SPINOZA, NATUREZA, TRABALHO & LIBERDADE

Luís César Guimarães Oliva
Francisco de Guimaraens
Luísa Leite Paciullo
Matheus Romero de Morais
Gabriel Frizzarin de Souza
Lucas Damián Scarfia
(Orgs.)

INTERSEÇÕES
EDITORA PUC RIO

Spinoza

natureza, trabalho e liberdade

Luís César Guimarães Oliva
Francisco de Guimaraens
Luísa Leite Paciullo
Matheus Romero de Morais
Gabriel Frizzarin de Souza
Lucas Damián Scarfia
(Organizadores)

INTERSEÇÕES
EDITORA PUC RIO

©Selo Interseções, Editora PUC-Rio
Em parceria com o Departamento de Direito/PUC-Rio

©Editora PUC-Rio
Rua Marquês de São Vicente, 225,
7º andar do prédio Kennedy
Campus Gávea/PUC-Rio
Rio de Janeiro, RJ – CEP: 22451-900
Tel.: +55 21 3736 1838
edpucrio@puc-rio.br
www.editora.puc-rio.br

Edição
Tatiana Helich

Preparação de texto
Isabela Guimarães de Freitas
Patrícia Bueno Sattler

Diagramação
SBNigri Artes e Textos

Todos os direitos reservados. Nenhuma parte desta obra pode ser reproduzida, transmitida ou arquivada por qualquer forma e/ou em quaisquer meios sem permissão escrita da Editora PUC-Rio.

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

Spinoza [recurso eletrônico] : natureza, trabalho e liberdade / Luís César Guimarães Oliva ... [et al.] (organizadores). – Rio de Janeiro : Ed. PUC-Rio, 2025.

1 recurso eletrônico (528 p.)

Obra publicada através do Selo Interseções da Ed. PUC-Rio, em parceria com o Departamento de Direito/PUC-Rio.

Descrição baseada na consulta ao recurso eletrônico em 14 de fev. de 2025

Inclui bibliografias

Exigências do sistema: conexão com a Internet, World Wide Web browser e Adobe Acrobat Reader

ISBN 978-85-8006-339-4 (e-book)

1. Spinoza, Benedictus de, 1632-1677 - Critica e interpretação. 2. Colóquio Internacional Spinoza : natureza, trabalho e liberdade (18. : 2023 : São Paulo). I. Oliva, Luís César Guimarães.

CDD: 199.492

Elaborado por Sabrina Dias do Couto – CRB-7/6138
Divisão de Bibliotecas e Documentação – PUC-Rio

Sumário

Apresentação **11**
Ericka Marie Itokazu

I. Natureza, razão e beatitude

***Pars Naturae* e singularidade** **37**
Marilena de Souza Chaui

O dado e o trabalho: Espinosa, arquitetura e urbanismo barrocos **47**
Cristiano Novaes de Rezende

A cristologia não teológica na filosofia de Spinoza **59**
Divino Ribeiro Vianna, Fábio Correia e José Soares

O que é uma ação livre? **69**
Pedro Vasconcelos Junqueira de Gomlevsky

Beatitude em Espinosa e Fichte: entre realismo político e idealismo moral **81**
Lucas Damián Scarfia

O que constitui o problema em *Espinosa e o problema da expressão?* **93**
Henrique Souza Bittencourt

Primeiras considerações sobre a presença da razão no *De Deo* **103**
Iago Orlandi Gazola

O modelo de natureza humana na filosofia de Espinosa **113**
Gabriel Frizzarin de Souza

Constituição do sujeito, constituição do mundo: notas sobre a interpretação negriana da obra de Espinosa **123**
Ricardo Polidoro Mendes

Notas iniciais sobre a eternidade no final da *Ética* de Espinosa: às voltas com as proposições 21, 22 e 23 133
Dani Barki Minkovicius

Espinosa e o pensamento judaico..... 143
Yonah Akerman Zimerman

II. Direito, democracia e liberdade

Liberdade e democracia: uma via de mão dupla..... 155
Gilmara Coutinho Pereira

Poder y libertad: notas sobre Spinoza y América Latina 165
Diego Tatián

Las bases ontológicas de la libertad de opinión en el *Tratado Teológico-Político* 185
Luís César Guimarães Oliva

Malestares con la democracia: Sobre algunas viejas y nuevas utopías 195
Mariana de Gainza

Desejo de apropriação e regulação da propriedade na filosofia política de Spinoza..... 203
Francisco de Guimaraens

Universidad pública, democracia y feminismo 213
Mariela Oliva Ríos

Spinoza y la utopía: una hipótesis de lectura..... 225
Sebastián Torres

Spinoza et le spectre de la crise du capitalisme 235
Gregorio Demarchi

As noções de *sui juris* e *alterius juris* na filosofia de Espinosa..... 245
Luisa Leite Paciullo

Os direitos que a natureza nos deu e a condição comum dos homens: La Boétie encontra Espinosa..... 253
Matheus Romero de Morais

A produção da *superstição* no tradicionalismo católico chileno nos anos sessenta **263**
Javier Molina Johannes

Linguagem, interpretação e poder: desdobramentos da leitura no *Tratado Teológico-Político* **273**
João Pedro Blanco Milani

III. Educação e afetividade

O corpo, tal como o sentimos **285**
Cecilia Abdo Ferez

Infância, servidão natural e liberdade adquirida **299**
Fernando Bonadia de Oliveira

Contradiscurso e educação para liberdade em Espinosa e Paulo Freire **307**
Bárbara Lucchesi Ramacciotti

Valor e desejo: *ex labore ad libidinem* **317**
Leon Farhi Neto

Humildade e soberba na filosofia espinosana: uma filosofia de soberbos? **327**
Ravena Olinda

Educação, liberdade e obediência: crítica a uma proposta neoliberal pretensamente espinosana **335**
Victor Fiori Augusto

Clínica-política em Espinosa **345**
Pedro Augusto Dinelli Garcia Cruz

Em busca do elo perdido: a união da mente com o corpo nos gêneros de conhecimento da *Ética* **355**
Marcelo Feitosa

A educação dos afetos: diálogo entre Aristóteles e Espinosa ... **365**
Gabryela Schneider Gonçalves

Uma *medicina animi* em Espinosa? 375
Felipe Bellei

A moderação dos afetos e a liberdade nas partes IV e V da *Ética* de Espinosa 385
Daniela Mordoch

IV. Leituras cruzadas

La potenza del corpo dell'attore un possibile dialogo tra l'antropologia teatrale di Eugenio arba e l'*Ética* di Spinoza..... 395
Manuela Filomena Ottaviani

Edward Said e Espinosa: a filologia humanista 407
Homero Santiago

Uma lente só lâmina: aproximações entre João Cabral e Espinosa..... 417
Patricia Barreto Mainardi Maeso

A antropologia da descomposição/composição de Spinoza e seu aporte ético nas relações societárias e políticas no mundo contemporâneo 433
José Basini

Perspectivismo amerindio y perspectivismo en Spinoza..... 445
Guillermo Ricca

O conceito de alienação em Marx e sua possível relação com a filosofia de Spinoza..... 455
Oneide Perius

Entre Spinoza y Derrida: trazar y ser trazado 463
Carlos Mario Fisgativa Sabogal

O isso infinito: Espinosa, Freud, Marx..... 473
Marcos Ferreira de Paula

O sofrimento laboral: uma luz espinosana sobre o cansaço .. 483
José Marcelo Siviero e Benito Maeso

Hegel o Spinoza... en Althusser: itinerario de un problema .. 491
Vicente Montenegro Bralic

O espaço de vida e o conatus:
lendo Lewin a partir de Spinoza..... 499
André Felix Ferreira

Sobre la estructura formal de la alienación en la conjetura
de Von Foerster y la *Ética* de Spinoza..... 509
Juan Rios

O "tempo" em Espinosa e Koselleck..... 519
Wilder Silva de Almeida

Apresentação

Ericka Marie Itokazu
Universidade de Brasília (UnB), Brasil

I - Sentimento da finitude?

Em dezembro de 2023, diversos grupos de estudos espinosanos, pesquisadores, estudiosos ou simplesmente amantes da filosofia de Espinosa, de diversas partes do Brasil e do mundo, encontraram-se na Escola Nacional Florestan Fernandes (ENFF) do Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST), em Guararema – São Paulo, para o *XVIII Colóquio Internacional Spinoza*. Foram 73 apresentações realizadas entre outras atividades, distribuídas ao longo de uma semana, das quais 47 perfazem o presente volume, organizado em 4 eixos temáticos:

- Natureza, razão e beatitude
- Direito, democracia e liberdade
- Educação e alteridade
- Leituras cruzadas

Pela primeira vez realizado em São Paulo, um desafio aparecia no horizonte da organização do Colóquio: preservar o espírito fundador dos famosos "Colóquios de Córdoba" e, mais ainda, articulá-lo com o espírito fundador do Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra. Desde o início, a proposta era para que o colóquio não fosse realizado *na* Escola Nacional Florestan Fernandes, mas sim *com* a Escola que, portanto, não seria apenas um *lugar onde se realizaria o evento*, mas também sua co-promotora e co-organizadora.

Desse trabalho conjunto, foi proposto como tema a discussão acerca de *Natureza, trabalho e liberdade* e, diferentemente de outros colóquios, também foram integradas à programação atividades culturais e de formação propostas pela Escola. Tais atividades, também desafiadoras, visaram

proporcionar uma experiência nova que tornasse possível a integração da vivência com este importante Movimento à construção do sentido histórico dos próprios colóquios: um encontro memorável para os que dele participaram. Memorável sobretudo porque não foi um encontro *entre estudiosos de Espinosa*, mas um encontro, por falta de palavras melhores, *entre dois espíritos fundadores*: aquele dos "Colóquios de Córdoba" e o da Escola Nacional Florestan Fernandes.

Um feito singular que acabou exigindo, na apresentação deste volume, também uma texto mais alongado, pois pareceu-nos necessário trazer à superfície alguns recortes da memória que tornassem visível a singularidade deste fenômeno, pois muitos dos novos participantes talvez não saibam como, mesmo sendo um encontro itinerante e já realizado em vários países, ainda o denominamos muitas vezes por "Colóquios de Córdoba". Sobretudo porque, de fato, a sua semeadura tenha sido plantada em Buenos Aires onde, em conjunto com pesquisadores cordobeses, Horácio Gonzales organizou um evento denominado *Cóncavo y convexo. Escritos sobre Spinoza,* publicado pela Manantial, 1999. Se é possível explicar o que se tornou hábito adquirido entre nós a partir do qual acabamos nomeando-o "Colóquios de Córdoba" é porque algo surgiu como um "costume em comum" e que permitiu tratar como primeiro encontro aquele que dele se seguiu como fruto, promovido pela Escuela de Filosofía da Universidad de Córdoba, em 2001: *Las aventuras de la inmanencia. Ensayos sobre Spinoza*, organizado por Diego Tatián e Sebastián Torres[1].

Esse hábito talvez tenha sido construído porque, se por algum motivo ingressamos nessa *aventura*, de certo modo e por assim dizer, como que caímos nas armadilhas da *imanência,* afinal, ainda seguimos nela, com o pulso do mesmo desejo, com a intensidade da mesma alegria, mas sobretudo, com o amadurecimento desta histórica *philia*. Sim… a amizade

1 As Atas de todos os Colóquios Internacionais Spinoza encontram-se reunidas na sua versão digital no sítio virtual da PUC-Rio: https:://spinoza.jur.puc-rio.br/biblioteca. Os textos de Horácio González e Gregório Kaminsky aqui citados constam nas atas do I Colóquio de Córdoba, Argentina com o título "Las aventuras de la Inmanencia - Ensayos sobre Spinoza", organização de Diego Tatián, 2002.

que nos reúne e nos fortalece renova-se a cada ano, e tal feito dura mais de 20 anos. Décadas em que, debruçando-nos sobre a filosofia de autoria espinosana, novos autores foram surgindo num cadenciado movimento de reconhecimento e admiração recíprocas, tal como poderíamos encontrar no comentário de Horácio González à época recém lançado livro *La cautela del salvage* de Diego Tatián, no Primeiro Colóquio de 2001*:*

> ¿Cómo va apareciendo un autor ante nosotros? (...) Un autor acaba siendo un implícito en nuestras vidas (...). Decimos ese nombre y decimos su obra y de alguna manera nos decimos a nosotros mismos. Y cuando eso ocurre el silencioso acatamiento de los circunstantes nos hará pensar que ese autor, más que ser necesariamente bien conocido por nosotros, renovó la posibilidad que el conocimiento siga siendo un futuro que se mantendrá abierto para mí. (González in Tatián, 2002: 199)

Um breve salto no tempo ocorre entre 2001 e 2005, quando os "Colóquios de Córdoba" ganharam a feição de "Colóquio Internacional Spinoza", com as primeiras participações de brasileiros, da Universidade de São Paulo e da Universidade Estadual do Ceará, e de turcos, da Universidade Galatasaray. Da extraordinária experiência do modo como foi organizado este *Segundo Colóquio*, um aprendizado coletivo desde então procura-se sempre perpetuar: um encontro sem mesas paralelas, para que todos assistam a todos, e no qual as comunicações sejam horizontais, sem a malfadada hierarquização acadêmica. Graduandos, mestres, doutores, livres pensadores, artistas, diletantes, mal sabíamos quem era de que lugar, ou com tal ou qual formação universitária, no exercício instigante de debates abertos.

Ao longo deste *Segundo* encontro, um acolhimento jamais visto em evento universitário: as conversas seguiam-se noite adentro, o grupo inteiro perambulando pelas ruas do centro de Córdoba, todos engajados em interlocuções tão intelectualmente instigantes que não se desejava o findar. Resistentes ao fim do colóquio, a generosidade desta recepção cordobesa inventou ali mesmo um grande final: a ida improvisada a um sítio nas Serras Cordobesas, quando Sebastián Torres apresentou aos brasileiros, e feito por ele mesmo, o verdadeiro "*asado*". Desde o *Segundo*

Colóquio, a amizade e a *philia* intelectual produziram o engajamento de todos no desejo da construção do colóquio seguinte, sem saltos no tempo, com a promessa de novo encontro já no ano subsequente.

É no ano de 2006 que os "Colóquios de Córdoba" ganham finalmente o contorno inovador e irreverente que dá a forma definitiva ao mencionado "espírito fundador". Identificando a intensidade da experiência do ano anterior, uma ousada reinvenção por parte dos organizadores cordobeses: a proposta de realizar o colóquio numa estância distante da cidade, todos hospedados em mesmo local, como reconhecimento do vívido desejo de estarmos juntos: um encontro imersivo, sem as distrações e distanciamentos típicos da *urbe,* em que o colóquio passa a ser realizado em período integral. Do café da manhã e até após o jantar, uma maratona de "ponencias", e ainda assim, as conversas seguindo-se nos intervalos dos cafés e também nas noites adentro, tudo acontecendo ali mesmo, no Complejo Vaquerías, sob as árvores ou a céu aberto, com a belíssima vista do Valle Hermoso, no interior de Córdoba.

Um aprendizado imenso de convivência, de alegrias compartilhadas, de memórias incríveis entre inovações interpretativas, convergências e divergências, compreensão de solos comuns, interlocuções de infindável fôlego intelectual. A partir daquele ano, o colóquio foi ganhando amplitude nas participações: estudiosos da França, México, Espanha, Holanda e Chile expandiram o encontro, mas com a convivência imersiva. Além disso, o colóquio também foi ganhando em intensidade na consolidação da amizade e da alegria: "*una fiesta!*", desde então, passou a integrar a programação obrigatória. Uma grata surpresa introduzida na construção de *costumes em comum* que, paulatinamente, permitiram que neles nos reconhecêssemos, assim como também permitiu que nos reconhecêssemos uns nos outros, dando aos "Colóquios de Córdoba" contornos de um indivíduo complexo em estilo espinosano. Diverso e singular, e com a sabedoria de comemorar sua própria existência festivamente ao, ano após ano, manter a potência de perseveração para existir, pensar e agir nessa mesma pluridiversidade como um sujeito comum nascido de sua multiculturalidade: "la rara persistencia de este encuentro, que se renueva to-

dos los años con el mismo entusiasmo, ha logrado sostener una discusión cada vez más extensa y intensa que da cuenta de la actualidad que reviste el pensamiento de Spinoza, y de su presencia en los debates filosóficos, políticos y religiosos de nuestro tiempo", diz-nos Diego Tatián, na apresentação da publicação *Spinoza. Tercer coloquio*, Brujas, 2007.

Encontrada a sua forma perfeita e acabada em 2006, e atualizando anualmente, em termos propriamente espinosanos, sua essência singular, os encontros seguiram-se em Córdoba até 2012, quando a organização considerou possível torná-los itinerantes. Com a proposta de "levá-lo" ao Brasil, foram realizados em 2013 e 2014 na cidade do Rio de Janeiro por Maurício Rocha, Francisco de Guimaraens, Ericka Marie Itokazu, Felipe Jardim e Rafael Cataneo Becker. Os Colóquios X e XI enfrentaram o desafio justamente de conseguir manter o formato original em encontros que, por dois anos sucessivos, foram os maiores colóquios dedicados à filosofia de Espinosa, chegando ao feito de 93 comunicações sem mesas paralelas, incluindo não somente a tradicional festa, mas também o *churrasco à brasileira*, feito agora pelas mãos do "Chico", o Francisco de Guimaraens. E se dissemos "levar o Colóquio ao Brasil" é porque, apesar de ser mantido o nome de "Colóquio Internacional Spinoza", entre os participantes do Rio de Janeiro, o seu apelido era "Córdoba é aqui!".

Somente dez anos depois de circular na América do Sul entre Argentina e Chile, finalmente o "Colóquio de Córdoba" retorna ao Brasil. Na sua décima oitava edição, pela primeira vez, é realizado em São Paulo. De fato, seria o vigésimo colóquio não fossem os terríveis anos que todos enfrentamos em isolamento imposto pela pandemia de Covid-19, e que impossibilitaram a realização do desejo comum de manter os encontros anuais. Grandes perdas e tristezas compartilhadas trouxeram o sentimento da finitude. Penso em Horácio González, desde o início e agora para sempre, em seu espírito fundador. Cada um de nós vivendo em exílio do comum, o mesmo comum que havia se consolidado quase como uma segunda natureza coletiva.

Os anos de travessia teriam sido ainda mais difíceis, não fosse, mais uma vez, a generosidade acolhedora e criativa cordobesa que, ao fundar

a Cátedra Libre Spinoza, construiu um novo abrigo para os encontros online e nos manteve juntos nos duros anos da pandemia.

Nenhum de nós individualmente, nem mesmo coletivamente, poderia sair sem as marcas desse tenebroso período em que a América Latina também testemunhou simultaneamente a desintegração de várias instituições políticas, arduamente construídas, e procurou manter acesa a luta incessante pela reconstrução ou preservação do que ainda se possa nomear, e com muita dificuldade, de instituição democrática latinoamericana. Faz mesmo lembrar *La sociedad de los hombres torcidos* descrita pelo saudoso Gregório Kaminsky em seu texto de abertura ao Primeiro Colóquio de Córdoba:

> Intelectual se busca
>
> ¿En qué, dónde reside la peligrosidad imputada a un intelectual? ¿En el solo hecho de Intelectual se busca. ¿En qué, dónde reside la peligrosidad imputada a un intelectual? ¿En el solo hecho de serlo? ¿En la consistencia de su discurso, la inminencia práctica de sus ideas? ¿Cómo, cuál es la sospechosa correlación que se establece entre autor y pensamiento? ¿Quién, qué es la verdad lo peligroso? (Kaminsky in Tatián, 2002: 9)

Nesse texto que justamente faz a abertura dessa grande tradição das publicações das atas dos "Colóquios de Córdoba", o autor conclui convocando-nos, comoventemente, a refletir sua provocação:

> Henri Bergson ha dicho que todos tenemos dos filosofías, la propria y la de Spinoza. ¿Será ésta la peligrosidad viperina en cada genuino filósofo? ¿Podemos llamarnos, hoy, spinozianos? (Kaminsky in Tatián, 2002: 18)

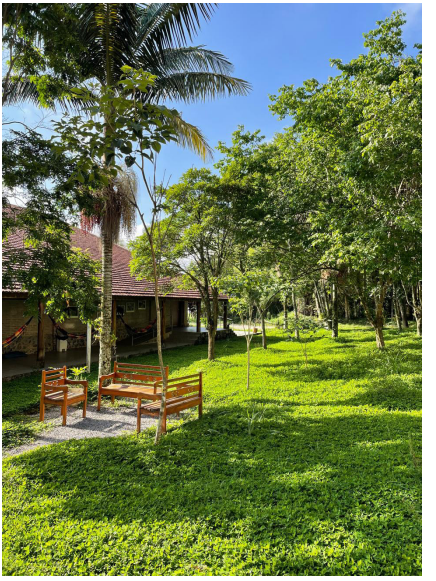
II - Experiências da finitude? XVIII Colóquio, um encontro *com* a ENFF e o MST

Como a provocação de Gregório Kaminsky parece testemunhar, a inquietante relação entre a teoria e a práxis, a possibilidade do engajamento intelectual na ação e no tempo histórico, esta denominada "periculosidade viperina" parece estar presente na fundação dos Colóquios de

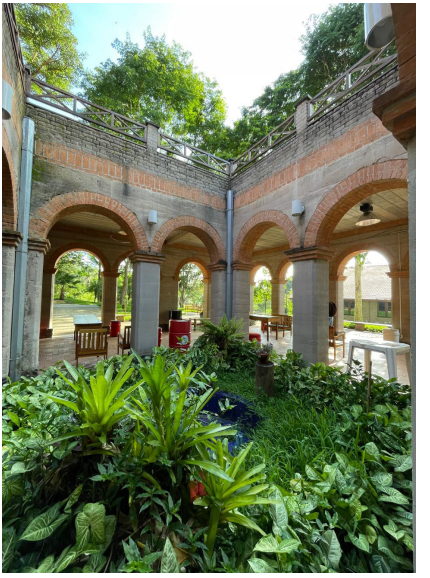
Córdoba. Assim, o aparente desafio de realizar o XVIII Colóquio Internacional Spinoza em São Paulo mantendo o seu formato original, ao fim e ao cabo, acabou por transformar-se num grande encontro com a Escola Nacional Florestan Fernandes e o Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra. Organizando em conjunto com a ENFF, desde a decisão pelo tema *Natureza, trabalho e liberdade* até programação as atividades culturais e de formação propostas pela Coordenadora Geral da Escola, Rosana Fernandes, e a Coordenador Pedagógico, Evandro Carvalho, um imensurável aprendizado transformador germinou dessa convivência coletiva. Desde a sensibilização à delicada beleza dos espaços, canteiros, bosques e a própria arquitetura dos prédios, até a sensibilização à luta e à história da construção da Escola, feita pelas mãos de trabalhadores que fizeram cada tijolo que sustenta cada uma de suas paredes.

