose intéressante est que bien que Spinoza aie analysé profondément la prophétie et les prophètes même, il n'avait pas une grande opinion d'eux – philosophiquement parlant, bien sûr. Il pensait qu'ils "ont été doués non pas d'un esprit plus parfait, mais plutôt de la puissance d'imaginer avec plus de vivacité"¹⁶. Or il n'est évidemment pas un grand avantage aux yeux d'un philosophe qui s'est persuadé que la seule source de la fausseté est l'imagination. Mais de Moïse parle-t-il autrement et c'est en cette voie qu'il annonce:

Cependant, puisqu'il nous faut distinguer entre la prophétie de Moïse et celle de tous les autres prophètes, il est nécessaire de dire que cette voix entendue par Samuel était imaginaire.¹⁷

Qui est-ce qui constitue le vrai fondement de la position distinguée de Moïse? Dans un autre passage Spinoza souligne, que ce que Moïse ait enseigné aux hommes était une manière de vivre.

Il leur enseigna à bien vivre, non certes en tant que philosophe en appuyant sur la liberté de leur âme.

C'est-à-dire *philosophiquement* il n'a pas possédé un esprit plus sage que les autres prophètes. Il leur enseigna "en tant que législateur, en les contraignant par l'empire de la loi"

16 *TTP*, op. cit., p. 113.

17 *Ibid.*, p. 18; p. 85.

(41; 139). Le vrai fondement de sa position distinguée était donc qu'avant tout il n'était pas un prophète parmi d'autres mais qu'il était un *législateur*, le fondateur du gouvernement d'un peuple qui autrement n'était pas capable de l'engendre.

Donc on peut conclure que l'individualité symbolique des peuples ou en ce cas-là celle du peuple des Hébreux relevait de ce qu'un certain groupement d'individus humains s'était uni de telle manière que ces individus ont réussi à maintenir leur identité quasi-individuelle à travers d'un vif échange avec des membres d'autres peuples. En ce qui concerne les frontières entre les peuples quasi-individuels je me penche à penser que Spinoza les a conçu comme ouvertes, comme flexibles. Toutefois il a bien vu que la haine peut les ôter de la flexibilité en les fermant. Et même s'il ne s'est posé de telles questions, j'ai le sentiment que son but principal en naturalisant la vocation des Hébreux était d'ôter à la différence entre les Hébreux et les autres peuples du caractère d'altérité essentielle, c'est-à-dire d'étrangeté et d'hostilité. Peut-être il a vu que si "le concept du politique" se fonde sur le pair de valeur "ami / ennemi" c'est trop facile d'identifier l'autre haï à un ennemi à anéantir.

C'est aussi dans cette direction que je voudrais interpréter le passage suivant sur les prophètes. Selon Spinoza leur vocation n'était absolument pas de séparer les peuples les uns des autres, mais de les unir.

C'est pourquoi il suffit que nous trouvions dans l'Ancien Testament que des Gentils et des incirconcis comme Noé, Hénoch, Abimélech, Balaam, etc. ont prophétisé ; et aussi que les prophètes Hébreux ont été envoyés par Dieu non seulement à leur propre nation, mais aussi à beaucoup d'autres. [...] C'est pourquoi il est hors de doute que tous les autres peuples eurent aussi leurs prophètes comme les

Juifs, qui prophétisèrent pour les Juifs et pour eux.¹⁸

Cependant, la référence la plus intéressante qui témoigne que Spinoza voulait ouvrir les frontières entre les Hébreux et les autres nations – et, bien entendu, en principe entre toutes les nations – plutôt que les fermer, se trouve un peu plus tard, là, où il fait mention des prophètes, qui prêchaient

[...] une alliance nouvelle et éternelle, de connaissance, de grâce et d'amour de Dieu [...] ils l'ont promis aux hommes pieux seulement: il est facile de s'en convaincre. [...] Et puisque cette élection regarde la vertu vraie, il ne faut pas supposer qu'elle a été promise aux Juifs pieux seulement, à l'exclusion de tous les autres. [...] C'est pourquoi l'alliance éternelle de la connaissance et de l'amour divins est universelle [...].¹⁹