Placa da Fundação ENFF

(Fonte Lucas Camargo – Comunicação/ENFF)



Bosque da Solidariedade Internacional
(Fonte de Lucas Camargo – Comunicação/ENFF)



Espaço onde se realizou "Una fiesta!" com "DJ Lucas" e a atividade cultural com o "Dandô – Circulando"
(Foto de Lucas Camargo – Comunicação/ENFF)

Antes de propormos o tema do colóquio aos participantes, procuramos consultar as coordenações da ENFF sobre desafios teóricos para colocarmos em pauta, bem no estilo universitário-acadêmico de acreditar que as questões em comum apareceriam assim, sem um passado conjunto ou uma história prévia em comum com o Movimento. Certamente não seria assim que as coisas se construiriram com a ENFF. De um colóquio que se propunha imersivo à filosofia de Espinosa, o que se realizou foi a imersão, intensamente afetivo-ativa, ousaria dizer, na história e no espírito fundador da Escola Nacional Florestan Fernandes. Esses acontecimentos deixam marcas também. Se não curam as cicatrizes ou feridas ainda em aberto que trouxemos em nossa bagagem, porque não se sobrepõem a elas, com certeza comparecem agora quando procuramos dar-lhes sentido no processo da *emendatio*, para utilizar uma palavra cara a Cristiano Novaes de Rezende, ou ainda, no processo de *cura*, de cuidado, para lembrar outro termo importante para Marcos Ferreira de Paula.

Uma *emendatio* vivida como alegria coletiva tanto dos participantes do colóquio, quanto dos participantes da escola. Um verdadeiro encontro entre nós finalmente se realizou. De fato, trata-se aqui de uma suposição minha, pois não fizemos um balanço coletivo dos resultados desse encontro. Porém, parece-me evidente nos sorrisos amplos e frequentes, nos braços que ali se abriram para a convivência solidária, pois foi em seu exercício que finalmente entendemos que, de fato, o colóquio se realizou *com* a ENFF. Mantendo-nos fiel à forma original dos Colóquios de Córdoba, foram 73 comunicações sem mesas paralelas, preservando a horizontalidade das apresentações e, mais ainda, "una fiesta!" incrível aconteceu com a liderança do "DJ Lucas", ou Lucas Camargo, como é conhecido na ENFF, que manteve no alto a energia e alegria das danças e da cantoria na sequência e a escolha das músicas. Inacreditavelmente, mantivemos também a antiga tradição da disputa pelo "verdadeiro churrasco", desta vez, entrando na competição o Evandro Carvalho (Coordenador Pedagógico da ENFF), com a deliciosa fartura típica da Escola e a tradição gaúcha em seu favor.

A essas atividades das versões anteriores do colóquio, acrescentou-se as brigadas do "trabalho necessário", parte da pedagogia da escola, seja na limpeza coletiva e cuidado com o espaço da Escola (a brigada organizada pelo Homero Santiago, destinada a cuidar dos banheiros), seja no trabalho sincronizado da cozinha (a brigada organizada pela Ericka Marie, destinada ao serviço do refeitório), seja no trabalho conjunto para as atividades culturais e festas (a brigada organizada pelo Luis César Oliva, destinada a cuidar do bar). A convivência entre nós, participantes do colóquio, foi dia-a-dia entrelaçada à Escola, especialmente ao pessoal da cozinha: Sandra Santos, Josefa Joelma Pereira, Alexsandra Oliveira dos Santos, Elizabeth Bueno Santos (a Bethe!), a Maria Marinalva dos Anjos (a Nalva!) e o Sidney Lucindo da Silva. Assim também com o pessoal da biblioteca, da coordenação, da comunicação… semeando a amizade que esperamos ser longa e duradoura, porque nascida da verdade do afeto ali entretecido. Um afeto comum, a alegria como experiência de aumento de potência de nossas existências, assim vivido coletivamente.

Refeitório e "Brigadas da Cozinha" (Fonte Lucas Camargo – Comunicação/ENFF)

Um exemplo específico de uma experiência singular talvez possa exemplificar a potência desse afeto comum e, ao mesmo tempo, esclarecer sobre uma das atividades propostas pela ENFF como parte da programação do colóquio. O Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra mantém como atividade necessária e cotidiana, logo ao amanhecer, a chamada "mística". Para nós, teóricos do espinosismo, é de se assumir a estranheza com a nomenclatura e a incompreensão do que ela significa, e, mesmo assim, ela foi incluída na programação das atividades cotidianas.

Ao longo da convivência com Rosana Fernandes, Coordenadora Geral da ENFF, fomos percebendo que esta prática muito se aproxima da preservação do sentido da memória, uma prática de reconstrução coletiva do sentido projetivo de futuro, revigorada como atividade da memória oral. Apesar da compreensão teórica do sentido da "mística" que fazia parte da programação, de fato, foi-nos difícil realizá-la durante o colóquio e até mesmo entendê-la verdadeiramente. Ao fim, só conseguimos participar de uma única mística que só foi possível quando Rosana Fernandes compreendeu que não seríamos capazes de elaborar uma atividade por nós jamais vivida sem a ajuda dela. Um feito que, tamanha a grandeza e a força com que nos comoveu e nos transformou, merece aqui a frágil tentativa de seu registro, quase impossível porque mera transcrição de um momento inefável.

Rosana Fernandes, então, convidou todos para irem ao gramado externo, próximo ao auditório Rosa Luxemburgo onde o Colóquio se realizava, e pediu que formássemos um círculo ao lado de Marilena Chaui, assim iniciando-se a "mística" com a interpretação pungente de Rosa Negra na declamação de um poema de sua autoria. A cada estrofe, um passo à frente, a cada palavra, a força da voz doce vibra mais na intensidade da emoção… findada a leitura, um afeto comum já nos unia, quando Rosana retoma a palavra e em fala livre, anuncia a simbologia do plantio no bosque da solidariedade:

> *O MST vem construindo há quase quatro décadas uma história de luta pela terra, de luta pela reforma agrária, de luta pela transformação social, e onde perpassou toda a construção de valores da solidariedade, do companheirismo, do internacionalismo, enfim,*

valores que nos tornam melhores homens e melhores mulheres, melhores sujeitos na construção de uma nova sociedade.

E a cada dia e a cada momento que a gente tem a oportunidade de receber pessoas que, pela primeira vez, estão na nossa Escola, nos alegra e nos esperança ainda mais no sentido de que "não é só nóis que estamos fazendo", que muitos outros e outras organizados, parte da classe trabalhadora do mundo está fazendo a diferença na construção de uma sociedade diferente.

E o MST, nessa simbologia da Escola Nacional Florestan Fernandes, sempre zelou para que nós possamos, diante da mística que ontem a gente falava no grupo, dessa vontade de construir, de ter um horizonte, de ter um projeto e de fazer a cada dia isso acontecer, é que nós constituímos aqui, num espaço de 12 hectares da Florestan Fernandes, um bosque da solidariedade.

E esse bosque da solidariedade é composto permanentemente por árvores plantadas por mãos de companheiros e companheiras que também vêm construindo na sua trincheira essa luta transformadora. E nós não poderíamos deixar de aproveitar, [faz um sinal de aspas com as mãos e todos riem] *vamos dizer assim, a oportunidade da presença que o Colóquio Spinoza trouxe para nós, essa alegria de ter a professora Marilena Chaui aqui no nosso chão, no nosso território formativo* [Rosana e Marilena se entreolham]. *Não temos por que não dizer que somos admiradores* [Rosana fala olhando nos olhos de Marilena], *e o MST acompanha as suas elaborações e a sua teoria, e concorda com o que você ajuda a classe trabalhadora a pensar.*

Para nós, é muita emoção mesmo estar aqui com você [Rosana e Marilena Chaui se abraçam], *e só nos conhecíamos pelas obras e pelos meios de comunicação* [a voz de Rosana embarga], *então é de fato bastante emocionante tê-la aqui presencialmente. Então, vamos hoje colocar mais uma muda de árvore aqui no nosso bosque da solidariedade internacionalista, que é uma muda de pitangueira.*

> *A gente soube, na verdade, que a senhora* [Rosana e Marilena se entreolham] *foi uma grande amiga pessoal de Antônio Cândido, o nosso mestre que dá nome à nossa biblioteca, e, em vida, plantou aquela árvore* [Rosana aponta para a árvore], *uma ibirapitanga, o "pau-brasil", onde a gente fez, nos seus 100 anos, a Praça Antônio Cândido.*
>
> *Então, uma pitangueira de olho para uma ibirapitanga* [mais risos] *e pode desenrolar muitas reflexões aí, no solo da nossa Escola Nacional Florestan Fernandes. Convidamos você para plantar e mais algumas pessoas do colóquio em nome da coordenação que pudessem se juntar aqui nessa simbologia do plantio.*

Nesse momento, Marilena Chaui, Rosana Fernandes, Luis César Oliva, Homero Santiago e Ericka Marie Itokazu reúnem-se ao centro do círculo, para plantar a muda da pitangueira.

Plantio da Pitangueira de Marilena Chaui – Bosque da Solidariedade Internacional (Fonte Lucas Camargo – Comunicação/ENFF)

Enquanto o plantio era realizado, a turma da brigada da ENFF cantou a música "Terra e raiz", nas vozes de Vanessa Souza e Marcela Sanches, que seguram a bandeira do MST, juntamente com Rosana Fernandes e Rosa Negra.

A terra guarda a raiz
da planta que gera o pão,
a madeira que dá o cabo
da enxada e do violão.

A chuva cai sobre a natureza
e a planta cresce gerando a riqueza,
e o trabalhador luta com certeza
para não faltar o pão sobre a nossa mesa.

A terra guarda a raiz
da planta que gera o pão,
a madeira que dá o cabo
da enxada e do violão.

Segurando a bandeira do MST: Vanessa Souza e Marcela Sanches.

Rosana Fernandes abraçando Marilena Chaui (Fonte Lucas Camargo – Comunicação/ ENFF)

Emocionada, Marilena Chaui, recebe o boné do MST e veste-o, entoando as seguintes palavras:

> *Eu nem sei o que dizer de agradecimento, de emoção, de participação, mas sobretudo de algo vindo do MST que é para mim esse sentido que tem de que outro país é possível, outro Brasil é possível, mas que não é possível porque nós dizemos que é possível, mas porque nós fazemos com que seja possível.*

O MST é ação, o MST é a criação de uma nova maneira de se relacionar com o país, de uma nova maneira de se falar com a classe trabalhadora, de uma nova maneira de se dirigir à sociedade brasileira com a invenção do novo, com a criação da possibilidade da mudança e com ações de uma coragem que nunca se viu igual neste país.

É de uma coragem a cada passo, e por cada passo, em cada andança e em cada mudança, em cada afirmação. É a maneira pela qual é dito que nós podemos fazer isso. Que esse país merece que essa mudança seja feita e vocês são não apenas aqueles que nos guiam no caminho histórico, mas vocês são aqueles que nos inspiram lá no lugar onde nós estamos.

Lá no lugar onde nós estamos, nós podemos erguer a nossa voz, nós podemos falar alto, nós podemos andar e gritar porque nós sabemos que temos como sustentação nossa, como aquilo que nos guia e nos protege, o MST.

Isso não tem, vocês não avaliam o que esse plantio significa para mim [Marilena reúne as duas mãos sobre o peito]. *Já o colóquio ser aqui foi uma coisa que vocês não podem imaginar a importância que isso teve para mim, mas eu deixar uma marca aqui é mais do que eu mereço.*

Eu agradeço do fundo do meu coração e quero dizer a vocês que enquanto eu estiver viva, talvez não por muito tempo, mas enquanto eu estiver viva eu estarei no caminho, junto com vocês para o que der e vier porque a nossa luta continua.

Marilena Chaui agradecendo Rosana Fernandes, ao lado direito, Rosa Negra e Mariela Oliva (Fonte de Lucas Camargo – Comunicação/ENFF)

Marilena Chaui cumprimentando Rosa Negra, autora dos "Versos em Resistência" (Fonte de Lucas Camargo – Comunicação/ENFF)

Final da Mística da Simbologia do Plantio com os participantes do XVIII Colóquio Spinoza (Fonte Lucas Camargo – Comunicação/ENFF)

A mística terminou, todos com olhos marejados entreolharam-se, compreendendo a potência dessa prática presentificadora do espírito fundador do MST. Difícil restituir em palavras o afeto que ali se consolidou entre nós. Foi essa experiência que tornou para nós evidente também a importância de, mesmo que parcial e brevemente, fazer dela um aprendizado que mostrou a necessidade de aqui relatar a origem da história dos "Colóquio de Córdoba". Uma maneira de homenagear aqueles que, se se tornam presentes pelos seus escritos, aqui citados em meio a tantas saudades, ainda hoje nos ajudam a manter vivo o mesmo espírito fundador da *Natureza, do trabalho e da liberdade* sentida e vivida em cada um daqueles que participaram dos Colóquios de Córdoba.

Ao final do XVIII Colóquio, fomos presenteados com a rememoração daquele momento inefável da *mística*: uma atividade de "intervenção", no dizer de Evandro Carvalho e Rosa Negra. E, mais uma vez, pudemos ouvir a declamação do mesmo poema de resistência, na voz da própria autora. Seria esta uma resposta à provocação de Gregório Kaminsky? Seria Rosa Negra a figura de uma filósofa genuína capaz daquela periculosidade viperina, uma busca agora como encontro com a ENFF e o MST, aqueles a quem poderíamos chamar, hoje, de espinosanos?

A nossa resistência, a nossa rebeldia

A nossa resistência tem os punhos fechados para esse sistema de morte

Que tenta destruir paulatinamente a possibilidade de vida na terra;

A nossa resistência não erra e tem os punhos fechados para o agronegócio

Que desertifica o campo e explora ao máximo os nossos bens naturais com agrotóxicos

Produzindo alimentos que envenenam diariamente as pessoas;

A nossa resistência não se faz a toa, ela tem os punhos fechados contra aqueles que privatizam a terra

E nos privam de viver com dignidade e de amar sem receios

Por que "toda maneira de amor vale a pena";

A nossa resistência não acena para hipocrisia, tem os punhos fechados ao racismo, machismo e LGBTFOBIA

A gente luta, dia após dia, pelos nossos direitos negados e por que não há outro caminho a não ser o da luta;

A nossa rebeldia tem causa e essa causa é justa, se trata da defesa incondicional da vida

A nossa rebeldia tem versos sendo construído dia após dia na agroecologia;

Seja no plantio de mudas de todas as cores que a tingem de um tom especial

Seja no compromisso com a produção de alimentos saudáveis que superam a lógica comercial;

A nossa rebeldia se fortalece em cada passo dado na construção de territórios livre de analfabetismo

Ou quando organizamos a doação de sangue, alimentos ou livros;

Nesse sentido, admitimos, para companheirada que resiste no campo ou na cidade

Os nossos punhos se abrem para o abraço e para o afeto

A nossa rebeldia se faz de gestos concretos e resiste através da mística da solidariedade.

(Rosa Negra, Versos em Resistência, 2024)

Após a declamação do poema, com a mesma força da ênfase existencial de quem participa da luta, nas trincheiras abertas pelo MST, Evandro Carvalho tomou a palavra com alegria nos olhos e no amplo sorriso, também emocionado pela convivência conosco, no XVIII Colóquio: a *philia* fez raízes. Agora, reconhecendo-nos no território do MST e em sua luta pela simbologia da mística da solidariedade, foi pelas mãos de Evando Carvalho que a organização do colóquio recebeu a sua bandeira, e, pelas mãos de Rosa Negra, cada um dos participantes foi presenteado com o boné do Movimento, parte da sua simbologia. Desde então, do sentimento de finitude transformar-se em comunicação, participação e alegria com a qual nos somamos a essa resistência e rebeldia comuns em que os nossos punhos e também nossos corações e mentes se abriram para o abraço e para o afeto, último ato que encerrou o XVIII Colóquio Internacional Spinoza.

Participantes do colóquio e organização em aplausos de agradecimento ao Evandro Carvalho, coordenador pedagógico da ENFF e também o grande churrasqueiro do XVIII Colóquio Spinoza (Fonte Lucas Camargo – Comunicação/ENFF)

III - Coisas finitas... à guisa de conclusão, um convite

Estamos certos de que, em algum momento, teremos de reunir mais peças do mosaico composto da memória coletiva, entretecida de afetos os mais diversos, mas certamente em sua maioria potentes, na paulatina e prazerosa construção dessa incrível interlocução vivenciada há mais de duas décadas na América Latina. Por ora, tomamos por objetivo apenas encontrar alguns dos nomes e fatos que estão na superfície da memória deixando como tarefa a cumprir a articulação de tantas outras peças já espalhadas mundo afora, nas várias gerações de pesquisadores, professores, amigos da filosofia de Espinosa: os tantos novos autores que surgiram no grande tecido de falas, atos e pensamentos comunicados nos tantos colóquios. "Ponencias", diriam os amigos latinoamericanos *hispanohablantes*, mas o termo em português "comunicação" também nos remete a *communicatio* algo que nos permite dizer que os sentidos de "participar", "compartilhar" e "tornar comum" estão unidos numa *ação comum*.

Se até pouco antes do XVIII Colóquio, estávamos tomados pelo pesar das marcas deixadas pela pandemia e pelo sentimento de finitude nas "cicatrizes do tempo", após este encontro, novas marcas e traços, *vestigia corporis*, para lembrar uma expressão espinosana cara a Lorenzo Vinguerra, refizeram o tecido afetivo do colóquio, ressignificando-o. De certo modo, eles permitem compreender que a prática da "mística" talvez possa trazer um novo sentido para aquele sentimento de finitude diverso daquele que mencionamos, fazendo-nos lembrar que é mesmo Espinosa quem nos deixou um revolucionário conceito da finitude. Repensando-o, a partir da segunda definição da Ética I, em se afirma que coisas finitas são coisas de mesma natureza que limitam umas às outras, a finitude espinosana é tal que consegue, – e não considero ser exagero de minha parte –, ganhar a sua mais bela formulação na história da filosofia: ser coisa finita é co-existir entre outros como nós, inter-agir, co-operar, con-viver. O importante é que somente "coisas finitas" são capazes de *comunicação*: somente coisas finitas compartilham, convergem, cooperam, compõem… e por isso são capazes de construir o comum. Uma linda peculiaridade em que a finitude nos permite, sem medo de errar nas palavras, essen-

cialmente transfomar a co-existência na composição de novas potências. Marilena Chaui, no primeiro texto do presente volume, nos explica sobre o que é ser parte, ter parte, tomar parte do infinito. Se as coisas finitas, várias e diversas entre si, são capazes de operarem entre si como causa comum de um só efeito, e assim serem em conjunto uma só coisa singular, quanto mais complexa, mais apta ela será à multiplicidade simultânea. Contudo, e o mais precioso: são as coisas finitas elas mesmas que, tomando para si a finitude como sua singularidade essencial, serão capazes de expressar o infinito.

Assim, o leitor poderá conhecer um pouco desta incrível experiência, mais uma de *Las aventuras de la inmanencia*. A cada um deles, um convite para a possibilidade de atualizar tal potência ao seu modo, à sua maneira singular de ser, existir, agir. Boa leitura!

I. Natureza, razão e beatitude

Pars Naturae e singularidade

Marilena de Souza Chaui[1]
Universidade de São Paulo (USP), Brasil

A ideia dos modos finitos como partes da Natureza aparece pela primeira vez na carta 32 de Espinosa a Oldenburg, na célebre metáfora do pequeno verme imerso no sangue, isto é, como relação com um todo. Essa carta tem como ponto de partida uma indagação feita por Oldenburg:

> Quando perguntas o que penso acerca da questão que trata sobre *conhecermos como cada parte da natureza convém [conveniat] com seu todo e de que maneira coere [cohaeret] com as demais*, penso que rogas as razões pelas quais somos persuadidos de que cada parte da natureza convém com seu todo e coere com as demais. Pois conhecer como verdadeiramente coerem e como cada parte convém com seu todo, disse em minha carta antecedente que o ignoro; porque para conhecê-lo requerer-se-ia conhecer a natureza toda e todas as suas partes. Esforçar-me-ei, pois, em mostrar a razão que força a afirmar isso. (Espinosa, 2021: 233)

O vínculo (*cohaerentia*) entre as partes é o que as faz ajustarem-se umas às outras, em conformidade com as leis da Natureza e as de suas naturezas, sem a menor contradição. A concordância (*convenientia*) entre as partes e o todo decorre da maneira como se definam as partes: quando definidas a partir do que possuem em comum – naquilo em que consentem (*consentiant*) umas às outras –, a relação todo-parte é a de ajuste recíproco das partes para constituir um só todo; quando definidas pelo que possuem de diferente (*discrepare*), cada parte deve ser tomada como se fosse um todo em si mesma. Há, pois, duas definições da parte

1 Este trabalho teve o apoio da Fapesp (processo 2018/19880-4).

e do todo: numa delas, o todo é a articulação concordante de partes que possuem naturezas comuns; na outra, um todo é uma natureza diferente de outras. Para fazer-se compreender, Espinosa introduz o exemplo do vermezinho no sangue:

> Finjamos agora, se te apraz, que no sangue vive um vermezinho que seria capaz de discernir com a vista as partículas de sangue, de linfa etc., e de observar pela razão como cada partícula, a partir do choque de outra, ou resile, ou comunica parte de seu movimento, etc. Ele viveria nesse sangue como nós nesta parte do universo e consideraria cada partícula de sangue como um todo, e não como uma parte, e não poderia saber como todas as partes são moderadas pela natureza universal do sangue e são forçadas a acomodar-se umas às outras, tal como a natureza universal do sangue exige, de modo que consintam entre si de maneira certa. Pois se fingimos não se dar nenhuma causa fora do sangue que lhe comunique novos movimentos, nem se dar espaço algum fora do sangue, nem outros corpos aos quais as partículas do sangue possam transferir seu movimento, é certo que o sangue sempre permanecerá em seu estado, e que suas partículas não sofrerão nenhuma variação senão aquelas que se podem conceber a partir da proporção de movimento do sangue dada à linfa, ao quilo etc. e, assim, o sangue deveria ser considerado sempre como um todo, e não como uma parte. Mas porque se dão muitíssimas outras causas que, de modo certo, moderam as leis da natureza do sangue e, inversamente, são elas moderadas pelo sangue, daí ocorre de se originarem no sangue outros movimentos e outras variações, que não se seguem da só proporção de movimento de suas partes uma à outra, mas da proporção de movimento em simultâneo do sangue e das causas externas um ao outro; desse modo, o sangue tem a proporção de uma parte, e não de um todo. (Espinosa, 2021: 235)

Duas hipóteses são apresentadas a Oldenburg. Na primeira, o verme é uma parte menor no interior de uma parte maior que lhe parece ser um todo: o sangue aparece para o vermezinho como uma totalidade completa porque não lhe é dado saber que o sangue é também uma parte e não poderia saber que há "causa fora do sangue que lhe comunique novos movimentos" nem que há um "espaço algum fora do sangue, nem outros

corpos aos quais as partículas do sangue possam transmitir seu movimento". Na segunda hipótese, o sangue seria efetivamente um todo, sem receber ações externas nem produzir efeitos externos, pois somente ele existiria e permaneceria sempre no mesmo estado, sofrendo apenas variações internas às suas próprias partículas, segundo as leis do movimento. No primeiro caso, há uma totalidade parcial imaginada como total; no segundo, uma totalidade plena. Donde a conclusão espinosana:

> Agora, como todos os corpos da natureza podem e devem ser concebidos do mesmo modo como nós aqui concebemos o sangue – com efeito, todos os corpos são circundados por outros e são determinados uns pelos outros a existir e operar de uma maneira certa e determinada, preservando-se sempre em todos simultaneamente, isto é, no universo todo, a mesma proporção de movimento ao repouso –, segue-se daí que todo corpo, enquanto existe modificado de modo certo, deve ser considerado como uma parte do universo todo, convém com seu todo e coere com os demais... Mas, em razão da substância, concebo que cada parte tem uma união mais estreita com seu todo. Pois... já que é da natureza da substância que ela seja infinita, segue-se que cada parte pertence à natureza da substância corpórea e não pode ser ou conceber-se sem ela... Ora, no que atina à mente humana, também considero que ela é uma parte da natureza, a saber, porque sustento que na natureza também se dá uma potência infinita de pensar, que, enquanto infinita, contém objetivamente em si a natureza toda, e cujos pensamentos procedem do mesmo modo que a natureza, a saber, seu ideado. Ademais, sustento que a mente humana é essa mesma potência, não enquanto infinita e perceptiva da natureza toda, mas finita, a saber, enquanto percebe somente o corpo humano; e, dessa maneira, sustento que a mente humana é parte de um intelecto infinito. (Espinosa, 2021: 235-237)

O corpo é parte e todo – parte da Natureza extensa, parte de um outro corpo mais complexo, e, em si mesmo, um todo constituído de partes. A mente humana é parte e todo – parte do intelecto infinito de Deus e, em si mesma, um todo que "percebe o corpo humano". Como partes, os corpos concordam entre si, formando o todo da Natureza; como todos "parciais", são compostos de partes concordantes. Como partes, as men-

tes concordam entre si, formando a potência infinita de pensar; como todos "parciais", são ideias de seus corpos e ideias de si mesmas. Espinosa explica, assim, a Oldenburg as demonstrações feitas numa das primeiras versões da *Ethica*, retomadas na versão definitiva da obra.

De onde vem a curiosa distinção entre dois tipos de partes e dois tipos de todo – ou, se se preferir, entre a parte propriamente dita e a parte como se fora um todo? Não se trata, como julgam alguns[2], de uma distinção extensiva entre maior e menor, nem da diferença entre o extensivo e o intensivo, como julgam outros[3], porém, da parte vista pelo prisma do finito (a parte como se fora um todo, recaindo a ênfase sobre a separação/parcialidade) e sob o prisma do modo (a parte como parte do todo, recaindo a ênfase tanto sobre a comunidade quanto sobre a singularidade da essência e suas ações no interior da infinitude). Essa diferença perpassa toda a Ética, determinando a maneira pela qual a dedução geométrica opera, ou seja, sempre em dois níveis, num dos quais prevalece o finito (imaginação, inadequação, paixão, servidão) e, noutro, o modo (isto é, razão, reflexão, adequação, ação, liberdade).

Da mesma maneira, na Ética II, a mente e o corpo são deduzidos como partes dos modos infinitos mediatos. O corolário de EII P11 diz: "daí segue que a mente humana é parte do intelecto infinito de Deus [*partem esse infiniti intellecti Dei*]" (Espinosa, 2015: 145) e o escólio do lema 7 de EII P13 afirma que "conceberemos facilmente que a natureza inteira é um Indivíduo, cujas partes [*cujus partes*], isto é, todos os corpos, variam de infinitas maneiras, sem nenhuma mudança do Indivíduo inteiro" (Espinosa, 2015: 161).

Sob o prisma do finito, no escólio de EIII P3, lemos que "as paixões não são referidas à Mente senão enquanto tem algo que envolve uma ne-

2 Aqui, discordamos da bela análise da carta 32 feita por Sackstader (1985), com a qual concordamos em todo o restante.

3 É o caso de Deleuze (1968), que, a nosso juízo, leibnizianiza Espinosa, pois não há como falar em aspecto "extensivo" para a alma, mesmo quando simplesmente ideia imaginativa do corpo, uma vez que Espinosa insiste, no Livro III, que a mente continua como *conatus* mesmo na inadequação.

gação, ou seja, enquanto considerada como parte da Natureza [*quatenus Naturae pars*] que não pode ser clara e distintamente percebida por si mesma sem as outras" (Espinosa, 2015: 249), afirmação que é retomada em EIV P2, onde lemos que "padecemos enquanto somos uma parte da Natureza [*Naturae sumus pars*] que não pode ser concebida por si sem as outras" (Espinosa, 2015: 385). Na demonstração dessa proposição, Espinosa emprega o termo *partialis* para referir-se ao tipo de causalidade que opera na paixão, afirmando que "padecemos quando se origina algo em nós de que não somos causa senão parcial [*partialis sumus causa*], isto é, algo que não pode ser deduzido só das leis de nossa natureza. Portanto, padecemos enquanto somos uma parte da Natureza que não pode ser concebida por si sem as outras" (idem, ibidem). Em outras palavras, Espinosa se apoia nas definições da causa inadequada e da causa adequada (EIII def. 1), a primeira como causa parcial, a segunda como aquela onde se pode compreender que o que resulta (*sequitur*) em nós e fora de nós tem origem em nossa natureza e pode ser compreendido pelas leis de nossa natureza apenas. Em EIV P4, é enunciado que "não pode acontecer que o homem não seja parte da Natureza [*Naturae pars*] e que não possa padecer outras mudanças a não ser as que podem ser entendidas por sua só natureza e das quais é causa adequada" (Espinosa, 2015: 385).

Também sob o prisma do finito, em EII P24, Espinosa demonstra que "a Mente humana não envolve o conhecimento adequado das partes que compõem o corpo humano" (Espinosa, 2015: 177). A origem da inadequação do conhecimento provém de que o corpo não é causa das partes que o compõem nem da integração existente entre elas (as partes, enquanto tais, isto é, enquanto componentes isoláveis de direito, não constituem a essência dele), pois tanto elas quanto suas relações dependem da causalidade operante na ordem comum da Natureza, motivo pelo qual o corpo permanece ainda que suas partes sejam substituídas por outras, desde de que mantida a proporção de movimento e repouso que, esta sim, o constitui essencialmente – ou seja, os componentes se tornam constituintes do corpo quando entre eles há a *cohaerentia* necessária, determinada pela proporção de movimento e repouso dos componentes. A mente possui a imagem do que se passa em seu corpo a partir das imagens dos corpos

exteriores que o afetam e são por ele afetados. O conhecimento adequado dessas partes existe em Deus enquanto infinito (*quatenus infinitus*) e não enquanto constitui uma mente humana singular determinada, pois, neste nível, Deus não a constitui (como singularidade) porque constitui a infinidade de todas as ideias, além daquela que constitui uma mente singular determinada. Assim, nem o corpo é causa adequada de suas partes, nem a mente é causa adequada do conhecimento das afecções de seu corpo, visto que ambos são produzidos por Deus ao mesmo tempo em que todos os outros corpos e todas as outras ideias que formam a Natureza Naturada no seu todo. Estamos na situação do vermezinho, que imagina a porção do sangue onde vive como se fosse o todo e tudo, isto é, o universo, ignorando como todas as partes do sangue se relacionam e como são regidas pela "natureza do sangue".

Desta maneira, vistas na perspectiva da finitude, as expressões "ser parte" e "parcial" estão na origem da inadequação causal e da inadequação cognitiva. Em outras palavras, indicam a *imaginação*. Do ponto de vista do conhecimento, estamos na região das idéias imaginativas parciais e abstratas; do ponto de vista da causalidade, estamos no campo das paixões. Na Ética IV, "ser parte" define a parte como aquela que não pode ser concebida sem as outras e cuja potência é infinitamente ultrapassada pela das coisas exteriores, que por isso a dominam: trata-se da parte humana da Natureza incapaz de ser *sui juris*, vivendo *alienus juris*, isto é, na servidão.

Todavia, sob o prisma do modo, "ser parte" possui ainda um outro sentido – enfatizado na carta 32 pelos verbos *cohaerere, convenire, consentire* –, no qual a condição da *pars Naturae* não se reduz à exterioridade das relações causais inadequadas nem a relações extrínsecas inadequadas entre o corpo e outros corpos, nem entre a mente e seu corpo. Em EII P37, Espinosa demonstra que «o que é comum a todas as coisas e e está igualmente na parte e no todo [*in parte ac in toto*] não constitui a essência de nenhuma coisa singular" (Espinosa, 2015: 193) e, em EII P38, que "o que é comum a todas as coisas e está igualmente na parte e no todo não pode ser concebido senão adequadamente" (idem, ibidem). Entra-

mos na região das noções comuns conhecidas pela razão ou princípios da atividade racional discursiva e primeiro momento da adequação. A *pars* articula-se ao *communis,* que designa as propriedades comuns entre as partes finitas e o todo infinito da Natureza Naturada, graças às quais se estabelecem relações internas de *convenientia* intrínseca entre elas. A noção comum não se refere à singularidade de uma essência finita singular, mas às leis necessárias e propriedades gerais que regem as relações internas entre os modos finitos e o todo da Natureza. Graças às noções comuns, torna-se possível elaborar uma teoria geral das afecções corpóreas e da individuação corporal (física e fisiologia), uma teoria geral dos afetos e uma teoria geral do bom e do mau como forma de relação dos modos finitos com as coisas e entre si, segundo a força dos afetos, da qual são deduzidas a servidão e a noção comum de natureza humana virtuosa, sob a direção da razão. O vermezinho apreende o sangue como parte de um todo cujas leis determinam as propriedades e relações não só do verme com o sangue, mas do sangue com as outras partes que compõem o corpo, bem como deste com os demais corpos com os quais interage.

A parte existe, agora, numa rede de relações necessárias de conveniência ou concordância com outras que tenham, como ela e com ela, propriedades comuns com seu todo. Passamos da *pars partialis* à *pars communis,* da qual será deduzida, em contraponto à luta e contrariedade reinante entre as *partes partiales* passivas ou passionais, a gênese da vida social e política, motivo pelo qual, na conclusão da Ética II Espinosa afirma que suas demonstrações "são úteis para a vida social" e, na conclusão da Ética IV, traça as linhas gerais da existência sócio-política conforme à razão, pois "enquanto os homens vivem sob a condução da razão, apenas nesta medida necessariamente convêm sempre em natureza" (Espinosa, 2015: 425).

Como vimos na carta 32:

> [E]m razão da substância, concebo que cada parte tem uma união mais estreita com seu todo. Pois... já que é da natureza da substância que ela seja infinita, segue-se que cada parte pertence à natureza da substância corpórea e não pode ser ou conceber-se sem ela... Ora, no que atina à mente humana, também considero que ela é uma parte da natureza. (Espinosa, 2021: 237)

Há, pois, uma união mais íntima entre a parte e seu todo. Trata-se da união da parte como *essência singular* que só pode ser e ser concebida como modificação da substância absolutamente infinita. Aqui, a parte é percebida sob o prisma do modo, mais forte que o do finito.

Em EV P36, lemos que

> o Amor intelectual da Mente a Deus é o próprio Amor de Deus [*ipse Dei amor*] pelo qual este ama a si próprio, não enquanto é infinito [*quatenus infinitus*], mas enquanto pode ser explicado pela essência da Mente humana considerada sob o aspecto da eternidade [*sub specie aeternitatis*]; isto é, o Amor intelectual da Mente a Deus é parte do amor infinito [*pars est infinitis amoris*] pelo qual Deus ama a si próprio. (Espinosa, 2015: 567)

Agora, já não estamos diante de uma parte da natureza produzida ao mesmo tempo que todas as outras, mas diante de uma parte cuja essência é o próprio Deus enquanto Este a constitui integral e singularmente, *quatenus finitus*. Deixamos a região das partes exteriores umas às outras, na ordem comum da natureza, e a das partes que possuem propriedades comuns entre si e com o todo, na ordem necessária da natureza, para apreendermos uma parte cuja essência eterna possui a própria (*ipse*) qualidade existente no todo: o amor intelectual.

Ao definir a *pars Naturae* como *pars communis*, Espinosa emprega o termo *aeque* – a parte e o todo possuem as mesmas propriedades, estas se encontram *igualmente* nele e nelas. Agora, porém, Espinosa emprega o termo *ipse* – há uma qualidade que é a *mesma* no finito e no infinito, idêntica na parte e no todo. Ora, o amor intelectual exprime afetivamente o terceiro gênero de conhecimento, portanto, a forma mais alta do conhecimento adequado, quando a mente se reconhece como causa formal adequada de suas ideias, conhece a causa e a essência de seu corpo, bem como a essência e a potência infinitas da Natureza. A mente é ideia adequada de si e de seu corpo e é causa adequada dessa ideia: a *pars Naturae* é um *ato* idêntico nela e no infinito e nesse ato ela se conhece como *pars singularis*.

Referências bibliográficas

DELEUZE, G. (1968). *Le problème de l'expression chez Spinoza.* Minuit, Paris.

ESPINOSA, B. (2015). *Ética*. Trad.: Grupo de Estudos Espinosanos. São Paulo: Edusp.

ESPINOSA, B. (2021). *Correspondência entre Espinosa e Oldenburg*. Belo Horizonte: Autêntica.

SACKSTEDER, W. (1985). "Simple wholes and complex parts". *Philosophy and Philosophical Research*, n. 45.

O dado e o trabalho: Espinosa, arquitetura e urbanismo barrocos

Cristiano Novaes de Rezende
Universidade Federal de Goiás (UFG), Brasil

I - Ideia e arquitetura

A noção de "dado" que comparece no título da presente exposição provém da expressão "norma da ideia verdadeira dada", utilizada por Espinosa em seu *Tratado da Emenda do Intelecto* (TIE) para caracterizar sua concepção de método:

> o método nada outro é senão o conhecimento reflexivo ou a ideia da ideia; e, porque não se dá uma ideia de uma ideia a não ser que primeiro se dê uma ideia, logo não se dará um método se primeiro não for dada uma ideia. Donde será bom aquele método que mostre como a mente há de ser dirigida conforme a norma da ideia verdadeira dada (TIE §38 - Espinosa, 2013: 95).

Sobre essa expressão, elaborei algumas considerações em textos já publicados (Rezende, 2018), que resumirei logo a seguir. Aqui, porém, desejo prolongar tais considerações na direção de uma nova pesquisa sobre a conexão da teoria espinosana das ideias e do método com alguns princípios estéticos da arquitetura e do urbanismo barrocos. Não poderei, nos limites deste artigo, desenvolver esta nova pesquisa, mas apenas delineá-la. Entretanto, porque essa conexão pode parecer, à primeira vista, um tanto inesperada, cumpre lembrar, à guisa de introdução, que a referida "norma da ideia verdadeira dada" é várias vezes exemplificada por Espinosa através da aproximação dessa estrutura interna da ideia à estrutura de uma construção arquitetônica bem ordenada. Cabe, assim, citar a seguinte passagem de TIE §69:

> no que respeita àquilo que constitui a forma do verdadeiro (*forma veri*), é certo que o pensamento verdadeiro se distingue do falso não apenas por uma denominação extrínseca, mas maximamente por uma intrínseca. Pois, se algum construtor (*faber*) concebeu uma construção (*fabrica*) ordenadamente, embora tal construção nunca tenha existido nem mesmo venha a existir, não obstante seu pensamento é verdadeiro, e é o mesmo pensamento, quer a construção exista quer não exista (Espinosa, 2013: 117).