Contre ceux qui relient cette promesse seulement aux Hébreux – et il comptait parmi eux Moïse aussi malgré sa supériorité en tant que législateur et stabilisateur d'un état – Spinoza souligne que cette élection ne concerne pas l'existence des Hébreux dans un propre état plus tard. Ce qu'elle concerne c'est quelque chose qui ne peut pas être en possession *d'un peuple à l'exclusion* des autres. En effet ce n'est autre chose que l'alliance éternelle de l'amour de Dieu qui s'appuie sur la connaissance de Dieu. En ce sens on pourrait ajouter encore que selon Spinoza ce qui réponde plus tard typologiquement aux Hébreux de l'Ancien Testament ce n'est pas un état qui

18 *Sufficit itaque, quod in Vetere testamento reperiamus homines gentiles et incircumcisos, ut Noah, Chanoch, Abimelech, Bilham etc. prophetavisse; deinde Hebraeos prophetas non tantum suae, sed etiam multis aliis nationibus a Deo missos fuisse. [...] Quare non dubium est caeteras gentes suos etiam prophetas ut Judaeos habuisse, qui iis et Judaeis prophetaverunt* (SO 3, 51).

19 *TTP*, op. cit., p. 175. *Novum et aeternum foedus Dei cognitionis, amoris et gratiae praedixerunt [...]* (SO 3, 55).

peut-être pourrait se rétablir dans l'avenir, ni la chrétienté du Nouveau Testament, mais plutôt la société (encore?, toujours?) à venir qui réunirait ceux qui aiment Dieu-substance de manière où l'aiment les philosophes spinozistes.

Leila Jabase / UNC

El paralelismo puesto en cuestión:
una discusión entre Spinoza y Bergson

Bergson dijo una vez, en una carta a Brunschvicg, que todo filósofo tiene dos filosofías, la suya y la de Spinoza. Sin pretender abogar por una afirmación universal, y considerando que todo filósofo habla ante todo de sí mismo, la frase de Bergson ha de hacernos pensar en qué medida la filosofía de Spinoza nos convoca y goza de actualidad. A propósito de esta idea, me interesa abordar una discusión que sigue dando de qué hablar en la filosofía contemporánea, y que, teniendo su inauguración principalmente en el cartesianismo moderno, atraviesa las preocupaciones filosóficas tanto de Spinoza como de Bergson: el debate acerca de la relación entre la mente y el cuerpo así como el pensamiento y la extensión.

La relación de Bergson con el escritor de la *Ética*, aunque sin duda fue estrecha e influyente, se caracteriza por una profunda ambivalencia: ambos se manejan en un plano inmanente respecto de la substancia, conciben el cuerpo según su capacidad de afección, es decir, de afectar y ser afectados, a su vez que tienen al concepto de “potencia” como central a la hora de definir qué es un cuerpo; pero sin embargo, se encuentran en disputa, entre otras cosas, respecto de la explicación que elaboran sobre la conexión entre el orden del pensamiento y el orden de la extensión. Ahora bien, a la base de este conflicto, está la interpretación que Bergson hace de Spinoza a la luz del mecanicismo moderno y el dualismo cartesiano, lo cual genera una serie de complicaciones que han de ser tenidas en cuenta. Se trata de una interpretación en cierto modo sesgada, puesto que Bergson está pensando el problema del paralelismo en referencia a cierta tradición

filosófica que culmina en aquellas psicologías “centrípetas” que van desde afuera hacia adentro, desde el cuerpo hacia el alma o la conciencia, y no tanto en un análisis pormenorizado sobre cómo funciona en Spinoza la relación entre los atributos de la substancia o la unión psicofísica de los afectos. En consecuencia, intentaré exponer qué entienden cada uno de ellos por cuerpo y mente, para luego buscar desmontar la crítica que Bergson le hace a Spinoza según aquella específica concepción del paralelismo y tratar de ver cómo es que efectivamente funciona la teoría spinozista de la conexión entre los infinitos atributos. Dicho paralelismo, si bien tiene cierta utilidad explicativa en la medida en que da cuenta de una correspondencia entre el orden de las ideas y el orden de las afecciones del cuerpo, es un concepto, en cierta medida, extraño a su filosofía. Más aún, como bien lo expresa Chantal Jaquet en su libro *La unidad del cuerpo y de la mente*, el paralelismo tradicional aplicado a Spinoza, deriva en un reduccionismo, al concebir los atributos al modo de variables libremente intercambiables y reemplazables¹.