São aí evocadas construções ou *fabricae* em geral; mas outros textos conexos sugerem que tais construções podem ser edifícios, casas e torres, como no prefácio de *Ética* IV, ou preferencialmente *templos*, como templos insignes ou singelas capelinhas, em TIE §108; o projeto arquitetônico de algum templo concebível, em contraste com a definição exata do templo de Salomão, na *Carta IX*; ou um Templo que, assim como as palavras do decálogo, é ou não é divino em função do uso que dele se faz, uso sem o qual ele se reduz a coisas mudas, como pedras e paus, em *TTP VII*, assim como as palavras, que, sem o uso, se reduzem a coisas mudas como papel e tinta. Destarte, a pergunta que me conduz pode ser assim resumida: será que a arquitetura e o urbanismo barrocos nos ajudariam a compreender a natureza da ideia verdadeira, de sua adequação interna e de sua correspondência (*convenientia*) externa, uma vez que estas são sistematicamente comentadas por Espinosa a partir de exemplos vindos destas artes? E, em contrapartida, será que o modo pelo qual Espinosa concebe a adequação e a *convenientia* da ideia nos ajudaria a compreender certos aspectos da arquitetura e do urbanismo barrocos (proporcionando, inclusive, alguma revisão de como o barroco foi caracterizado principalmente pelo romantismo alemão)? Minha hipótese é de que sim.

Começarei, então, na primeira parte deste artigo, resumindo o que desenvolvi anteriormente sobre a expressão "norma da ideia verdadeira dada". E nas partes seguintes farei meramente algumas indicações de por onde pretendo desenvolver essa pesquisa.

II - O dado, a norma e a gênese

No artigo intitulado "*Do manual dos cursos de lógica geral, de Kant, ao Tratado da emenda do intelecto, de Espinosa*" (Rezende, 2018), cotejei as características do reformismo lógico moderno, criticado por Kant, com traços fundamentais do TIE, entendido como expressão desse reformismo. Ao fazê-lo, notei que, no contraste com a distinção kantiana entre regras lógicas prescritivas e regras psicológicas descritivas do funcionamento do intelecto, a expressão "norma da ideia verdadeira dada" ganha ares de um insuspeitado *oxímoro:* uma "norma do dado". Um *oxímoro* – figura de linguagem cara ao estilo barroco – combina ideias opostas em uma única expressão, como uma *contradictio in adjecto*, cujo sentido, para evitar o contrassenso, demanda uma interpretação que eleve o pensamento a outras ordens de significação. E o sintagma "norma da ideia verdadeira dada" faz isso, ao reunir em si essas dimensões que Kant opõe radicalmente: a norma e o dado, ou seja, o que se prescreve e o que se descreve, o possível e o efetivo, o que seria de direito e o que é de fato, o dever ser e o ser.

Ademais, mostrei como essa oposição entre Kant e Espinosa se repete em duas outras áreas: a ação humana e a linguagem.

Quanto à primeira, Kant, numa analogia entre lógica e filosofia moral, afirma que buscar na lógica princípios colhidos da observação dos usos concretos do pensamento seria tão absurdo quanto buscar a moral na vida. Ou seja, a lógica geral pura estaria para a psicologia assim como a moral pura – que contém apenas as necessárias leis morais de uma vontade livre em geral – estaria para as práticas que efetivamente ocorrem no uso da vida. Desse modo, a censura de Kant aos modernos reformadores da lógica seria equivalente a uma censura a filósofos morais que elaborassem *o cânone* do bem agir através do ensinamento da experiência acerca de como os homens têm procedido até o presente. Ao contrário, é uma defesa intransigente da efetividade o que nos propõe Espinosa nos parágrafos iniciais do *Tratado Político*, onde critica os moralistas que, louvando uma natureza humana inexistente e atacando aquela que realmente existe, não escreveram uma ética mas, antes, quimeras e sáti-

ras. Prescrevendo ou proscrevendo sem descrever, os filósofos moralistas antepõem o dever ser ao ser e concebem os homens não como são, mas como eles gostariam que fossem, nada concebendo sobre a vida política que pudesse ser reconvocado ao uso. Nesse sentido, a lógica espinosana, presente no TIE, está para o funcionamento efetivo do pensamento assim como sua ética está para a vida concretamente vivida pelos seres humanos e que se pode testemunhar pela experiência.

Semelhantemente, numa analogia entre a lógica geral e a gramática geral, Kant afirma que tal gramática faz abstração das palavras e fica apenas com a forma da língua em geral. Seria, portanto, incorreto dar função canônica a qualquer proferimento concreto, saturado de palavras, pois isso contaminaria de resíduos empíricos e contingentes o puro cânone linguístico. Ora, com a ajuda dos estudos de Homero Santiago sobre o *Compêndio de Gramática Hebraica*, mostrei como a normatividade da gramática espinosana não se configura como um céu de regras abstratas que paira sobre os usos concretos, mas é lei imanente ao próprio uso e lastreada na natureza da própria coisa regulada: "O falante do hebraico serve-se de seu idioma no uso da vida, vive sua língua e não o faz *pelos cânones* das regras gramaticais nem da erudição, ao menos não necessariamente, isto é, como condição *sine qua non* para a comunicação eficiente" (Santiago, 2013: 45). O *Compêndio de Gramática* exprimiria, pois, como o uso e as regras estão indissociavelmente entrelaçados, "de forma que a gramática se faça, não apesar do uso, mas por causa dele; só porque falamos pode haver gramática" (Santiago, 2013b: 32). E não é isso o que nos disse Espinosa sobre o método em geral? Só porque já temos uma ideia verdadeira é que pode haver método.

Isso nos mostra que, já no TIE, nosso filósofo encontrava-se plenamente de posse da mesma compreensão das relações entre o uso e a regra que Santiago demonstrou existir no *Compêndio de Gramática Hebraica*. Ademais, creio que não seria exagero enxergar na "norma da ideia verdadeira dada", do TIE, o que poderíamos chamar de um *realismo epistêmico*, análogo ao realismo político do *Tratado Político* e ao realismo hermenêutico do *Tratado Teológico-Político*: três obras em que o método explicita

sua base autodeclaradamente histórica: uma breve história das percepções (TIE), uma história da experiência política dos povos até aquele momento (TP) e uma história sincera do texto bíblico (*TTP*). Nos três casos, são *histórias do dado*, como é, desde Aristóteles, toda história que se preze, já que, segundo a *Poética*, a história, à diferença da poesia, testemunha o que se deu, ao invés de conceber o que se teria dado segundo um padrão ideal de necessidade e verossimilhança. Na unidade do método em todos esses contextos, não se trata de meramente dar função canônica a este ou aquele dado concreto, mas sobretudo de também impor para a função canônica, reciprocamente, a exigência de que ela própria só seja aceita enquanto estiver instanciada em ocorrências singulares existentes em ato, sob pena de que a regra, então, já não mais regulasse coisa alguma.

A expressão "norma da ideia verdadeira dada" inclui, como elemento conceitual intrínseco da própria norma, a determinação de que ela esteja exercida em ato. Espinosa não fala de uma norma *da verdade*, mas de uma norma e uma forma *do verdadeiro*, isto é, de uma ideia real que a instancia. Não é o método que primeiramente fornece uma norma prévia e formal para o exercício do pensamento, é esse exercício efetivo que fornece para o método uma norma que, então já exercida, é norma e instância de si mesma simultaneamente.

Essa exigência de que a norma nunca seja tomada separadamente de sua implementação é, até certo ponto, uma lição cartesiana, que pode ser reconhecida na estrutura *performativa* do *cogito*: "este enunciado 'eu sou, eu existo' é necessariamente verdadeiro todas as vezes que é por mim proferido ou concebido na mente" (Descartes, 1904: 25; AT, VII, 25, 10) ; "Eu sou, eu existo, isto é certo. Mas, por quanto tempo? Ora, enquanto penso, pois talvez pudesse ocorrer também que se eu cessasse todo pensamento, aí mesmo eu deixasse totalmente de ser" (Descartes, 1904: 27; AT, VII, 27, 11). Só que, à diferença de Espinosa, Descartes reservava essa auto-validação performativa ao *cogito*, de maneira que, somente depois da demonstração da veracidade divina, na *IIIa. Meditação*, as propriedades de clareza e distinção do *cogito* poderão ser tidas como "norma da verdade" para qualquer *outra* ideia clara e distinta: se

uma ideia é clara e distinta, sei, por este índice, que ela é verdadeira e que corresponde a algo na realidade, sem precisar sair da própria ideia. É apenas então que as matemáticas recuperam sua confiabilidade. Antes disso, só o *cogito*, cuja verdade dependia exclusivamente de sua própria execução, não soçobrava ante a dúvida metafísica.

Em Espinosa, ao contrário, não há lugar para a dúvida metafísica e essa *auto-validação performativa* do *cogito* é democratizada para toda ideia adequada, cujo paradigma já não é mais a consciência de si, mas sim *a certeza* envolvida na construção de definições genéticas de figuras geométricas, tal como, por exemplo, *a certeza* de que o círculo tem todos os seus infinitos raios iguais se o concebo como *geração* da figura pela rotação de um segmento de reta ao redor de uma de suas extremidades. A matemática porta em si a norma da verdade, recorda-nos o *Apêndice* de *Ética* I. Mas qual matemática? Essa matemática genética, certamente; uma vez que nela se realizam *auto-validações performativas* de estrutura semelhante à do *cogito*, e não processos que, ao contrário, operam por abstração.

III - A matemática, o barroco e a arquitetura

Agora, sobre Espinosa e o barroco, eu desejo apenas notar que o lugar e o sentido da matemática na filosofia de Espinosa foi justamente um tópico decisivo no debate sobre as afinidades e discrepâncias entre os princípios da filosofia espinosana e os princípios da arte barroca. O inaugurador da tese de que a obra de Espinosa seria a mais emblemática expressão filosófica do sentimento vital dessa época foi o alemão Carl Gebhardt, editor das *Spinoza Opera*. Ocorre, porém, que, como observa Francisco Ferraz (2020), Gebhardt elabora essa tese, por um lado, "em oposição à leitura panteísta e matematizante da filosofia de Espinosa por parte de seu antigo professor Wilhelm Windelband" (Ferraz, 2020: 25) e, por outro lado, "em continuidade às teorias de Heinrich Wöfflin, historiador da arte que produziu a primeira grande formulação relativa à natureza do Barroco, sobretudo a partir da arquitetura, em fins do século XIX" (Ferraz, 2020: 26). Resulta daí, na leitura de Gebhardt, uma oposição interna entre o que Espinosa teria de barroco e o que Espinosa tem de ma-

temático. Gebhardt diz abertamente que a interpretação do espinosismo como uma espécie de matemática metafísica não tem em conta o caráter barroco dessa filosofia, sendo tal caráter justamente aquilo que teria sido melhor percebido por Herder e Goethe, a saber, seus traços dinâmicos e místicos (Gebhardt, 2007:165).

É claro que um excelente conhecedor da obra de Espinosa como Gebhardt não pode recusar a importância da matemática em sua filosofia: "a matemática é, pois, a ciência da imanência" (Gebhardt, 2007: 138). Mas, logo em seguida, adverte que quem tentasse "interpretar o modo como Espinosa deduz o mundo de Deus como uma relação matemática, provaria ser ignorante do significado do conceito de força na filosofia espinosana" (Gebhardt, 2007: 139). A matemática é vista como anti-dinâmica na medida em que seus elementos são formas e quantidades, que não poderiam mover-se sem perderem sua precisão essencial: "O estilo renascentista, como expressão da forma e do limite, era quantitativo e, portanto, estático" (Gebhardt, 2007: 119). O estilo barroco, ao contrário, por ser dinâmico, caracterizar-se-ia por sua *dissolução das formas*, no sentido de negação da linha limitadora e da ordenação regular e equilibrada das puras figuras geométricas.

Mas, para Gebhardt, a ausência de forma (*Entformheit*) e o dinamismo seriam, na verdade, *consequências* daquela que, mais profundamente, seria a categoria chave de sua interpretação tanto da estética barroca quanto da filosofia espinosana: *o infinito*. Como explica Francisco Ferraz: "O infinito, ao recusar qualquer forma acabada ou limitada de ser, consiste num estado de puro dinamismo" (Ferraz, 2020: 28). E essa perspectiva filosófica seria traduzida pela arte das grandes massas corporais concretas, isto é, pela arquitetura, de modo exemplar no templo barroco, uma vez que, nas palavras de Gebhardt, este "já não é um espaço limitado; cúpula e ornamentação o dissolvem na infinitude para que a alma se una com um Deus que já não é, como no renascimento, o arquiteto do mundo, mas sim o próprio infinito" (Gebhardt, 2007: 119). Nisto Gebhardt segue de perto o que dizia Wölfflin sobre a arquitetura religiosa barroca como lugar de fusão com o infinito e de produção de um sentimento de embria-

guez e de arrebatamento decorrente da inapreensibilidade desse infinito, no qual só resta ao finito abandonar-se, perder-se e dissolver-se (Cf. Wölfflin, 2005: 48). Só que essa interpretação da arquitetura barroca, mesmo sendo sensível e fecunda, está tão contaminada de cacoetes do romantismo alemão que, ao desaguar na leitura que Gebhardt faz de Espinosa, introduz subrepticiamente a mesma tópica do acosmismo espinosano que encontramos de Leibniz a Hegel, passando por Kant. É exemplar desse enviesamento a maneira como a conhecida frase de Espinosa na *Carta L* – "toda determinação é uma negação" – é lida por Gebhardt:

> o espinosismo é a filosofia do amorfo, do infinito: 'toda determinação é uma negação". Não é possível expressar com maior profundidade a essência do barroco, para o qual o infinito representa o valor mais alto e toda forma somente uma negação do infinito, que deve ser superada (Gebhardt, 2007: 120).

Mas, como vimos na primeira parte desta exposição, a oposição entre matemática e dinamismo simplesmente não procede, desde que esteja claro de qual matemática se trata. Negação da forma e afirmação de determinações dinâmicas do infinito não descrevem suficientemente o barroco espinosano; o que o descreve é, antes, a radicalização das determinações dinâmicas do infinito *até o interior das próprias formas*, que, assim, se tornam formas de uma *atividade*, de um *trabalho*. A filosofia de Espinosa não é barroca por ser uma filosofia do amorfo, como quer Gebhardt, mas sim do contínuo, no qual as *formas* nada são... *somente quando são tomadas separadamente do formar*!

IV - A norma do dado e a arte da arquitetura e do urbanismo convenientes

Agora, porém, desejo concluir apenas mencionando que, se nos livrarmos dos cacoetes do romantismo alemão (como recomenda peremptoriamente a tradição inaugurada e sempre reavivada no Brasil por João Adolfo Hansen – Cf. Hansen, 2006), talvez possamos integrar aos traços do barroco, por exemplo, o que o arquiteto, esteta e historiador da arquitetura brasileira Rodrigo Bastos chama de *arte da arquitetura e do urbanismo convenientes*, contida em tratados portugueses dos séculos XVI,

XVII e XVIII, nos quais a forma – o projeto – não é estática nem indiferente à matéria viva da natureza dada (não buscam um lugar para uma forma preexistente, *antepondo o dever ser ao ser*, encontram, antes, a forma conveniente, decorosa e racional para um lugar efetivamente dado). E isso seria mais do que simplesmente antepor o ser ao dever ser; seria, antes, recusar sua separabilidade. Se algum construtor de fato performa a ação concreta de conceber adequadamente um templo, a ordem e a conexão das partes do templo não podem prescindir do contexto topológico de sua implantação. Caso contrário, a própria ideia adequada não se implantaria – não se daria – na mente, ao menos não como ideia adequada e conveniente. Só um templo num céu de regras se projeta sem seu *situs*.

Como ensina Bastos (2021), foram esses tratados portugueses que forneceram as normas usadas nas construções dos edifícios e nas implantações de cidades durante o nosso setecentista barroco mineiro, tão diversas das construções e implantações em tabuleiro de xadrez das cidades da América espanhola, anteriores ou do mesmo período. E se, para o juízo de muitos estetas do século XX, tal tradição portuguesa erroneamente pareceu, para o bem ou para o mal, belamente orgânica e livre de normas ou desleixada e preguiçosa, talvez tenha sido porque, mais uma vez, leram o barroco retrospectivamente, através do romantismo alemão, e por desconhecerem o engenhoso oxímoro da norma do dado.

Se a "norma da ideia verdadeira dada" é várias vezes exemplificada por Espinosa através da aproximação dessa estrutura interna da ideia à estrutura de uma construção arquitetônica bem ordenada, havemos de entender a noção de ordem – nesta outra chave adotada por Hansen e Bastos – como a "correta e adequada colocação das partes nos lugares que convém" (numa formulação do Padre Vieira, citada por Bastos). Mas esse preceito pode produzir *tanto* uma *fabrica* submetida a princípios de simetria, uniformidade, ortogonalidade, regularidade, etc., como nas cidades ordenadas em tabuleiro de xadrez (quando o lugar permite e a utilidade exige), *quanto* uma *fabrica* bem ordenada segundo uma acepção de ordem mais abrangente do que a da geometria abstrata, como nas cidades da América luso-brasileira, tais como Tiradentes, Ouro Preto e a

São Paulo colonial. A própria noção de *regularidade*, dizem os engenheiros portugueses do início do século XVII, equivale apenas ao caráter das "cousas que se fazem com regras" e não a um modelo geométrico rígido, impositivo e indiferente à concretude. Nesta medida, ao menos quanto ao que daí se poderia depreender acerca do espírito do paradigma arquitetônico e urbanístico presente na filosofia espinosana, esta última parece ser mais portuguesa e luso-brasileira do que espanhola e hispano-americana.

Seja como for, espero haver ao menos tornado plausível a perspectiva segundo a qual a investigação do paradigma arquitetônico na filosofia espinosana convida a recolocarmos em outros termos a tese de Gebhardt – Espinosa é a expressão do barroco em filosofia – e, superando criticamente o viés do romantismo alemão, buscarmos *um outro Espinosa barroco.*

Referências bibliográficas

BASTOS, R. (2021). *Discursos de Cidades no Brasil*. Palestra proferida junto à sociedade brasileira de retórica em 20/05/2021.

DESCARTES, R. (1904). *Oeuvres de Descartes. Meditationes de prima philosophia*. VII. Publiée par Charles Adam et Paul Tanney. Paris: Léopold Cerf.

ESPINOSA, B. (2023). *Tratado da Emenda do Intelecto*. Belo Horizonte: Autêntica Editora.

FERRAZ, F. (2022). "Notas sobre Espinosa e o Barroco". *Modernos e Contemporâneos. Revista de Filosofia do IFCH da Universidade Estadual de Campinas,* v. 6, n. 14., jan./jun.

GEBHARDT, C. (2007). *Spinoza*. Tradução de Oscar Cohan. Prólogo de Diego Tatián. Buenos Aires: Editora Losada.

HANSEN, J. A. (2006). "Barroco, Neobarroco e outras ruínas". *Floema - Caderno de Teoria e História Literária* n. 2A: Especial: João Adolfo Hansen.

KANT, I. (2003). *Manual dos cursos de lógica geral.* Tradução e Nota Introdutória de Fausto Castilho. Campinas/Uberlândia: Editora da Unicamp e EDUF.

REZENDE, C. N. (2018). "Do manual dos cursos de lógica geral, de Kant, ao tratado da emenda do intelecto, de Espinosa". *Modernos e Contemporâneos. Revista de Filosofia do IFCH da Universidade Estadual de Campinas,* v. 2, n. 4., jul./dez.

SANTIAGO, H. (2013). "As regras que os hebraístas teriam podido deduzir". *Revista Conatus*, v. 7, n. 13, jul.

SANTIAGO, H. (2013b). "O compêndio de gramática hebraica de Espinosa é uma obra more geometrico demonstrata?". *Trans/Form/Ação, Marília*, v. 36, n. 2, mai./ago.

WÖLFFLIN, H.(2006). *Renascença e Barroco*. São Paulo: Perspectiva.

A cristologia não teológica na filosofia de Spinoza

José Soares das Chagas – Universidade Federal do Tocantins (UFT), Brasil

Fábio Caires Correia – Universidade Estadual Paulista (UNESP), Brasil

Divino Ribeiro Vianna – Universidade Federal do Tocantins (UFT), Brasil

I - Jesus desmitologizado

Na *Ética,* Jesus quase passa despercebido por Spinoza (2008), se não fosse o escólio da proposição sessenta e oito da IV Parte, onde fala que a liberdade depende do "espírito de Cristo" ou da "ideia de Deus". É claro que aqui não se trata de uma alusão a uma eternidade no sentido de uma encarnação teológica precedida de uma existência trinitária, mas de um modo metafórico de indicar que todo conhecimento adequado depende da ideia de Deus, ou melhor, implica-a. Conhecer a natureza humana ou a natureza de qualquer coisa é conhecer a Deus na sua autoprodução e existência necessária. É saber existir e mover-se nele – e isto é o "espírito de Cristo".

Na obra spinozana, não há nenhuma origem transcendente ou privilegiada de Jesus, mas um máximo respeito e a assunção de um modelo que nos mostra como é possível a salvação. Como nos diz a professora Maria Luísa Ferreira, fazendo referência à designação "filho de Deus" na carta LXXIII:

> [...] esta expressão está longe de ter o significado que habitualmente lhe damos. Ela é utilizada num sentido figurado, podendo ser aplicada a Cristo mas também a tudo aquilo que é consequência ou efeito imediato da Substância". Isso implica que – embora tome esta figura como modelo de que sua ética (apesar de árdua e rara) é

> possível – não assume os dogmas criados pelos teólogos relacionados a Jesus. Neste caso, também se trataria de superstição. É uma posição que se torna particularmente evidente na correspondência onde a criação, a encarnação, a ressurreição, a imortalidade da alma, a transubstanciação e a validade da eucaristia recebem críticas severas (Ferreira, 2007: 05).

A desmitologização da figura de Jesus segue a mesma linha de desconstrução da transcendentalização das causas naturais sem, com isso, se poder afirmar das palavras de Spinoza que ele seja ateu. Pelo menos é isso que se sabe das palavras do próprio filósofo que se defende da acusação de ateísmo por conta do seu pensamento antiteológico e da publicação do *Tratado Teológico-Político* (*TTP*). Apresentando as razões de escrever esta obra, Spinoza rechaça esta classificação como uma pecha na Epístola XXX a Oldenburg; e, ao mesmo tempo, indica como se faz necessário abordar estes assuntos que parecem ser de propriedade teológica.

> Componho atualmente um tratado sobre a maneira como encaro a Escritura e os meus motivos para empreendê-los são os seguintes: 1. Os preconceitos dos teólogos; eu sei, com efeito, que são esses preconceitos que se opõem sobretudo a que os homens possam aplicar seu espírito à filosofia; julgo, portanto, útil pôr a nu esses preconceitos e desembaraçar deles os espíritos refletidos; 2. A opinião que tem de mim o vulgo que não cessa de me acusar de ateísmo; vejo me obrigado a combatê-la tanto quanto eu possa; 3. A liberdade de filosofar e de dizer o que sentimos; desejo estabelecê-la por todos os meios: a autoridade excessiva e o zelo indiscreto dos predicantes tendem a suprimi-la (Spinoza, 2014: 30-31).

Se não é segura a classificação de ateu de sistema, ébrio de Deus ou outra qualquer, é certo que Spinoza produz uma naturalização do mundo e das ações humanas e uma desmitologização dos fundamentos da fé. Se por um lado não há milagres, revelação e um Deus para ser adulado com ritos e liturgias, por outro lado, há uma salvação que se conquista pela liberação da servidão das paixões tristes e do conhecimento adequado que implica na ideia de Deus como causa imanente de tudo. Para esta concepção, a figura de Cristo (quase completamente

ausente na *Ética*) aparece insistentemente no *Tratado Teológico-Político* como modelo de vida e de atestado de que a beatitude é possível de ser alcançada.

> A cristologia espinosana constrói-se a partir de dois pólos à primeira vista antagônicos: a desmistificação e o respeito. De fato, ao longo do *TTP* desenha-se um processo iconoclástico que se baseia sobretudo na relutância mostrada pelo filósofo em aceitar certas teses [dogmas], para ele logicamente inaceitáveis (Ferreira, 2007: 4).

Destituído de qualquer divindade e de todos os dogmas teológicos, Jesus aparece como um ser humano exemplar cujos preceitos do amor ao próximo e de espírito de liberdade são postos como fundamentos de uma religião verdadeira, universal, sem sacerdotes e teólogos, sem liturgia e sem igrejas institucionalizadas.

> Quanto ao que ajuntam certas igrejas, a saber, que Deus assumiu uma natureza humana, adverti expressamente que ignoro o que elas querem dizer; [...] para falar francamente, sua linguagem não me parece menos absurda do que se dissesse que um círculo se revestiu da forma de um quadrado (Spinoza, 2014: 278-279).

Claramente, Spinoza não assume os dogmas acerca do Cristo e os toma como sem significados e úteis apenas para impressionar o ânimo do povo e lhes conquistar a obediência.

Por este caminho, o *TTP* faz desmoronar as bases da superstição e põe em paralelo, de um lado, Cristo e sua mensagem, e de outro lado, os profetas, Moisés e a teocracia judaica, mostrando a superioridade daquele em relação a estes. A cristologia spinozana não está baseada em sinais, milagres e, muito menos, em pecado. Aliás, este tipo de salvação de um pecado original se desfaz em meio ao conhecimento adequado da natureza livre de finalismos e de uma vontade exterior e transcendente. Revelação, leis divinas, milagres e culto são desnecessários para quem possui o espírito de Cristo capaz de conhecer a Deus de maneira adequada e não apenas por imagens.

II - Jesus, modelo de universalidade e diversidade

Na Epístola LXXIII destinada a Oldenburg, Spinoza, ao esclarecer alguns pontos que, segundo seu interlocutor, chocaram a piedade de leitores cristãos, distingue a Religião da Superstição, entendendo aquela como baseada na sabedoria e esta na ignorância que procura conhecer a Deus por milagres e opiniões morais sobre a vida. Afirma, também, que a Sabedoria de Deus ou o filho eterno de Deus se manifestou em todas as coisas, mas de maneira especial na alma humana e, dentre todos os humanos, foi em Jesus que este conhecimento de Deus se deu em mais alto grau.

É claro que o título de Filho de Deus não é uma designação exclusiva de Jesus, mas uma maneira de expressar aquilo que na ontologia spinozana são os modos. Cristo aqui é apresentado, do ponto de vista ontológico, como mediador na medida em que o espírito de Cristo passa a designar o modo infinito imediato ou aquilo que liga todos os modos finitos à Substância. Já do ponto de vista gnosiológico, ele é a mediação da sabedoria divina e humana. Deste modo se vê que a figura de Jesus na cristologia spinozana não possui um viés teocrático restrito a um povo específico ou a um grupo (ou grupos) agremiados em torno de opiniões, ritos e superstições. Na filosofia deste holandês, o mais importante não é o Cristo segundo a carne, mas o Cristo segundo o espírito.

> [...] Para vos dizer francamente qual é o meu pensamento [...] não creio que seja absolutamente necessário para salvação conhecer Cristo segundo a carne. Mas é totalmente diferente com respeito ao filho eterno de Deus, isto é, à sabedoria eterna que se manifestou em todas as coisas, principalmente na alma humana e, mais do que em nenhuma outra parte alhures, em Jesus Cristo. Ninguém, com efeito, sem esta sabedoria, pode chegar ao estado de beatitude, pois que somente ela ensina o que é verdadeiro e o que é falso, o que é bem e o que é mal (Spinoza, 2014: 278).

Na carta LXXVI, cujo interlocutor Albert Burgh é um jovem convertido à igreja Católica Romana, Spinoza aparenta estar sem paciência em ter que refutar aquilo que para ele não é o essencial da religião verdadeira. O motivo principal deste incômodo é o fato do neófito não apenas ter abraçado uma doutrina, porém muito mais por causa da arrogância com

que ele passou a militar no meio religioso, de maneira a insultar os outros crentes e a arvorar a superioridade do catolicismo e a negar a verdade das outras igrejas e religiões. Spinoza esclarece que entende que no plantel da igreja romana há inumeráveis homens cultos e de caráter moral irrepreensível, todavia nada que a faça sobrepujar às outras denominações.

Além do mais, aquilo que o neófito afirma ser superioridade não passa de opiniões doutrinárias, peculiaridades ritualísticas e orientações comportamentais específicas. Tudo isso alimentado por uma crença em um Deus separado ontologicamente do mundo, transcendente e com características humanas. Além do mais, a fé em Jesus como Filho de Deus se assemelha muito às crenças dos povos antigos em que os deuses fertilizavam às humanas, ressuscitavam dentre os mortos e tinham seus sumos pontífices lhes representando e governando aqui na terra. Para Spinoza, isso em nada torna a igreja romana ou qualquer outra igreja superior, pois em nada a distingue da superstição.

A crença fundamental do cristianismo e do judaísmo, que na visão do filósofo holandês corresponde ao espírito de Cristo ou a ideia de Deus, é aquela expressa nas palavras de Paulo, "[em Deus] nós temos a vida, o movimento e o ser" (Bíblia, 1994: 2140). E a tradução equivalente da fé é a expressa por João que nos ensina que Deus está em nós e nós nele (Bíblia, 1994: 2411), "[...] daí resulta que tudo aquilo pelo qual a Igreja Romana se distingue é inteiramente supérfluo [pois] repousa apenas sobre a superstição" (Spinoza, 2014: 285). Por consequência, "[...] o único e certíssimo signo da verdadeira fé católica e da verdadeira posse do Espírito Santo é, como digo com João, a justiça e a caridade, onde elas se encontram, Cristo está realmente, onde elas faltam, Cristo está ausente" (Spinoza, 2014: 285).

A expressão Espírito de Cristo também aparece na *Ética* no escólio da Proposição LXVIII. Interessante notar que esta é a única aparição desta figura enigmática nesta obra e, mesmo assim, não se fala de Jesus segundo a carne ou do Cristo da história que aparece recorrentemente no *TTP*. Fala-se do Cristo segundo o espírito, se tomarmos como chave de leitura a carta LXXVI. E menciona-se dentro de um contexto de

uma discussão ontológica acerca do homem nascer livre e possuir a ideia de bem e mal. Além do mais, trata da questão de uma maneira que caso se interpretasse sem esta compreensão da filosofia spinozana, teríamos que inferir que Jesus existiu antes de Jesus, pois toma como referência o mito do primeiro casal e do pecado original e o interpreta alegoricamente mostrando que a liberdade perdida pela humanidade foi recuperada pelos patriarcas conduzidos pelo Espírito de Cristo. "[...] a liberdade, a qual foi, mais tarde, resgatada pelos patriarcas, guiados pelo espírito de Cristo, isto é, pela ideia de Deus, a única da qual depende de que o homem seja livre e que deseje para os outros [...] o bem que deseja para si" (Spinoza, 2008: 345).

Ora, se os pais da fé hebraica conheceram a Deus pelo Espírito de Cristo, logo se vê que não é do Jesus histórico ou do Jesus segundo a carne de que se fala na *Ética*. De fato, o escólio da Proposição LXVIII explica aquilo que fora já demonstrado, a saber, que a hipótese de que, se o homem nascesse livre, não formaria nenhuma noção de bem ou mal, não é crível pelo simples fato de que não nascemos livres e, como é dito na Proposição quatro da IV Parte, "não pode ocorrer que o homem não seja parte da natureza" (Spinoza, 2008: 273). Como parte, somos uma potência em meio a potências (algumas) maiores do que a nossa, de modo que sofremos mudanças as quais não podem ser explicadas adequadamente por meio da nossa própria natureza. E isso leva à conclusão de que a liberdade é uma conquista contra aquilo que causa as paixões tristes e nos afasta do que nos é útil.

O espírito de Cristo é a ideia de Deus que não se confunde com Jesus de Nazaré, mas que nele se manifestou de forma mais perfeita como sabedoria divina. Manifesta-se em todas as coisas da natureza, pois todas são modos finitos da substância única ou filhos de Deus. Manifestou-se em todos os homens de boa vontade e que buscaram amar o próximo e viver segundo a justiça e a caridade. Por isso, Spinoza diz que o mesmo espírito que guiou Jesus também conduziu os patriarcas e, como naquele, esta identificação da vida com o conhecimento de Deus se deu de maneira mais perfeita, dele se pode dizer, que foi a encarnação da sabedoria di-

vina, sem com isso entender uma diferença qualitativa substancial entre Jesus como parte da Natureza e as outras partes.

A ideia de Deus ou o espírito de Cristo são expressões que fazem equivaler a linguagem filosófica com a das Escrituras. Na ontologia spinozana, o termo utilizado é o modo infinito imediato que conecta os modos finitos aos atributos divinos. "A ideia de Deus é a consciência reflexiva ou a posse fundamentada do conjunto de todos os pensamentos divinos" (Ferreira, 2007: 5). O conhecimento advindo daí não é de caráter imaginativo, pois tem a ver com aquilo que se revela à mente, daí se dizer que Jesus conhece Deus "mente a mente". Ao mesmo tempo, a ideia de Deus possui um caráter matricial, pois compreende todas as outras no sentido de que tudo que conhecemos não só depende de Deus, mas em última instância consiste nele (Loureiro, 2018: 420). Por isso, ser guiado pela sabedoria eterna de Deus é conhecer a ideia de Deus e conformar-se adequadamente com o Todo do qual somos parte.

A compreensão adequada da realidade exige método adequado e um esforço de uma exegese filosófica os quais não estão ao alcance de todos. Porém, uma vida que sintonize com o todo e possa proporcionar uma sociabilidade sadia e uma vida satisfatória pode ser alcançada por todos a partir de uma certa regra de vida que segue o modelo de Jesus. Segundo Spinoza, é possível pensar uma religião verdadeira (que ele chama de Católica), universal, que acomoda a todos independente de suas crenças, ritos e doutrinas. Para esta, é indiferente se o fiel é mulçumano, budista, judeu ou cristão de qualquer denominação.

A *vera religio* é uma compreensão imaginativa de Deus que se depreende dos ensinamentos do Cristo (segundo a carne) e que é apresentada em sete dogmas, os quais resumem a mensagem de Jesus de amor a Deus ao próximo e de prática da Justiça: I - Deus existe; II - é único; III - está em toda parte; IV - tem o direito e o domínio total sobre tudo; V - o culto e a obediência consistem unicamente na Justiça e na caridade; VI - só aqueles que obedecem a Deus, seguindo esta norma de vida, obtêm a salvação; VII - Deus perdoa os pecados aos que se arrependem (Spinoza, 2008: 219-220). Podemos dizer que do I ao IV pode-se resumir afirmando

que Deus existe e é todo poderoso e do V-VII que Deus salva os que o obedecem praticando o amor ao próximo e a justiça.

Os dogmas da religião verdadeira não excluem pessoas, nacionalidades ou costumes idiossincráticos, apenas exclui a superstição que persegue, domina e é prejudicial à liberdade de pensamento e expressão. Para aqueles que não podem ou não estão dispostos a conhecer a ideia de Deus, Jesus é um modelo de vida que torna a salvação possível para os não filósofos. "Porque a fé não exige expressamente dogmas verdadeiros, exige, sim, dogmas que são necessários para a obediência, isto é, que confirmem a vontade do amor do próximo, pois só em função deste amor cada um estará em Deus (para falar como João) e Deus estará em cada um" (Spinoza, 2008: 218).

Jesus ensina que todos são filhos de Deus e que estes signos materiais não são importantes, sendo que a salvação que pode ser conquistada num modo de vida em sintonia com o todo não requer nenhum tipo de fé ou religião, mas está acessível a todos, inclusive para os que ignoram como se dá esta conexão com a Natureza. Para os filósofos, a salvação vem pelo conhecimento "mente a mente" do espírito de Cristo ou da ideia de Deus. Para os não filósofos, a salvação se dá pela obediência a um modo de vida de amor, de prática da justiça e de respeito à diversidade de opiniões, estilos, nacionalidades ou, melhor dito, no respeito à liberdade de pensamento e expressão.

***

A obediência salva, por meio da fé e da prática do modelo de Jesus, os que não conseguem compreender pelo lume natural a ordem da natureza. No entanto, esta fé e os dogmas consequentes não são necessários para quem é capaz de conhecer a teia infinita de causas e efeitos e entender e viver segundo a dinâmica do Todo. Isto é o que Spinoza mostra na sua filosofia: o sábio não acredita em Deus, pois ele conhece a Deus… e a fé leva à obediência, enquanto o conhecimento à liberdade. Aqui temos um paradoxo aberto, pois o filósofo holandês fala claramente no *TTP* que há salvação para os ignorantes e o vulgo, pois pela obediência a um modo

de vida assemelhado ao de Jesus, todos poderiam alcançar a beatitude que só com muito esforço o sábio consegue.

Alguns problemas ficam em aberto como a caracterização de Jesus no *TTP* como um ser humano destacado em relação a toda a humanidade. Ora, se todo conhecimento implica em uma ideia adequada e toda ideia é a ideia do corpo, então não se poderia compreender que ele possuiria um conhecimento além daquele acessível ao ser humano. Além do mais, Spinoza ao mostrar a superioridade de Jesus em relação a Moisés e aos profetas de Israel, trata-o como filósofo o qual só por necessidade de adequar seus ensinamentos à mentalidade imagética das pessoas de seu tempo, falou por meio de metáforas e sinais compreensíveis a todos eles.

A questão é se, usando o próprio método exegético de Spinoza, daria para inferir que Jesus era um filósofo e que há salvação para os não sábios? Para autores como Matheron (1971), isso é totalmente plausível se considerarmos que se poderia distinguir uma salvação num sentido forte acessível apenas ao sábio e uma em sentido fraco – como aquela apresentada no *TTP* – acessível para aqueles que, embora não conheçam adequadamente as causas naturais, sintonizam com o Todo por meio da obediência de uma vida voltada à justiça e ao amor ao próximo. Já para comentadores como Strauss (1947), Spinoza mente quando fala dessa beatitude do ignorante, já que isso negaria o cerne de sua filosofia, a saber, a liberdade por meio de um conhecimento adequado da natureza.

De nossa parte, concordamos com a posição de Matheron por a entendermos como mais plausível, no entanto, entendemos este posicionamento de Strauss frente a uma filosofia que dispensa a religião e a fé como necessárias à liberdade e à beatitude. Porém, esta é uma questão que, por ora, extrapola os objetivos deste texto que buscou apresentar e caracterizar a cristologia de Spinoza dentro de um viés não teológico e de combate à superstição. A conclusão é que, embora não seja um elemento essencial na filosofia do holandês, Jesus é a personagem filosófica que mostra que a salvação é possível e implica numa vida ética e de alcance universal sem excluir nenhum grupo ou povo.

Referências bibliográficas

Bíblia. (1994). Tradução Ecumênica (TEB). São Paulo: Loyola.

FERREIRA, M. (2007). "A valorização de Cristo no "ateísmo" de Espinosa". *Communio - Revista Internacional Católica*, vol 08, n. 02.

LOUREIRO, J. (2018). "Pode um mito salvar? Cristo em Espinosa". Aveiro, *Revista Forma Breve*, n. 15.

MATHERON, A. (1971). *Le Christ et le salut des ignorants chez Spinoza*. Paris: Aubier Montaigne.

STRAUSS, L. (1947). "How to study Spinoza's Theologico-Political treatise". *Proceedings of the American Academy for Jewish Research, 17*.

SPINOZA, B. *Ética*. (2008). Tradução Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica Editora.

SPINOZA. B. (2014). *Obras completas: correspondência completa e vida*. Tradução: Jacob Guinsburg e Newton Cunha. São Paulo: Perspectiva.

SPINOZA. B. (1988). *Tratado teológico-político*. Tradução: Diogo Pires Aurélio. Portugal: Imprensa Nacional/Casa da Moeda.

O que é uma ação livre?

Pedro Vasconcelos Junqueira de Gomlevsky
Colégio Pedro II, Brasil

Nosso objetivo é definir ação livre segundo a Ética. Entretanto, essa expressão parece redundante, afinal, "[d]iz-se livre a coisa que existe exclusivamente pela necessidade de sua natureza e que por si só é determinada a agir" (Spinoza, 2009:13), e se diz que:

> agimos quando, em nós ou fora de nós, sucede algo de que somos a causa adequada, isto é (pela def. prec.), quando de nossa natureza se segue, em nós ou fora de nós, algo que pode ser compreendido clara e distintamente por ela só. Digo, ao contrário, que padecemos quando, em nós, sucede algo, ou quando de nossa natureza se segue algo de que não somos causa senão parcial. (Spinoza, 2009: 98).

Logo, a coisa livre é causa adequada de si e de seus efeitos, sempre age e nunca padece. Assim, só Deus é livre (Spinoza, 2009: 27). Então, que liberdade nos resta?

> Com efeito, o primeiro [o homem que se conduz apenas pelo afeto], queira ou não, faz coisas que ignora inteiramente, enquanto o segundo [o homem que se conduz pela razão] não obedece a ninguém mais que a si próprio e só faz aquelas coisas que sabe serem importantes na vida e que, por isso, deseja ao máximo. Chamo, pois, ao primeiro, servo, e ao segundo, homem livre. (Spinoza, 2009: 199-200).

Estritamente, não poderíamos supor o homem como livre. Entretanto, a definição de coisa livre é uma conjunção e o homem livre satisfaz um de seus membros: determina a si próprio. Isso ocorre quando se conduz pela razão. Nesse sentido, o humano pode ser tão livre quanto qualquer

modo e ter a mesma liberdade que Deus, com exceção do que se refere a Deus ser causa de si. (Spinoza, 2009: 13).

Se nossa liberdade difere da divina por não sermos causas de nós mesmos, isso implica que, assim como Ele, sejamos sempre causas adequadas? Não, porque "o homem está sempre, necessariamente, submetido às paixões". (Spinoza, 2009: 162). Portanto, temos a potência da liberdade, ainda que inevitavelmente sejamos coagidos por nosso entorno. Sabendo em que sentido podemos ser livres e o que nos limita, investiguemos nossa liberdade.