1. El alma y el cuerpo, lo inmaterial y lo extenso

a) Spinoza

En el segundo libro de la *Ética*, Spinoza se dedica a estudiar la naturaleza y origen del alma, y señala que de todas “aquellas cosas que han debido seguirse necesariamente de la esencia de Dios, o sea, del Ser eterno e infinito”², explicará sólo las que puedan llevarlo a un conocimiento del alma y de su suprema felicidad.

El alma humana es una parte del entendimiento infinito de

1 Jaquet, C. *La unidad del cuerpo y de la mente. Acciones, afectos y pasiones en Spinoza*. Córdoba: Editorial Brujas, 2014, p. 31.

2 Spinoza, B. *Ética, demostrada según el orden geométrico*. Madrid: Alianza, 2009, Parte II, p. 109.

Dios, es una modificación de uno de sus infinitos atributos: el pensamiento. Como tal, es una *idea* que está sometida al orden necesario de las esencias, como todos los demás modos, sin detentar privilegio alguno. El objeto correspondiente a la idea que es el alma, es un cuerpo, o sea, cierto modo de la Extensión existente en acto que expresa de una cierta y determinada manera la esencia de Dios³. Para entender adecuadamente la naturaleza del alma, pues, es necesario conocer primero qué es el cuerpo. Un cuerpo para Spinoza es una cosa singular que se distingue de los otros en razón del movimiento y el reposo, al cual es determinado por otros cuerpos, y éstos a su vez por otros, y así hasta el infinito.

Puesto que alma y cuerpo son para Spinoza una y la misma cosa, ora considerada bajo un atributo ora bajo el otro, el alma humana, será tanto más apta para percibir muchísimas cosas en la medida que el cuerpo, del cual es idea, sea tanto más apto a estar dispuesto de diversas maneras. Esta relación de igualdad y de instantaneidad entre el alma y el cuerpo, que no es otra cosa que la igualdad de los infinitos atributos de Dios, es expresada en la célebre proposición VII de *Ética II*, en la que Spinoza dice que “el orden y conexión de las ideas es el mismo que el orden y conexión de las cosas”⁴. Esta proposición, cuyo objeto es expresar la igualdad en la que se encuentran dos *modos* de ser de lo mismo, al igual que los infinitos atributos que se corresponden entre sí con absoluta precisión, donde ninguno es ni puede ser causa eficiente del otro; ha sido sujeto de numerosas interpretaciones posteriores, siendo la más arraigada de ellas, a la vez que la más problemática, la hipótesis paralelista.

Ahora bien, sobre esta última hipótesis cabe hacernos la misma pregunta que se hace Éricka Itokazu, de si el paralelismo no estaría travistiendo de un nuevo ropaje el

3 Cfr. *ibid.*, Parte II, Prop. XIII, p. 127.

4 Cfr. *ibid.*, Parte II, Prop. VII, p. 116.

dualismo substancial cartesiano, echando por tierra los insistentes esfuerzos de Spinoza para distinguirse de él⁵. Acerca de de ello trataré en el apartado que sigue, más, por ahora, queda dicho que la *unión* de la mente con el cuerpo, al igual que entre sus atributos correspondientes, se da en razón de que son la misma “cosa”, no dos entes de distinta naturaleza que hayan de estar “conectados” por alguna especie de lazo.