1. O que é agir por si só?

Para saber o que é agir "por si só" – ser livre – devemos procurar o que nos torna um "si só". Ora, esse papel cabe às essências:

> [d]igo pertencer à essência de uma certa coisa aquilo que, se dado, a coisa é necessariamente posta e que, se retirado, a coisa é necessariamente retirada; em outras palavras, aquilo sem o qual a coisa não pode existir nem ser concebida e vice-versa, isto é, aquilo que sem a coisa não pode existir nem ser concebido. (Spinoza, 2009: 51).

Assim, qualquer aspecto do objeto integra sua essência, mesmo suas afecções oriundas de paixões. Logo, seria impossível agirmos determinados apenas por nós mesmos quando agimos conforme a essência. Afinal, ações das quais somos causa inadequada também poderiam advir da essência. Dessa maneira, a liberdade nos seria possível?

Para que possamos ser livres, deve haver outra forma de determinar aquilo que nos individua e que não envolva elementos passionais. Com o objetivo de mostrar isso, devemos considerar outro sentido de essência: ele está envolvido na afirmação de que é possível ter ideias verdadeiras de modos inexistentes (Spinoza, 2009: 17).

Se esse é assim, e se "[u]ma ideia verdadeira deve concordar com o seu ideado" (Spinoza, 2009: 14), então há ideias de algo que seguem existindo mesmo que esse algo não exista. Ora, por EII, def. 2 (Spinoza, 2009: 51), essas ideias não podem ser a essência. Fosse assim, deveriam perecer junto ao seu objeto. Para explicar isso, Spinoza introduz a noção

de essência formal, eterna e independente do objeto: "[a]s ideias das coisas singulares não existentes, ou seja, dos modos não existentes, devem estar compreendidas na ideia infinita de Deus, da mesma maneira que as essências formais das coisas singulares, ou seja, dos modos, estão contidas nos atributos de Deus". (Spinoza, 2009: 56).

Aos próprios objetos e às suas essências enquanto duram, chamaremos essências atuais[1]. Já a essas essências que permitem ter ideias verdadeiras dos objetos quando inexistem, chamaremos essências formais. Ora, aplicando EI, ax.6 (Spinoza, 2009: 14), essências formais possuem objetos que a elas correspondem. Assim, essências formais são atuais à sua maneira: "[c]oncebemos as coisas como atuais de duas maneiras: ou enquanto existem em relação com um tempo e um local determinados, ou enquanto estão contidas em Deus e se seguem da necessidade da natureza divina". (Spinoza, 2009: 230). Portanto, essências formais são eternas. Se além disso, não tiverem passividade, podem explicar a ação livre. Para testar essa hipótese, vejamos o que elas são.

1.1. O que é uma essência formal?

Tomamos as essências formais como modos infinitos, embora essa não seja a interpretação mais usual. Independentemente disso, sempre se considera que as essências formais existam no modo infinito imediato. Isso porque:

> à medida que as coisas singulares não existem a não ser enquanto estão compreendidas nos atributos de Deus, o seu ser objetivo – ou seja, as suas ideias – não existe a não ser enquanto existe a ideia infinita de Deus; e, quando que se diz que as coisas singulares existem, não apenas enquanto estão compreendidas nos atributos

1 Esse termo é introduzido por Spinoza em EIII, prop.7 (ver Spinoza, 2009: 105), onde se demonstra a identidade entre o esforço de algo por perseverar em seu ser e sua essência atual. Ora, a coisa só se esforça por ser na medida em que é e não quando é inexistente. Nesse sentido, a essência atual diz respeito ao modo existente enquanto a essência formal diz respeito àquilo que permanece do modo por toda eternidade.

> de Deus, mas também enquanto se diz que duram, as suas ideias envolverão também a existência, razão pela qual se diz que elas duram. (Spinoza, 2009: 56).

Donde o ser objetivo de algo que inexiste, existir apenas enquanto existir a ideia infinita de Deus. Ora, sendo ideia é modo do pensamento, além disso, sendo infinita, é modo infinito. Ademais, se as modificações divinas só podem ser pela mediação dela, então ela tem uma relação imediata com Ele. Daí que ela seja um modo infinito imediato. Portanto, as essências de tudo o que é produzido por Deus vêm a ser pela mediação de sua primeira modificação infinita. Isso, entretanto, deixa em aberto se essências formais seriam partes dessa ideia ou suas modificações. Apresentaremos razões para considerá-las como modos infinitos e não partes da ideia divina. Antes disso, porém, precisamos entender o que é modo infinito, isso, por sua vez, requer entender o que são: Deus, atributos e modos:

> 3. Por substância compreendo aquilo que existe em si mesmo e que por si mesmo é concebido, isto é, aquilo cujo conceito não exige o conceito de outra coisa do qual deva ser formado. 4. Por atributo compreendo aquilo que, de uma substância, o intelecto percebe como constituindo a sua essência. 5. Por modo compreendo as afecções de uma substância, ou seja, aquilo que existe em outra coisa, por meio da qual é também concebido. 6. Por Deus compreendo um ente absolutamente infinito, isto é, uma substância que consiste de infinitos atributos, cada um dos quais exprime uma essência eterna e infinita. (Spinoza, 2009: 13).

Já que as essências formais dependem de Deus para existirem, não podem ser substâncias: são modos. Também não exprimem a essência divina, porque são modos e não atributos. Ademais, existem num modo específico, o modo infinito imediato, no pensamento: a ideia infinita de Deus. Mas o que é isso? "Tudo o que se segue da natureza absoluta de um atributo de Deus deve ter sempre existido e ser infinito, ou seja, é, por via desse atributo, eterno e infinito". (Spinoza, 2009: 30). Este efeito deve ser infinito porque, se não fosse, seria limitado por outra coisa, mas aí teria se seguido dessa coisa associada à natureza absoluta de Deus e não apenas

desta última, o que contraria a hipótese. Também deve ser eterno, afinal, a natureza divina é eterna e livre, produzindo necessariamente por si tudo o que está em seu poder. Sendo efeito de Deus deve ser modo, sendo o primeiro, deve ter com ele uma relação imediata e, também por isso, deve ser infinito, daí: modo infinito imediato.

Perguntado sobre exemplos de modo infinito imediato no pensamento, Spinoza refere ao entendimento divino na Carta 64 (Spinoza, 2014: 255), sinônimo da ideia de Deus. Ademais, como esse é o primeiro modo do pensamento e ideias são as primeiras entre os modos do pensar (Spinoza, 2009: 14), então os demais modos vêm a ser pela mediação da ideia divina e não podem existir "a não ser enquanto existe a ideia infinita de Deus". (Spinoza, 2009: 56). Assim, essências formais têm de existir nesse modo de pensar.

1.1.1. Duas leituras sobre essências formais

(i) Segundo Gueroult (1969: 312), essências formais seriam modos finitos, partes do modo infinito imediato, o qual seria essência do modo infinito mediato que o segue. Então, haveria apenas dois modos infinitos por atributo.

(ii) Nós, pelo contrário, avançaremos uma posição defendida por Martin (2008: 501) e Garrett (2018: 247): as essências formais são modos infinitos que se seguem uns dos outros, e não como partes de um mesmo modo.

A posição de Gueroult começa supondo que há apenas dois modos infinitos por atributo. Entretanto, podemos mostrar que há uma infinidade deles – para tal, nos inspiramos em Melamed (2013: 119-120). Tomemos o seguinte trecho:

> "[t]udo o que se segue de algum atributo de Deus, enquanto este atributo é modificado por uma modificação tal que, por meio desse atributo, existe necessariamente e é infinita, deve também existir necessariamente e ser infinito [...]. A demonstração desta proposição se faz como na precedente". (Spinoza, 2009: 32).

Aqui, Spinoza afirma haver um modo infinito que segue do modo infinito imediato da mesma maneira que esse primeiro segue do atributo. Ademais, o filósofo estabelece isso da mesma maneira que a proposição anterior. Assim, há um modo infinito mediato, ou seja, efeito de Deus que segue dele pela mediação do modo infinito imediato, que também é eterno e infinito. Mas, se a maneira pela qual ele segue do modo anterior é a mesma pela qual o modo anterior segue de Deus e, se tudo o que existe deve produzir um efeito (Spinoza, 2009: 41), então este modo produz outro modo infinito, o qual, por sua vez, produz outro e assim infinitas vezes. Por isso, consideramos a interpretação de Gueroult falsa. Entretanto, não mostramos a falsidade da interpretação de Gueroult enquanto toma essências formais como partes dos modos infinitos. Todavia, para nós, cada modo é sujeito do modo posterior e afecção do modo anterior. Assim, podemos demonstrar que há uma infinidade de essências formais, sem ferir a necessidade de haver infinitos modos infinitos por atributo, nem atentar contra a ideia de que essências formais só vêm a ser pela mediação do modo infinito imediato. Além disso, a explicação de Spinoza sobre como uma essência formal vem a ser determinada por outra confirma nosso ponto:

> [p]or essas demonstrações, e também pela prop. 21 da P. 1, bem como por outras proposições, fica evidente que a nossa mente, à medida que compreende, é um modo eterno do pensar, que é determinado por um outro modo do pensar, e este ainda por um outro e, assim, até o infinito, de maneira que todos eles, juntos, constituem o intelecto eterno e infinito de Deus. (Spinoza, 2009: 236-237).

Aqui, Spinoza se refere aos modos eternos, mencionando a parte da mente que permanece quando o corpo é destruído. É importante notar que ele também cita EI, prop.21 (Spinoza, 2009: 30), que trata do modo infinito imediato, e em seguida coloca que os modos eternos seguem cada um de outro modo eterno, e dão origem cada um ao próximo, tal como apresentamos. Isso remete a outra propriedade dos modos infinitos.

Melamed (2013: 116-117) demonstra que há apenas um modo infinito por grau de mediação. Isso quer dizer que apenas um modo infinito pode ser causado por cada um dos modos infinitos. Afinal, se se limitas-

sem no mesmo grau de mediação seriam finitos (Spinoza, 2009: 13), o que contraria sua definição. Isso confirma nossa leitura e não contraria a necessidade de que Deus produza uma infinidade de efeitos (Spinoza, 2009: 26) que corresponda às essências formais.

Assim, concluímos que modos infinitos são essências formais. Isso porque: (i) há uma infinidade deles por atributo e deve haver uma infinidade de essências formais. (ii) Havendo apenas um modo infinito por grau de mediação, as essências formais seguiriam umas das outras tal como descreve EV, prop. 40, esc. (Spinoza, 2009: 236-237). (iii) Os modos infinitos são eternos, tal como devem ser essências formais para explicar as ideias verdadeiras de modos inexistentes (Spinoza, 2009: 56). (iv) Os modos infinitos são produzidos pelo modo anterior e tem como efeito apenas um modo posterior, não dividindo com mais nada seu grau de mediação. Dessa maneira, são permanentemente ativos. Mesmo não sendo causa de si mesmos e, portanto, não sendo tão livres quanto Deus, são sempre causas adequadas, determinando seus efeitos unicamente por si sós. Com isso, explica-se a liberdade como produção de um efeito determinado exclusivamente por uma natureza, sem recurso a nenhuma outra.

2. Qual o efeito da ação livre?

Sendo livres na duração, produzimos efeitos explicáveis apenas por nós mesmos, sem referência a nada que nos constitua em razão de paixões. Assim, efeitos produzidos em liberdade são isomórficos aos produzidos desde toda a eternidade por nossa essência formal. Produziremos uma nova essência, contando com uma modificação nova em relação à que possuíamos anteriormente. Essa nova modificação equivalerá ao modo infinito seguinte na cadeia causal da eternidade. Sabemos que sendo este efeito fruto de uma ação, seremos sua causa adequada. Ora, sempre que somos causa adequada, nossa mente produz ideias adequadas (Spinoza, 2009: 99). Ademais, ideias adequadas são ideias verdadeiras (Spinoza, 2009: 51). Isso está de acordo com a definição de homem livre, pois ele sempre "se conduz pela razão". (Spinoza, 2009: 199). Ora razão e ideias adequadas estão relacionadas para Spinoza: "[formamos noções universais] por termos, finalmente, noções comuns e ideias adequadas das pro-

priedades das coisas [...]. A este modo [de conhecimento] me referirei como razão e conhecimento de segundo gênero". (Spinoza, 2009: 81).

Portanto, agir livremente é conduzir-se pela razão, produzir ideias adequadas ou noções comuns. Mas como isso se relaciona às essências formais?

2.1. O que são noções comuns?

Ora, "[o] conhecimento do efeito depende do conhecimento da causa e envolve este último". (Spinoza, 2009: 14). Assim, parece que para termos uma ideia adequada de algo, devemos conhecer sua causa. Entretanto, se sempre dependermos da causa precisaremos também ter o conhecimento da causa desta causa e assim ao infinito. Dessa forma, o conhecimento seria impossível numa perspectiva finita. Porém, as noções comuns "que constituem os fundamentos de nossa capacidade de raciocínio" (Spinoza, 2009: 80), evitam esse problema.

Isso funciona da seguinte forma: só temos ideia de algo enquanto ele nos afeta, logo só podemos conhecer a noção comum quando ela nos afeta. Entretanto, se não fosse comum, poderíamos apreendê-la parcialmente, o que nos faria ter uma percepção mutilada e confusa, ideia inadequada. Dessa maneira, é seu caráter comum que garante que ela seja percebida adequadamente. É porque "existe igualmente na parte e no todo" (Spinoza, 2009: 78), que deve ser concebida como simples, tanto em termos de partes quanto de qualidades. Se tivesse partes poderia ser concebida parcialmente, o mesmo valeria caso tivesse mais de uma qualidade. Assim, sempre a perceberemos adequadamente, mesmo que não tenhamos compreendido sua causa:

> [a] prova formulada na Ética de que essas noções têm uma natureza necessariamente adequada (EII Pr38 e Pr39) repousa fundamentalmente sobre a definição espinosista do comum como sendo 'aquilo que se encontra igualmente (*aeque*) na parte e no todo'. A propriedade comum, não sendo definida por nenhuma característica limitada espaço-temporalmente, é nesse sentido, simples, indivisível, eterna e infinita em virtude de sua causa, e, estando inteiramente presente, quanto a sua natureza, na parte e no todo, está

> inteiramente representada na ideia da parte bem como na ideia do todo. (Gleizer, 1999: 122).

Assim, noções comuns são espaço-temporalmente ilimitadas, seu ser se aproxima ao das essências formais, concebidas como modos infinitos. A isso, porém, pode-se levantar uma objeção, baseada na seguinte proposição:

> [o] que é comum a todas as coisas (veja-se, sobre isso, o lema 2), e que existe igualmente na parte e no todo, não constitui a essência de nenhuma coisa singular. Demonstração. Se negas esta proposição, concebe, se puderes, que isso [que é comum a todas as coisas] constitui a essência de alguma coisa singular, por exemplo, a essência de B. Logo (pela def. 2), isso não poderá existir nem ser concebido sem B. Esta conclusão é, entretanto, contrária à hipótese. Logo, isso não pertence à essência de B e tampouco constitui a essência de uma outra coisa singular. C. Q. D. (Spinoza, 2009: 78).

À primeira vista, parece que tomar essências formais como modos infinitos contraria a ideia de que noções comuns não podem equivaler a essências. Entretanto, essa proposição mostra que essências identificadas a seus objetos não podem equivaler às noções comuns. Ora, a essência idêntica ao objeto é a atual e não a formal. Ademais, não afirmamos que nenhuma noção comum se identifica completamente à essência de algo singular. A essência na duração, além de envolver elementos oriundos da passividade, seria constituída por várias noções comuns "sobrepostas". Isso explica porque modos na duração são complexos e porque não podem ser reduzidos a apenas uma noção comum, que é simples.

Quando não somos livres, não produzimos noções comuns: temos ideias inadequadas, somos afetados por algo que não é comum conosco, produzindo uma paixão. Já quando não somos coagidos pelas paixões, apreendemos o que temos de comum com as demais coisas. Ora, isso são necessariamente ideias adequadas. Então somos determinados a considerar nossas essências e nisso agimos livremente, determinados por elas não no que têm de passividade, mas tal como agem desde toda a eternidade: produzindo um efeito adequado que as expande, produzindo um equivalente ao próximo modo infinito na cadeia eterna das essências formais. É essa, portanto, a definição genética de noção comum, segundo nossa leitura.

***

Enfim, concluímos este trabalho. Mostramos em que consiste nossa liberdade, apresentando tanto os fundamentos ontológicos de nossas ações, como o efeito que elas produzem. Nossa liberdade consiste em nos determinarmos unicamente por nós mesmos. Nesse momento, produzimos efeitos tais como aqueles produzidos eternamente por nossas essências formais. O encontro com uma realidade que possui algo em comum conosco, nos dá a oportunidade de nos subtrairmos das paixões e considerarmos o que nossa essência tem de mais próprio. Então, produzimos uma noção comum, uma ideia verdadeira, fruto de uma operação da qual somos causa adequada, que pode ser compreendida exclusivamente por meio de nossa natureza.

Sabemos que agimos quando produzimos tal efeito, pois aí operamos exatamente como nossas essências formais, as quais, compreendidas como modos infinitos, são ativas por toda a eternidade, sempre efeitos de algo infinito e causas de realidades infinitas. O efeito de nossa liberdade, portanto, é a expansão de nossa essência: ela se modifica formando uma nova camada. Camada esta que a permite afetar e ser afetada por realidades com relação às quais ela ainda não possuía este aspecto em comum.

Ora, o aumento da capacidade de afetar e ser afetado é justamente uma alegria (Spinoza, 2009: 141). Dessa forma, concluímos que o exercício da liberdade para Spinoza é sempre alegre. Não se trata, porém, de uma alegria passiva, pois a liberdade é sempre ativa. Daí também vemos que se algo nos impede de sermos ativos e alegres são apenas as causas exteriores que nos coagem enquanto existimos na duração. Disso também concluímos que nosso esforço por perseverar na existência não é um esforço meramente conservativo. Pelo contrário, radicado nas essências formais e em sua operação eterna, esse esforço tende sempre à expansão de nossas essências, tornando-as mais complexas e mais capazes de afetarem e serem afetadas. Eliminadas as paixões, nos expandiríamos ao infinito, tal como nossa parte eterna, nossas essências formais.

Referências bibliográficas

GARRETT, D. (2018). *Nature and Necessity in Spinoza's Philosophy*. New York: Oxford University Press.

GLEIZER, M. A. (1999). *Verdade e Certeza em Espinosa*. Porto Alegre: L&PM.

GUEROULT, M. (1969). *Spinoza I - Dieu (Ethique, I)*. Paris: Aubier-Montaigne.

MARTIN, C. (2008). "The Framework of Essences in Spinoza's Ethics". *British Journal for the History of Philosophy,* vol. 16, *nº 3*, pp. 489-509.

MELAMED, Y. Y. (2013). *Spinoza's Metaphysics: Substance and Thought*. New York: Oxford University Press.

SPINOZA, B. (2014). "Correspondência Completa". In: CUNHA, N.; GUINSBURG, J.; ROMANO R. (orgs.). *Spinoza Obra Completa II*. São Paulo: Perspectiva.

SPINOZA, B. (2009). *Ética*. Belo Horizonte: Autêntica.

Beatitude em Espinosa e Fichte: entre realismo político e idealismo moral

Lucas Damián Scarfia[1]
Universidade de São Paulo (USP), Brasil

Neste texto pretendo demarcar as diferenças entre as filosofias de Baruch de Espinosa (1632-1677) e de Johann Gottlieb Fichte (1762-1814), a partir da análise do conceito espinosano de *beatitudo* – como exibido na Ética (1661-1674) –, e a descrição fichteana do conceito de *Seligkeit* – traduzido como beatitude-felicidade – segundo sua aparição na *Apellation an das Publikum* (*AP*) (1799) – embora considerando também a metafísica que opera como pano de fundo de suas ideias ali, isto é, a *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* (*GWL*) (1794-1795), que é escrita de forma crítica a respeito do sistema filosófico de Espinosa. A partir do estudo de um conceito *in concreto*, não só pretende-se evidenciar a distinção entre seus sistemas de pensamento – o realismo, em particular no seu sentido político, no caso espinosano, e o idealismo moral fichteano –, mas, ao mesmo tempo, procura-se esclarecer as perspectivas filosóficas de cada um deles *per se*. Se Espinosa se refere ao estado civil-político e à instituição do Estado como a esfera própria da vida humana, com Fichte nos encontramos perante a ideia de uma ordem moral do mundo como a única esfera na qual o homem pode alcançar – no sentido de construir de forma constante – a felicidade e viver da forma mais propícia.

Com vistas a apresentar tal comparação e a dela derivar uma conclusão, será necessário sublinhar três itens: (i) a preeminência – segundo Fichte – da prática sobre a teoria – em sentido filosófico –; (ii) o elogio – que

1 Este trabalho foi produzido no contexto do desenvolvimento da Bolsa de Pós-Doutorado da FAPESP (Processo 2022/03084-0).

Fichte faz – da vida racional sobre a vida sensorial; e (iii) a importância filosófica de levar adiante uma existência idealista e não dogmática para atingir a beatitude.

1. Beatitude à *la Fichte*

Comecemos por destacar a conexão entre *GWL* e *AP* a partir de uma passagem da última obra. Diz Fichte:

> [m]uitas vezes, no meio dos negócios [...] da vida, a todo homem que não seja [...] ignóbil, não pode mais que apertar seu peito e sair dele um gemido de que não é possível que essa vida seja seu verdadeiro destino [...]. Este ansiar (*Sehnen*) por algo superior [...] encontra-se inextinguivelmente [nele]. E de forma igualmente inextinguível ressoa nele a voz de que algo é um dever (*Pflicht*). (Fichte, 1977: 424). (As traduções dessa obra são minhas).

Fichte estabelece assim um vínculo inextricável entre sua metafísica e sua filosofia prática-moral. Na *GWL* ele sustenta, num nível metafísico, que o ansiar é a atividade do Eu como princípio filosófico para pensar a existência do sujeito e o define como: "um impulso para algo completamente desconhecido, que se manifesta meramente por [...] um vazio que busca satisfação e não indica onde" (Fichte, 2021: 237). Então, para Fichte, a dinâmica do anseio implica um movimento de constante retorno (ver Fichte, 2021: 261). Daqui se deduz o inacabamento da ação moral que procura o cumprimento do dever, e sua implicação com respeito ao que é a beatitude na sua consideração e qual é o caminho a seguir na sua consecução. Mas, antes de analisá-la, cabe-nos descrever essa metafísica do ansiar. Fichte a apresenta no sétimo teorema (#10) da *GWL*. Para sua adequada compreensão, é necessário explicar a noção de tendência ou esforço (*Streben*) e o conceito de impulso (*Trieb*), tal como explicitados no segundo e no quarto teoremas (#5) e (#7). Fichte chama tendência ou esforço o caráter da subjetividade como princípio absoluto – o Eu absoluto. Segundo ele, o sujeito não pode deixar de tender à superação do travo (*Anstoβ*) que a realidade lhe impõe por estar situado no mundo da finitude. Isto implica a procura de si próprio como unidade que engloba toda oposição – Não-Eu. Entretanto, como a tendência só pode tender, ela não

pode realizar-se totalmente. Assim, a tendência subjetiva para o infinito não pode produzir a realidade apenas a partir de si. Porém, por ser um movimento contínuo na busca desse *telos*, pode superá-la como impulso para sua constante modificação (ver Fichte, 2021: 222 e 241).

No cenário de um idealismo do finito no qual não há lugar para uma síntese final entre idealidade e realidade, Fichte mostra como esta última impõe um limite constante à projeção ideal do Eu como atividade que tende a preencher o infinito. Assim, ele explica que é a partir do impulso que o Eu pode determinar a si a produzir uma realidade fora de si. Mas, para não cair numa contradição ao afirmar que o Eu pode se desenvolver de forma absoluta sobre o mundo, ele assinala que essa atividade do Eu não pode produzir um objeto determinado. Esta atividade é o "ansiar". Fichte escreve: "'esta' determinação pelo impulso é o que é sentido como um 'anseio'. O anseio não se dirige [...] à produção da matéria, mas à modificação da mesma" (ver Fichte, 2021: 241). Então, Fichte expressa a oscilação do Eu entre a projeção de um objeto ideal e a realidade que se mostra diferente. Ora, na medida em que o objeto ansiado é algo diferente da realidade, ambos – idealidade e realidade; objeto do ansiar e objeto real – são conciliados, o quanto possível, em sua reciprocidade (*Wechselbestimmung*) através do anseio. Mas surge a pergunta: que tipo de sentimento o sujeito experimenta a partir dessa síntese? Fichte nomeia de sentimento de satisfação (*Befriedigung*) aquele ao qual o ansiar deve conduzir (ver Fichte, 2021: 257). De fato, o impulso tornado ação que se dirige para a realidade, uma vez satisfeito, dá origem a um sentimento de aprovação (*Beifall*), mas que implica a desaprovação (*Misfallen*) de algo outro, que foi objeto de um ansiar anterior. Assim, a respeito da posição real do objeto, que é projetado de modo ideal no ansiar, dá-se uma determinação perene para o infinito. O sujeito experimenta aprovação e desaprovação constantes e simultâneas. No entanto, a falta de satisfação absoluta não implica que o movimento do ansiar seja um movimento apenas de perda. Em cada ação o sujeito ganha-se e perde-se a si próprio e ao mundo. Nisto reside o verdadeiro e único progresso possível para ele. Daí que podemos considerar o idealismo fichteano como um idealismo prático-moral.

Convém, por conseguinte, evidenciar este sentido prático-moral de sua filosofia segundo sua configuração na *AP*. Aqui define a beatitude como: "a absoluta autossuficiência da razão [e] total libertação de toda dependência" (Fichte, 1977: 426). Para Fichte – já estabelecendo um contraste com o sistema espinosano – não é possível alcançar esse princípio existencial mediante um conhecimento especulativo. Por sua vez, esse princípio não tem um estatuto ontológico constitutivo, mas prático e regulatório. Fichte apresenta, na *AP*, um princípio prático que regula a forma de existir de modo beato. Este princípio é a consciência moral (*das Gewissen*) ou, como já dissemos, o dever. Então, o dever é outra forma de falar acerca do ansiar – como aparecido na *GWL* – enquanto motor da vida humana racional. Diz na *AP*:

> o fim de toda nossa existência e de toda nossa ação, um fim que não poderá alcançar-se [...], que o ser racional se torne [...] livre [...] de tudo o que não seja a razão [...]. [E]ste destino é o que se nos anuncia por meio daquele ansiar que nenhum bem [sensível] pode satisfazer. Esse fim é o que temos [...] o «dever» de nos propor. (Fichte, 1977: 426).

Ora, mesmo quando essa descrição do próprio do humano como ser racional pareça afundar ao sujeito em um estágio de total insatisfação, Fichte sublinha que é esse ansiar, esse dever, que se ergue como o caminho para uma existência beata. Ainda mais: o itinerário do ansiar-dever é já a beatitude. Ela não é um gozo sensível. De fato, não há objeto que satisfaça o ansiar ou que seja o foco de uma ação pelo dever. A ação à qual o dever convoca é a ação pelo dever mesmo: "[e]u quero minha «beatitude» não como um estado de gozo [...], mas porque [...] é o que um ser racional há de merecer [...]. Como meio único e infalível da «beatitude», minha consciência moral mostra-me o cumprimento do dever" (Fichte, 1977: 426-427). Por sua vez, é importante salientar que a moral fichteana não é um pensamento formal sem conteúdo. De fato, em *AP* ressalta que não há querer que não esteja dirigido para um fim concreto (ver Fichte, 1977: 429) e assevera que o que existe para o sujeito apenas existe a partir do anseio moral (ver Fichte, 1977: 435). O dever não implica a dissolução da existência real do sujeito. Ao contrário, o sujeito que age conforme o

dever é consciente da concretude de todas suas ações, só que ele não fica perdido na sensibilidade: num processo de constante avanço, supera a realidade mundana e se aperfeiçoa.

Em vista disso, resulta que, segundo Fichte, a beatitude é uma tarefa apenas moral. É uma projeção regulatória que, embora inalcançável, ou melhor, pelo fato de não poder ser alcançada, permite que o sujeito, a cada momento que age moralmente, consiga atingi-la na medida de seu constante afastamento.

2. Beatitude à *la Espinosa*

Para compreender a particularidade da perspectiva espinosana sobre a questão, vamos retomar os itens mencionados na Introdução para traçar sua oposição – em termos de dogmatismo/idealismo – a respeito da consideração fichteana sobre a beatitude. Com relação ao primeiro deles (i), se Fichte assinala a centralidade da atividade prática-moral com vistas ao desenvolvimento de uma existência beata, Espinosa se refere a uma ação de tipo teórico-cognoscitiva. Trata-se do terceiro gênero de conhecimento descrito na quinta parte da *E* como via de acesso à *beatitudo*. Neste ponto coincidimos com a leitura de Vidal Peña que ressalta que, para Espinosa: "a salvação [acrescentemos, a *beatitudo*] se obtém, em definitivo, pelo conhecimento" (Peña, 2004: 285. Nota).

No Apêndice da quarta parte da *E*, ele antecipou o tópico que desenvolve a partir da proposição 25 da parte seguinte – na qual descreve o terceiro gênero de conhecimento como virtude suprema –, quando diz: "a *beatitudo* não é outra coisa senão o contentamento do ânimo que se origina do conhecimento intuitivo de Deus" (Espinosa, 2021: 495). Já na última parte, sustenta: "[q]uanto mais cada um prepondera neste gênero [o terceiro] de conhecimento [...], tanto mais é feliz (*beatior*)" (Espinosa, 2021: 563). Assim, conhecimento-*beatitudo* constituem uma cadeia conceitual no que tem a ver com a existência humana como compreendida por Espinosa. Não nos deteremos na dedução sistemática desse terceiro tipo de conhecimento. O que vale assinalar é o seu sentido fundamental, a partir do qual surge o amor a Deus e, por sua vez, a *beatitudo*. Segundo o sistema espinosista não há amor a Deus nem *beatitudo* sem conhecimento

– de Deus. Assim, a preeminência do sentido gnosiológico de seu sistema é aquilo que, desde a perspectiva fichteana, leva ao caráter dogmático (ver Fichte, 2021: 46) de suas ideias e, com isso – ao contrário do que Espinosa pretende mostrar –, ao impedimento da consecução da *beatitudo*. Ao longo dessa última parte da *E* e, particularmente a partir das proposições 40 e 42, Espinosa se refere à importância do agir humano na procura da *beatitudo*. Lima Ribeiro (2013: 182), Sabater (2018: 69 e 75-76) e Solé (2019) sublinham tal questão. Mas o ponto de interrogação, considerando a crítica idealista de Fichte a Espinosa, é a seguinte: trata-se do agir de quem? É o agir do homem? A resposta aventada pela *E* é que se trata da determinação divina – natural – para o agir necessário do homem (ver Espinosa, 2021: 91). Então, é um agir num sentido teórico, e é um agir cuja causa não reside no homem. Isto implica, do ponto de vista de Fichte, dogmatismo. Neste ponto não podemos encontrar um contra-argumento no sistema de Espinosa, porque, ante a pergunta fichteana acerca de como este sistema pode dar conta de Deus – como princípio sistemático –, o argumento espinosano não oferece outra resposta além de sua definição axiomática como ponto de partida da *E*[2].

Com relação ao segundo item (ii), na quinta parte da *E* Espinosa escreve: "os homens, como o resto, agem pela necessidade da natureza" (Espinosa, 2021: 539). Assim, o próprio do homem – sua essência atual, como de toda coisa (ver Espinosa, 2021: 251) – não é, à *la Fichte*, o impulso por identificar-se consigo mesmo (ver Fichte 2021: 202) em sua racionalidade e moralidade absoluta em um movimento de constante

2 Escreve Fichte na *Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre* (1797), contra a substância espinosana – coisa em si – como fundamento sistemático: "[o] objeto do dogmatismo [...], a coisa em si, é uma mera invenção e não tem nenhuma realidade [...]. O dogmático quer [...] assegurar à coisa em si realidade, isto é, a necessidade de ser pensada como fundamento de toda experiência, e chegaria a isso se mostrasse que a experiência pode-se explicar realmente através dela; mas justamente esta é a questão, e não é lícito supor o que tem que ser demonstrado. [O] [objeto] do dogmatismo não pode valer por nada a mais do que por uma mera invenção que espera sua realização unicamente do sucesso do sistema". (Fichte, 1970: 36-38).

autoaperfeiçoamento, mas o esforço (*conatus*) por perseverar no ser num sentido natural-sensível. Também na *E* se diz: "[c]ada coisa, o quanto está em suas forças, esforça-se para perseverar em seu ser" (Espinosa, 2021: 251. E ver Espinosa, 2017: 14). Isto posto, Espinosa pode falar, tanto num sentido metafísico como num sentido prático – em particular no contexto de sua filosofia política –, de uma "natureza humana" (ver Espinosa, 2021: 233; 235; 289 e 333; ver Espinosa, 2003: 306 e 308; ver Espinosa, 2017: 5; 7; 15 e 110-111).

A partir dessa fundamentação metafísica, ele assinala o lugar determinante da afetividade na existência do homem. Isso se apresenta de mãos dadas com uma conceituação da razão humana que não implica considerá-la de maneira privilegiada sobre a sensibilidade. Entretanto, também é certo que ele sustenta que é através da razão que o homem pode reger e reprimir os afetos (ver Espinosa, 2021: 517). Essa tensão, exibida em suas considerações metafísicas, desenvolve-se em suas considerações políticas – sendo que afirma que é o âmbito político aquele que favorece num sentido fundamental a conservação da existência humana, já que os homens não se regem sempre de forma racional, mas agem movidos pelos afetos e, em particular, pelo esforço de perseverar no ser. Diz no *TP*: "não está em poder de cada homem usar sempre da razão [...]. E, contudo, cada um esforça-se sempre, tanto quanto está em si, por conservar o seu ser" (Espinosa, 2017: 15. E ver Espinosa, 2017: 47). Então, para Espinosa, a política não é o campo da razão – nem da moralidade –, mas dos afetos. Em outras palavras, é o âmbito da organização da vida humana como ela é e não como alguns – em particular os filósofos (ver Espinosa, 2017: 6-7) – gostariam que os homens fossem (ver Espinosa, 2017: 5). Encontramos aqui o fundamento do denominado "realismo político" espinosano (ver Tatián, 2012: 59).

Assim, ele mantém uma separação radical entre vida moral – baseada numa razão prática, como concebida por Fichte –, e vida real, política. Para analisar esta posição – com a intenção de elucidar seus efeitos a respeito do conceito de *beatitudo* –, é preciso considerar a aparição concatenada dos conceitos espinosanos de natureza humana, *co-*

natus, conservação, utilidade e temor. Além da rejeição de Espinosa da razão num sentido moral para organizar as relações humanas, vale ressaltar que, nas passagens referidas, opera como pano de fundo de suas ideias a lógica do mal menor, segundo a qual: "é uma lei da razão que de dois males se escolha o menor" (Espinosa, 2017: 28). Surge, então, a seguinte questão: por que, pelo fato de o homem ver-se atravessado por paixões, teria que, em sua vida particular e intersubjetiva, depender de um contexto político que as organize de maneira reprodutiva, ou seja, sem a perspectiva de uma mudança radical delas, na consecução de uma existência beata? Acaso Espinosa, embora diga que "tudo o que notável é tão difícil quanto raro" (Espinosa, 2021: 579), não a convoca para sua realização e para o aperfeiçoamento humano? (ver Espinosa, 2021: 495; ver Espinosa, 2003: 85). Que aperfeiçoamento é aquele inscrito na concepção "realista" da existência humana? É possível nesse âmbito dirigir-se para a *beatitudo*?

Por sua vez, o conceito de mal menor tem em sua base o conceito de utilidade como ponto fundamental do pensamento filosófico-político. Tal como assinala Atilano Domínguez com relação à fundamentação do marco político espinosano enquanto âmbito da vida humana: "[a] última palavra é a utilidade, já que só ela faz possível esse compromisso pessoal [o pacto político], e só ela faz tolerável ser coagido" (Domínguez, 1986: 27). Ora, a pergunta que se impõe é a seguinte: utilidade para quê? A resposta já se mostrou antes como lei fundamental do sistema espinosano: trata-se da utilidade – agora comum, enquanto cívico-política – para a conservação do homem no seu ser. A questão para pensar aqui é o que acontece quando não se trata da conservação de si mesmo, mas do autoaperfeiçoamento – como exibido no idealismo moral fichteano – e da procura da máxima perfeição – como aquilo que Espinosa chama de *beatitudo* na quinta parte da *E* (ver Espinosa, 2021: 565). O desenvolvimento da lógica do mal menor fundamentada nos conceitos de utilidade e *conatus*, cuja ressonância prática é o realismo político que encontra na geração de medo seu *modus operandi* em prol dessa conservação material dos homens, acaso não contraria a consecução da *beatitudo*?

Ora, certamente estes problemas levantados nem se apresentam para Espinosa, por causa do fundamento do seu sistema filosófico. Se a essência humana é o esforço pela conservação e o medo é um afeto insuperável, sendo que a formação do estado civil tem como fundamento assegurar a conservação – através da geração de temor –, e que no que tem a ver com o seu proceder se reduz, principalmente, a organizar as paixões humanas para além da possibilidade de uma superação da paixão no seu sentido destrutivo entre os homens, então a questão do aperfeiçoamento do homem não pode erguer-se. Mas neste ponto é possível referir-se às palavras de Fichte, para o qual o sistema de Espinosa é consequente e irrefutável – enquanto apenas teórico-especulativo, que não considera o sentido prático da razão, ou, em outros termos, enquanto realista-dogmático –, uma vez que: "se situa no campo no qual a razão não mais o pode seguir". (Fichte, 2021: 46). Assim também a procura da *beatitudo* aparece como difícil de ser sustentada no sistema espinosano.

***

A relação entre idealismo e dogmatismo é tal que se trata de uma exclusão mútua irreversível. Isso não causa surpresa se considerarmos, tal como aponta Fichte, que: "[a] classe de filosofia que se escolhe depende da classe de homem que se é" (Fichte, 1970: 195). Em outras palavras, se o homem se considera determinado ao agir a partir de si mesmo ou a partir de uma causa que haveria de fundamentá-lo em seu ser. Se este seu ser é um constante autoaperfeiçoamento conduzido por um ideal imanente à própria subjetividade ou é um conservar-se mecânico dirigido por uma coisa transcendente à própria subjetividade. Se as relações que ele estabelece com os outros se fundamentam numa razão que procura o bem – como dever moral que compromete toda a humanidade em sua racionalidade – pelo bem mesmo, ou numa razão que procura o mal menor para si próprio –, sendo que a utilidade comum pode deduzir-se da procura dessa utilidade, só se pode considerar que o homem é parte de algo a

mais que o transcende e que permanece indemonstrável para a razão. Caso seja um homem que age sem temor e sem esperança de alcançar bens materiais porque sabe que é na intenção e não no resultado, é no suprassensível e não no sensível que se define o sentido do agir, ou caso seja um homem que age por medo aos castigos de uma instância externa – a cidade ou Estado (*Civitas*) – cujo fundamento se revela vicioso segundo a lógica da conservação e do mal menor.

Em vista disso, podemos concluir, por um lado, que a concepção de Fichte sobre a *beatitudo* em sentido prático-moral se deduz da metafísica do anseio como exposta na primeira versão de seu sistema filosófico. De mãos dadas com esse desenvolvimento, podemos sublinhar seu contraste em relação à concepção de Espinosa da beatitude, também segundo sua base metafísica e a partir de suas implicações prático-políticas. Assim, torna-se compreensível que não há beatitude sem racionalidade em um sentido prático-moral; não há beatitude sem a intenção moral de constantemente superar as travas da sensibilidade; não há beatitude no contexto das relações humanas políticas que reproduzem o estado imperfeito e imperfectível da vida intersubjetiva; e, em síntese, para além da intenção de construir um sistema metafísico que leve à beatitude individual e coletiva, esta não pode apresentar-se no dogmatismo espinosano como sistema transcendente, mas apenas no idealismo fichteano em seu sentido transcendental e imanentista, o qual, na consciência do seu impossível atingir último, cria-a de forma constante a partir de desejá-la pelo dever humano racional-moral para consigo e para com os outros. E isto até porque: "o homem 'pode' o que ele 'deve'; e quando ele diz: não 'posso', então ele não 'quer'" (Fichte, 1964: 230).

Referências bibliográficas

ESPINOSA, B. (2003). *Tratado teológico-político*. Trad. de Diogo Pires Aurélio. São Paulo: WMF Martins Fontes.

ESPINOSA, B. (2017). *Tratado político*. Trad. de Diogo Pires Aurélio. São Paulo: WMF Martins Fontes.

ESPINOSA, B. (2021). *Ética*. Trad. de Grupo de Estudos Espinosanos. São Paulo: Edusp.

FICHTE, J. G. (1964; 1970 e 1977), [GA] *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*. hrsg. R. Lauth; H. Jacob & H. Gliwitzky, Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog.

FICHTE, J. G (2021). *Fundamentos de toda a doutrina da ciência*. Trad. de Diogo Ferrer. Petrópolis: Editora Vozes.

ROCHA FRAGOSO, E. A. (2011). "*Salvação, beatitude e liberdade em Spinoza segundo Ferdinand Alquié*". Kalagatos. Revista de filosofia, 8, 15, pp. 83-99.