Para ilustrar la naturaleza de esta unión, en el escolio de la citada proposición, Spinoza recurre a un ejemplo geométrico, el del círculo:

Un círculo existente en la naturaleza, y la idea de ese círculo, que también es en Dios, son una sola y misma cosa, que se explica por atributos distintos, y por eso, ya concibamos la naturaleza desde el atributo de la extensión, ya desde el atributo del pensamiento, ya desde otro cualquiera, hallaremos un solo y mismo orden, o sea, una sola y misma conexión de causas, esto es: hallaremos las mismas cosas siguiéndose unas de otras.⁶

Así, Dios es causa de la idea de círculo sólo en cuanto que es una cosa pensante, y del círculo mismo sólo en cuanto que es una cosa extensa, sin dejar de ser una y la misma substancia cuya esencia implica la expresión de sus afecciones en infinitos atributos.

b) Bergson

En lo que respecta a Bergson, el hecho más fundamental sobre la vida es el de “durar”. Es el acontecimiento del *tiempo* en los organismos y los entes, el cual consiste esencialmente en cierta propiedad mnémica, que les permite asegurar la constancia de la experiencia a cada instante de la vida. La

5 Itokazu, E. *Spinoza y el mecanicismo en el siglo XVII: ¿una herencia cartesiana?* Córdoba: Editorial Brujas, 2007, p. 329.

6 Cfr. Spinoza, B., op. cit., Parte II, Prop. VII, Esc. p. 118.

memoria es por antonomasia la función vital de los cuerpos (que no son otra cosa que imágenes), en la que nada se pierde y todo se acumula, un medio infinitamente susceptible en el cual la menor vibración despierta sonoridades en apariencia olvidadas, donde el más mínimo estímulo del mundo remite a todo un cúmulo de experiencias vividas. Se trata de pensar a la memoria no como una mera facultad metódica de registro y clasificación, sino, usando una expresión de Vladimir Jankélévitch, como la obstinación primitiva de mis experiencias en sobrevivirse a sí mismas⁷, es decir, en continuar durando, constituyéndose como la interioridad de los cuerpos, en la medida en que es gracias a ella como la identidad de los mismos se establece.

Ahora bien, Bergson dirá, en *Materia y memoria*, que existe de hecho el tránsito gradual entre lo inextenso y lo extenso, donde a medida que el alma avanza hacia la acción se aproxima más a la materia sin dejar de distinguirse de ella⁸. El alma se aproxima a la materia en la percepción y se distingue en que aún entonces es memoria (espíritu), es decir, síntesis del pasado y del presente en vista del porvenir, y en que contrae los momentos de esa materia para servirse de ella y para manifestarse a través de acciones. Son éstas últimas la razón de ser de su unión con el cuerpo.

En este escenario bergsoniano, la unión del alma con el cuerpo toma sentido: no hay paralelismo entre la materia y el espíritu puesto que siempre se tocan y se yuxtaponen, aún en el punto de “indiscernibilidad”, donde la *percepción pura* (esto es, la materialidad, o donde sujeto y objeto coinciden) sería el grado cero del espíritu. Justamente porque Bergson ha llevado el dualismo al extremo, ha logrado disociar en una medida significativa sus elementos contradictorios. Su teoría de la percepción pura (materia), por un lado, y la teoría de la

7 Jankélévitch, V. *Henri Bergson*, Xalapa: Universidad Veracruzana Editorial, 2006.

memoria pura (espíritu) por otro, permiten una aproximación entre lo extenso y lo inextenso, entre la cualidad y la cantidad, entre el alma y el cuerpo. Percibir todas las influencias de todos los puntos de todos los cuerpos sería descender al estado de objeto material, puesto que estos reflejan todos los puntos del universo sin poder seleccionar en dirección a su acción ninguna de las imágenes que constituyen dichos puntos. Por tanto, un cuerpo desconectado del alma sería aquel que no tiene casi desarrollo de la memoria. Es aquel punto donde la percepción pura (la materia) y la memoria pura (el espíritu), más distanciados están. Pero para Bergson, que es ante todo un vitalista, se trata de una diferencia más bien formal, que de un estado efectivo de la realidad. En el mundo nunca se da una distancia total entre la materia y la memoria, siempre habrá, hasta en el cuerpo menos desarrollado un grado infinitesimal de espíritu por el que estará enlazado; el *elán vital* forzosamente todo lo atraviesa. Y en la medida en que tenemos el desarrollo de la memoria, la cual está siempre orientada a la acción de nuestro cuerpo, el alma estará irremediabilmente unida a él.

2. ¿Líneas paralelas?

Es sabido que el término “paralelismo” fue una expresión inaugurada por Leibniz en conexión con su teoría de la *armonía preestablecida*, para explicar la relación entre el alma y el cuerpo en su universo monadológico, y que por tanto no pertenece al vocabulario utilizado por Spinoza. Sin embargo, ha sido juzgado por la mayoría de los comentaristas de Spinoza, así como por sus detractores, como un concepto conveniente a su sistema puesto que permite explicar cómo funciona la relación entre el orden de lo extenso y el orden del pensamiento sin ningún tipo de influencia o

causalidad transitiva entre los mismos. Gracias a una exacta correspondencia respecto de lo que sucede en un cuerpo y en la idea de ese cuerpo, se excluye, pues, tanto el gobierno del alma sobre el cuerpo y viceversa, como la existencia de cualquier tipo de conexión oscura u oculta.

Sin embargo, considero que esta interpretación ha de ser revisada, puesto que ha tomado formas diversas según el lugar de origen, llevando a significativos malentendidos a lo largo de la tradición filosófica. A su vez que no es inherente a los conceptos spinocianos, sino que, por el contrario, en muchos puntos los fuerza y los tergiversa. De modo que el paralelismo, aplicado a Spinoza, abre la puerta a una serie de críticas y embates que no necesariamente se siguen con justeza de su filosofía. Henri Bergson tal vez sea un caso paradigmático de cómo una cierta concepción del paralelismo, cuando es aplicada a Spinoza, puede efectuar un desfase interpretativo. De ella, y de la confrontación resultante entre ambos, me ocuparé en los párrafos que siguen.

Bergson no duda en poner a Spinoza en el centro de la escena, junto a Leibniz y Descartes, cada vez que critica lo que la tradición metafísica moderna del siglo XVII concibió como el dualismo mente-cuerpo, y que constituye el origen de todas las psicologías posteriores que conciben la equivalencia de lo cerebral con lo consciente. Spinoza, al menos en este respecto, dirá Bergson en una conferencia intitulada “El alma y el cuerpo”, forma parte de *la vieja, muy vieja mercancía*, es decir, la misma metafísica mecanicista que explica la relación alma-cuerpo en términos paralelistas.

Así pues, Bergson, en su crítica al dualismo tradicional, plantea que el primer resultado de la Nueva Ciencia fue el de cortar lo «real» en dos mitades, la cantidad y la cualidad, una de las cuales fue puesta en la cuenta de los cuerpos y la otra en la de las almas, y es a causa de cortar toda ligazón

entre ambos términos que los filósofos fueron llevados, según Bergson, a establecer un paralelismo riguroso, considerando uno como traducción del otro, y dando como substrato de su dualidad una identidad fundamental:

Es ese paralelismo el que encontramos tanto en Leibniz como en Spinoza, bajo formas diferentes, es cierto, a causa de la desigual importancia que dan a lo extenso. En Spinoza, los dos términos Pensamiento y Extensión son situados, al menos en principio, en el mismo rango. Son pues dos traducciones de un mismo original o, como dice Spinoza, dos atributos de una misma substancia, que hay que llamar Dios. Y esas dos traducciones, como también una infinidad de otras en lenguas que no conocemos, son llamadas e incluso exigidas por el original, del mismo modo que la esencia del círculo se traduce automáticamente, tanto por una figura como por una ecuación.⁹

Es interesante el hecho de que Bergson utilice el ejemplo del círculo para criticar a Spinoza, siendo que es el mismo ejemplo que utiliza él en la *Ética*, y que cité para expresar la unidad de los atributos. Para Spinoza, un atributo es, en efecto, lo que el entendimiento percibe como constitutivo de la substancia¹⁰, expresa pues una esencia o cualidad, y se concibe en sí y por sí. Ahora bien, los atributos son estrictamente iguales en cuanto pertenecen del mismo modo a la substancia que componen y a los modos que contienen, encontrándose siempre en una relación de inmanencia y de univocidad entre sí y respecto de la substancia. Por tanto no son “traducciones” de un mismo original, y no hay un substrato único que funcione por debajo sosteniendo los atributos. Mantener esto sería negar tanto dicha inmanencia y univocidad, como afirmar la reductibilidad de los atributos entre sí en virtud de su traductibilidad. Por tanto, la equiparación que Bergson hace

9 Bergson, H., *La evolución creadora*, Cactus: Buenos Aires, 2012, p. 349.

10 Spinoza, B., op. cit., Parte I, Def. IV, p. 46.

entre la forma del círculo y su ecuación matemática, no tiene en cuenta la esencia de los atributos spinocianos, los cuales consisten justamente en no ser reductibles los unos a los otros, sino concebirse en sí y por sí. La idea de una traducción entre los mismos, olvida que la infinita diversidad expresiva que los constituye excluye todo movimiento traslativo de sus contenidos cualitativos. El alma, en tanto modificación del atributo pensamiento, y el cuerpo, en tanto modificación del atributo extensión no son pues traducibles, sólo tienen el mismo orden y conexión. Es importante notar que la diferencia expresiva propia de cada atributo no debe ser encubierta, tanto por dicha relación de identidad en el orden y conexión, como por una equivocada aplicación de la noción de traducción. Esto mismo plantea Chantal Jaquet, cuando se pregunta qué es lo que queda finalmente de la doctrina del paralelismo que los comentaristas le imputan a Spinoza:

El núcleo de positividad que queda [...] reside, esencialmente, en una correlación necesaria entre la esencia objetiva y la esencia formal. Es innegable que una idea contiene objetivamente todo lo que su objeto contiene formalmente, según el mismo orden y la misma conexión. [...] [Sin embargo] el deslizamiento subrepticio de la afirmación de la identidad de orden a aquella de la identidad de los modos que se encadenan siguiendo una misma conexión, probablemente es responsable en gran medida de la extensión abusiva de la doctrina del paralelismo y de su cotejo de errores.¹¹

Chantal Jaquet, tal vez la más reacia a adjudicarle a Spinoza el paralelismo, considera que se trata de una hipótesis extremadamente reductora y que se presta a malentendidos, ya que “presupone homologías y correspondencias biunívocas entre las ideas y las cosas, la mente y el cuerpo, y nos lleva a

¹¹ Jaquet, C., op. cit., pp. 168-169.

pensar las diversas expresiones modales según un esquema linealmente idéntico”¹², en la medida en que, como decía al principio, en virtud de ser paralelas, las líneas son similares e intercambiables. La crítica de Jaquet al paralelismo estriba en que se trata de una doctrina que conduce a pensar la unidad como uniformidad, excluyendo de ese modo la conciliación, que Spinoza lleva a cabo mediante el concepto de *igualdad* entre lo uno y lo múltiple, esto es, la relación entre la substancia que produce efectos según un único orden causal y la expresión de sus afecciones, infinitas en el caso de Dios, y de dos maneras en el caso del hombre.¹³ Así, el concepto de igualdad en el que tanto hincapié hace la autora, a pesar de no ser expresamente definido en la *Ética*, juega de este modo un rol decisivo en la medida en que permite explicar la diversidad expresiva de los atributos, sin reducirlos entre sí.

3. La unión psicofísica de los afectos y la *diferencia expresiva*

A modo de conclusión, me gustaría terminar este escrito haciendo referencia a cómo es que la unión psicofísica en Spinoza, junto con el concepto de expresión, permite poner en cuestión la hipótesis paralelista y, aunque tal vez no lleve a descartarla necesariamente en su totalidad o en todas sus formas, sí nos obliga a circunscribirla como una explicación útil para dar cuenta de la correspondencia en el orden y la conexión entre los atributos y sus respectivas modificaciones, excluyendo cualquier tipo de causalidad mutua. No puede explicar, sin embargo, dicha unión psicofísica como la de los atributos correspondientes, ni la indivisibilidad propia de la substancia. En efecto, respecto de esto último, Spinoza nos dice que “se entiende de un modo más sencillo que la substancia

12 Ibid., p. 31.

13 Ibid., p. 169.

sea indivisible, a partir del hecho de que la naturaleza de la substancia no puede concebirse sino como infinita, y que por ‘parte’ de una substancia no puede entenderse otra cosa que una substancia finita, lo que implica una contradicción manifiesta”¹⁴. Somos, sin embargo, tan propensos a dividirla, a causa de que la concebimos la mayoría de las veces en virtud de la imaginación, y muy pocas veces en virtud del entendimiento. Pero de la substancia no se distinguen partes, sino en cuanto la concebimos como afectada de diversos modos, por lo que entre sus partes hay sólo distinción modal y no real, como bien lo dice Spinoza en la primera parte de la *Ética*, cuando se ocupa de explicar que *todo cuanto es, es en Dios, y sin Dios nada puede ser ni concebirse*¹⁵.

Por su parte, como bien lo ha planteado Chantal Jaquet, considero que se hace más comprensible aún en qué consiste la unión entre el alma y el cuerpo para Spinoza, cuando atendemos a cómo funcionan los afectos, ya que implican la unión en acto, en simultaneidad, a través de las modificaciones que los afectan en conjunto. Spinoza los define principalmente en dos pasajes de la tercera parte *Ética*, en la definición III y luego en la *definición general de los afectos*:

- Por *afectos* entiendo las afecciones del cuerpo, por las cuales aumenta o disminuye, es favorecida o es perjudicada, la potencia de obrar de ese mismo cuerpo, y entiendo, al mismo tiempo, las ideas de esas afecciones.
- Un afecto, que es llamado pasión del ánimo, es una idea confusa, en cuya virtud el alma afirma de su cuerpo o de alguna de sus partes una fuerza de existir mayor o menor que antes.¹⁶

Si bien puede notarse entre ambas una diferencia en cuanto

14 Spinoza, B., op. cit., Parte I, Prop. XIII, p. 61.

15 Ibid. Parte I, Prop. XV, Esc., p. 66.

16 Ibid., Parte III, Def. III, p. 193, y Def. Gral., p. 278.

a la importancia que se le da al aspecto mental del afecto, en detrimento del corporal, sin embargo, siguiendo aquí el análisis de Jaquet, esto no debe ser interpretado como una negación del carácter activo o corporal del afecto, sino que obedece al objetivo que Spinoza se propone en ese contexto, que es una investigación sobre la potencia de la mente para moderar y reprimir los afectos¹⁷. A su vez, la definición general, lejos de permitir una lectura paralelista entre el cuerpo y el alma, manifiesta una asimetría respecto a en qué atributo está puesta la raíz de tal o cual afecto, dependiendo de si son activos o pasivos. Por ejemplo, los afectos activos producidos por el tercer género de conocimiento, como la *aquiescencia*¹⁸ o el amor intelectual a Dios¹⁹, son afectos eminentemente mentales, aunque tengan su correlato en el atributo extensión; y los afectos como la gula o la libidine, el primero en tanto que un deseo inmoderado de comer y el segundo en tanto que un deseo de la íntima unión de los cuerpos²⁰, nacen obligatoriamente de un estado físico.

De este modo, se ve cómo, si bien los afectos son realidades psicofísicas que ostentan el mismo orden y conexión respecto de los atributos correspondientes, no todo afecto refiere al cuerpo y a la mente de la misma manera. Hay una especificidad de cada uno de ellos que no puede ser ni “traducida a otro idioma”, como pensaba Bergson, ni pueden ser reducidos los unos a los otros. Es esta especificidad la que se muestra en la capacidad *expresiva* de los atributos, a la vez que la de los modos, en la medida en que son sus modificaciones. La idea de *expresión* atraviesa, pues, en Spinoza, todas las cuestiones que conciernen a la unidad de la substancia a la vez que la diversidad de los atributos, ya que todo cuanto

17 Jaquet, C., op. cit., pp. 63-64.

18 Spinoza, B., op. cit., Parte III, p. 270.

19 Ibid., Parte V, Prop. XXXII, corolario, p. 416.

20 Ibid., Parte III, p. 277.

existe expresa la Naturaleza, o sea, la esencia de Dios de una cierta y determinada manera – que es singular y propia – por lo que cumple esa doble función de ser aquello que los une al mismo tiempo que los diferencia infinitamente.