SABATER, N. (2020). "La obediencia no salva. Reflexiones spinozianas sobre la libertad". *Caminos cruzados de la libertad. Spinoza, Hegel, Deleuze*. Buenos Aires: RAGIF Ediciones, pp. 159-170.

TATIÁN, D. (2012). *Spinoza: una introducción*. Buenos Aires: Quadrata.

O que constitui o problema em *Espinosa e o problema da expressão*?[1]

Henrique Souza Bittencourt
Universidade Federal Fluminense (UFF), Brasil

Antes de tentarmos apresentar uma resposta, faz-se necessário indagarmos sobre o que nos motiva a perguntar a respeito do que constitui o problema em *Espinosa e o problema da expressão*? Podemos dizer que, a princípio, para quem está acostumado com a letra do texto espinosano, o título pode guardar em si um mistério e possivelmente deve soar enigmático. Afinal, a letra do texto espinosano não parece oferecer material suficiente para que se sustente a existência de uma teoria da expressão a ponto de justificar um estudo próprio sobre o tema da mesma forma que, por exemplo, na filosofia de Espinosa, de fato existe e é possível estudar a teoria dos afetos, a teoria da imaginação, a teoria da constituição da essência de Deus, etc. Tanto a total falta de ocorrência da forma substantiva *expressio* quanto as trinta ocorrências do verbo *exprimere* na Ética e as outras poucas ocorrências no restante da obra (Boscherini, 1970: 410-411) parecem conduzir imediatamente esse leitor letrado em Espinosa às seguintes perguntas: existe mesmo um problema da expressão na filosofia de Espinosa? E, caso exista de fato, o que constitui o problema da expressão na filosofia de Espinosa investigado por Deleuze neste livro? Além dessas perguntas relacionadas à ausência de uma teoria da expressão, também podemos questionar qual o sentido da palavra "problema" nesse título?

---

1 O presente texto é uma síntese da primeira seção do segundo capítulo da dissertação de mestrado "A história da filosofia de Gilles Deleuze e o procedimento interpretativo em *Espinosa e o problema da expressão*", defendida em setembro de 2023 no PFI-UFF. Esta pesquisa contou com o apoio financeiro da CAPES.

Podemos somar a esse suposto enigma a frase categórica de Bréhier, contida no artigo "A noção de problema em filosofia", segundo a qual, "na Ética de Espinosa, que, portanto, segue o método euclidiano, não há traço de problema" (Bréhier, 1955: 5). A argumentação que sustenta essa frase tão definitiva é uma distinção entre teorema e problema, que Bréhier encontra no pensamento antigo. Nessa breve história da noção de problema, Bréhier sustenta que os filósofos não foram os primeiros a utilizar a palavra "problema" e que, na Antiguidade, ela era utilizada majoritariamente pelos geômetras com um sentido bastante preciso, como se pode ver no *Comentário sobre Euclides*, de Proclo, cuja definição de problema se dá em oposição à definição de teorema. Explico: para Proclo, enquanto o teorema consiste na dedução de uma propriedade da essência de um ser matemático, que já está dada em sua definição, o problema busca construir uma grandeza dentro de suas relações com os outros seres matemáticos e sua solução nos conduz à gênese desta grandeza (Bréhier, 1955: 2). Apesar de demonstrar como a filosofia se apropriou desse termo dando a ele uma significação particular, Bréhier insiste que há uma comunidade entre os problemas matemáticos e os problemas filosóficos que consiste na suposição de "um conjunto de asserções do meio do qual nasce" (Bréhier, 1955: 4). Esse conjunto de asserções Bréhier chama de "metaproblemática". E, diferentemente dos problemas geométricos, que pressupõem um conjunto de asserções científicas, os metaproblemas filosóficos ou dialéticos são constituídos por opiniões "mais ou menos prováveis", "tradicionais" ou não, sobre algum tema em questão e, a rigor, os problemas dialéticos nunca são totalmente resolvidos, dadas as incertezas das premissas de cada posição. Para Bréhier, portanto, os problemas filosóficos correspondem a "toda consciência de uma alternativa" de posições pró e contra que devem ter seus fundamentos examinados, isto é, os problemas filosóficos correspondem a uma consciência de que existem argumentos a favor e contra uma determinada tese e que essa consciência está voltada ao exame dos fundamentos das asserções metaproblemáticas da filosofia. Por essa razão, dado que a filosofia de Espinosa não começa com esse exame dos metaproblemas, e sim com uma série de definições

e axiomas que, em seguida, são declinados entre si; para Bréhier, não há problema nessa filosofia, apenas teoremas, como em Euclides.

Temos, então, de um lado, a letra do texto espinosano indicando que não há material suficiente para que haja uma teoria, e muito menos um problema da expressão na filosofia de Espinosa e, de outro lado, há a posição de um grande historiador da filosofia segundo a qual não há problema, mas somente teorema na filosofia espinosana. Dessa forma, vale recolocarmos a questão: o que Deleuze está fazendo ao interpretar a filosofia de Espinosa remetendo a um problema da expressão nada evidente?

A primeira coisa a que devemos nos atentar para compreendermos esse título, a princípio misterioso, é o próprio pensamento do autor da obra aqui em questão. A obra de Deleuze, do primeiro ao último livro, é atravessada pela concepção de que o pensamento filosófico tem a sua gênese na constituição de problemas que forçam a uma determinada produção conceitual[2]. Isso porque, na filosofia deleuziana, o conceito de problema responde positivamente à questão da gênese do pensamento[3]. Para Deleuze, sobretudo em *Diferença e repetição*, um problema é uma "objetidade ideal" constituída por uma multiplicidade de relações entre pontos singulares ou elementos genéticos (Deleuze, 1968/2018: 214). Essa multiplicidade de ligações entre elementos genéticos definem um problema a partir de relações ideais de determinações recíprocas, e um problema só é resolvido quando essas relações são atualizadas em um determinado

2 Em *Empirismo e subjetividade*, Deleuze define uma teoria filosófica como "uma questão desenvolvida": "por si mesma, em si mesma, ela [a teoria filosófica] não consiste em resolver um problema, mas em desenvolver *ao extremo* as implicações necessárias de uma questão formulada". (Deleuze, 1953/2012: 127). Em *O que é a filosofia?*, última obra escrita em conjunto com Guattari, sustenta-se que "todo conceito remete a um problema, a problemas sem os quais não teria sentido, e que só podem ser isolados ou compreendidos na medida de sua solução". (Deleuze; Guattari, 1991/2010: 24).

3 Em seu *Vocabulário*, Zourabichvili (2003: 67) afirma que "os problemas são atos que abrem um horizonte de sentido, e que subtendem a criação dos conceitos: uma nova postura do questionamento, abrindo uma perspectiva inabitual sobre o mais familiar ou conferindo interesse a dados até então reputados insignificantes".

campo simbólico. Assim compreendido, o conceito de problema engloba uma dupla dimensão: a dimensão da estrutura de um pensamento, correspondente à repartição e determinação dos tipos de relações ideais entre os elementos genéticos e pontos singulares; e a dimensão da gênese de um pensamento, que é a atualização dessas relações ideais em um determinado campo simbólico.

Uma vez cientes de que a utilização da palavra "problema" no título remete a um determinado conceito na filosofia deleuziana, podemos então dar um primeiro passo na compreensão do título da obra contemplada neste texto e na elucidação do tipo de procedimento interpretativo de que Deleuze lança mão nessa obra. A utilização do conceito de problema no título da obra indica que Deleuze se propõe a penetrar na filosofia espinosana intervindo no seu problema, isto é, na distribuição dos elementos geradores, distribuição essa que, ao mesmo tempo, constitui a estrutura e está na gênese da filosofia de Espinosa. Dessa forma, se havia algum mistério em torno da palavra "problema" no título da obra, podemos começar a dissolvê-lo ao dizer que o problema da expressão está situado justamente na conjunção destas duas dimensões da filosofia de Espinosa: a dimensão da estrutura e a dimensão da gênese de seu pensamento.

Um comentário sensível a essa "faculdade de penetração" própria ao procedimento interpretativo deleuziano é o de Pierre Macherey que, no artigo "Pensar em Espinosa", se vale das determinações do conceito deleuziano de problema para elucidar tanto o procedimento interpretativo da obra, quanto o sentido da célebre formulação deleuziana segundo a qual se deve pegar Espinosa pelo meio. Sobre o procedimento interpretativo, Macherey sustenta que a penetração na filosofia a partir de seu problema faz com que a filosofia de Espinosa seja assimilada e comunicada "a partir de seu interior, na sua espessura", o que vai "bem além de um estudo formal e abstrato das suas articulações" (Macherey, 1991: 63). É evidente que, com essa colocação, Macherey compara a interpretação deleuziana com a de Martial Gueroult, cuja concepção de história da filosofia prescreve que o historiador da filosofia seja como um tecnólogo que dá conta de decompor e recompor uma filosofia segundo suas articulações

próprias. Em outro texto, dedicado ao registro do impacto da publicação quase que simultânea das interpretações de Deleuze e Gueroult para os estudos espinosanos na França, em 1968, Macherey (2008) sustenta que, apesar das proximidades das duas obras com um certo estruturalismo anti-humanista, cada uma dessas interpretações faz usos diferentes de procedimentos estruturalistas em história da filosofia. E, especificamente no caso de Deleuze, Macherey sustenta que o procedimento de Deleuze é um "estruturalismo que teria completamente assimilado as lições da genealogia" (Macherey, 1991: 63).

Já sobre a formulação acerca da necessidade de pegar a filosofia de Espinosa pelo "meio", Macherey destaca que "meio" tem dois sentidos. Em um primeiro sentido, o meio de uma filosofia é "o elemento em comunicação com o qual o seu pensamento se produz, [...] ou seja um campo de problemas, ou uma nova maneira de colocar as questões filosóficas" (Macherey, 1991: 64); no caso da leitura deleuziana, evidentemente, trata-se de se inserir na filosofia de Espinosa através do problema da expressão. Num segundo sentido, o meio de uma filosofia é aquilo que, "*no* seu pensamento, não constitui nem o seu objetivo final nem o seu primeiro fundamento, mas que liga ambos" (Macherey, 1991: 64). Pegar uma filosofia pelo meio significa acompanhar essa produção de conceitos, essa prática de conceitualização que constitui uma filosofia. Diferentemente de uma leitura ao estilo gueroultiano, que persegue "passo a passo" o texto filosófico estudado, "do momento onde começa o seu discurso até onde ele termina", tomar Espinosa pelo meio também implica a renúncia dessa leitura "passo a passo" em favor de uma apreensão direta do pensamento espinosano a partir deste "ponto central de onde surgem os seus problemas". (Macherey, 1991: 64). Para Macherey, a expressão "pegar Espinosa pelo meio" concerne, então, a esses dois sentidos da palavra meio: inserir-se no problema, ou nos problemas, que estruturam e estão na gênese de uma filosofia e, ao mesmo tempo, praticar junto com a filosofia estudada a sua produção de conceitos. É como se Deleuze, precedendo Espinosa, fizesse junto com ele o movimento de determinação de seu pensamento que vai dos problemas aos conceitos.

É na medida em que decifra "os índices" da "singularidade" da filosofia de Espinosa, isto é, conforme descobre o que constitui os elementos geradores da filosofia espinosana e as relações que esses elementos estabelecem entre si, que Deleuze pratica o pensamento de Espinosa. Dessa forma, para Macherey, se Deleuze afirma, mais de uma vez, que a "a ideia de expressão, em Espinosa, não é objeto nem de definição nem de demonstração, e nem pode ser" (Deleuze, 1968/2017: 22; 365), é porque na condição de

> meio, centro, elemento, a expressão não é "um" conceito, ou seja, um só conceito representativo de um conteúdo determinado, mas é, antes, *um movimento dinâmico de conceitualização*, que se deve encontrar por toda a parte em seus conceitos: ela é o que pensa Espinosa, o que faz pensar em Espinosa e também o que nos permite a nós mesmos pensar em Espinosa (Macherey, 1991: 65. Grifos nossos).

Se o título dado por Deleuze a seu livro pode soar enigmático porque, de fato, não existe uma teoria ou, à moda gueroultiana, uma doutrina da expressão na filosofia espinosana, que poderia (ou deveria) ser explicitada por algum historiador da filosofia, pode-se dizer que também não há uma teoria da expressão na interpretação de Deleuze. Pois o objetivo de sua obra, como indica Macherey, é apresentar a filosofia de Espinosa como uma "prática da expressão" em que o próprio Deleuze está inserido.

Se a expressão não é objeto de definição e nem pode ser porque ela não é um conceito representativo, mas "*um movimento dinâmico de conceitualização*", como se dá esse movimento? E, também, como Deleuze alcança os elementos geradores da filosofia espinosana?

Para respondermos a essas duas perguntas, faz-se necessário mencionarmos, ainda que rapidamente, como Deleuze interpreta a abertura da Ética, em especial, o andamento das seis primeiras definições da Parte I e o que se passa a partir da nona proposição. Sobre as seis primeiras definições, a pedra de toque da interpretação de Deleuze é que, para ele, as cinco primeiras definições são apenas definições nominais e somente a sexta definição possui um estatuto real. Isso porque só a sexta definição integra os conceitos de substância, atributo e essência por meio de rela-

ções expressivas e, ao mesmo tempo, estabelece o absolutamente infinito como a condição para que a substância única convenha com os infinitos atributos. Podemos observar, aí, como funciona um primeiro aspecto do caráter sistemático do movimento dinâmico de conceitualização, que é a expressão: ela integra diferentes elementos e, ao mesmo tempo, determina as condições para tal integração. Se Deleuze sustenta que as definições de substância e atributo são apenas definições nominais, o que ele está nos dizendo é que, por mais que cada um desses termos tenha uma definição própria, a existência desses conceitos não se dá de maneira independente das relações expressivas com os outros conceitos, isto é, a existência desses conceitos só se dá por meio das relações de determinações recíprocas que formam um sistema conceitual cuja consistência se dá mediante relações expressivas.

Ainda a propósito da sexta definição da Parte I, Deleuze extrai dela uma segunda característica do movimento de conceitualização dinâmico da expressão em Espinosa: a organização sempre triádica em que o primeiro termo se expressa, o segundo é expressão e o terceiro é expresso. Dessa forma, Deleuze destaca, com a sexta definição da Parte I, a primeira tríade da expressão: (1) a substância absolutamente infinita que se expressa; (2) os infinitos atributos que são expressões dessa substância; (3) e a essência da substância que é expressa por cada um desses infinitos atributos.

Até aqui, em primeiro lugar, vimos que a indicação da palavra "problema" no título da interpretação deleuziana implica a mobilização de um determinado conceito de sua filosofia. Em segundo lugar, esse conceito tem uma dupla dimensão que corresponde à estrutura e à gênese do pensamento filosófico. Também avançamos na compreensão de que a interpretação deleuziana se propõe a intervir nessa dimensão problemática da filosofia de Espinosa a partir da ideia de expressão, que tem sua primeira ocorrência em E, I, def. 6. Por sua vez, a ideia de expressão possui três características gerais: (1) ela não é um conceito com um conteúdo representativo, mas um movimento dinâmico de conceitualização; (2) essa conceitualização se dá pelo estabelecimento de relações recíprocas

entre diferentes elementos e pela determinação das condições para tais relações; (3) sua organização é sempre triádica de modo que há um primeiro termo que se expressa, um segundo que é expressão e um terceiro que é expresso.

No entanto, ainda há uma quarta característica da expressão que observamos na interpretação de Deleuze, sobretudo, quando ele interpreta o andamento das nove primeiras proposições da Parte I. O ponto central, e que é interessante para nós, é que Deleuze identifica, no andamento das nove primeiras proposições, como a expressão coloca em comunicação séries de proposições diferentes. Para Deleuze, há, portanto, uma primeira série de proposições, que vai da primeira até a oitava proposição da Parte I, e que, a partir da introdução da ideia de expressão, vai ser cruzada com uma segunda série de proposições, que vai da nona até a décima primeira proposição. Mas o que se passa exatamente em cada uma dessas séries de proposições? E como elas se comunicam?

A primeira série, que vai da primeira até a oitava proposição, estabelece o que Deleuze chama de lógica da distinção real espinosana, fundamental em seu comentário, uma vez que, a partir daquela complexa declinação das definições nominais de substância, atributo e modo, essa lógica deduz a substância qualificada por um atributo como o elemento mínimo do sistema filosófico espinosano. Já a segunda série de proposições, que vai da nona até a décima primeira, deduz a existência da substância absolutamente infinita, a partir da introdução da sexta definição da Parte I na série das proposições. Assim como na sexta definição, é novamente a ideia de expressão que integra os diferentes elementos do sistema conceitual espinosano. Se na sexta definição tratava-se de integrar os conceitos de substância, atributo e essência em uma definição real, agora, nas proposições 9, 10 e 11, trata-se de integrar as infinitas substâncias qualificadas por infinitos atributos em uma única e absolutamente infinita substância que se expressa em cada um de seus infinitos atributos. Trata-se, portanto, da gênese da substância absolutamente infinita na série das proposições, tal qual fora definida na sexta definição.

Podemos enxergar, assim, o sentido da colocação de Macherey segundo a qual Deleuze interpreta a filosofia de Espinosa lançando mão de um procedimento estruturalista que teria assimilado a "as lições da genealogia". Pois o que Deleuze encontra na ideia de expressão é justamente esse ponto nodal da filosofia de Espinosa a partir do qual se articulam tanto as relações de determinação recíproca, que formam a estrutura dessa filosofia, quanto as diferentes séries dessa estrutura, dando ensejo, assim, à gênese dessa filosofia. Em suma, o que Deleuze encontrou na ideia de expressão em Espinosa, e que constitui o problema em *Espinosa e o problema da expressão*, é o seu elemento "arquitetônico", como diz Zourabichvili, ou, por que não, como certa vez me foi sugerido, o seu elemento estruturante.

Referências bibliográficas

BOSCHERINI, E. (1970). *Lexicon Spinozanum - vol. 1 A-K.* La Haye.

BRÉHIER, E. La notion de problème en philosophie. In: BRÉHIER, E. (1955). *Études de philosophie antique*. Paris: Presses universitaires de France.

DELEUZE, G. (2018). *Diferença e repetição*. Rio de Janeiro/São Paulo: Paz & Terra.

DELEUZE, G. (2017). *Espinosa e o problema da expressão*. São Paulo: Editora 34.

DELEUZE, G.; GUATTARI, F. (2010). *O que é a filosofia?* São Paulo: Editora 34.

ESPINOSA, B. (2018). *Ética*. . São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo.

MACHEREY, P. Pensar em Espinosa. In: ESCOBAR, C. H. (org.). (1991). *Dossier Deleuze*. Rio de Janeiro: Hólon Editorial.

MACHEREY, P. Spinoza 1968: Gueroult ou/et Deleuze. In: MANIGLIER, P. (dir.) (2011). *Le moment philosophique des années 1960 en France*. Paris: PUF.

ZOURABICHVILI, F. (2003). *Le vocabulaire de Deleuze*. Paris: Éditions Ellipses.

ZOURABICHVILI, F. Pósfacio. Deleuze e Espinosa. In: DELEUZE, G. (2017). *Espinosa e o problema da expressão*. São Paulo: Editora 34.

Primeiras considerações sobre a presença da razão no *De Deo*

Iago Orlandi Gazola[4]
Universidade de São Paulo (USP), Brasil

1. A razão na *Ética* e no *Tratado da Emenda do Intelecto*

Na investigação dos modos de percepção do *Tratado da emenda do intelecto*, a razão sofre com o predicado *non adaequatè* dentro de um contexto em que o filósofo busca, ao enumerar os modos de perceber, o melhor deles:

> [...] a ordem que naturalmente temos exige que aqui eu resuma todos os modos de perceber que tive até agora para afirmar ou negar algo sem dúvida, a fim de eleger o melhor de todos e, em simultâneo, começar a conhecer minhas forças e a natureza que desejo aperfeiçoar (Espinosa, 2023: 85).

Ora, na teoria dos gêneros de conhecimento da *Ética*, a razão é alçada ao mesmo nível da *scientia intuitiva*: "O conhecimento do primeiro gênero é a única causa da falsidade, o do segundo e do terceiro, por outro lado, é necessariamente verdadeiro" (Espinosa, 2015: 201). E ainda: "O conhecimento do segundo e do terceiro gênero, e não o do primeiro, nos ensina a distinguir o verdadeiro do falso" (Espinosa, 2015: 203). Para podermos compreender essa mudança de caracterização da razão, na qual nos baseamos para colocar com segurança a questão sobre o seu papel no *De Deo*, temos que ter em vista que o contexto da apresentação da teoria dos gêneros de conhecimento na *Ética* é diferente do contexto da apresentação dos modos de perceber do *Tratado da emenda do intelecto*.

---

4 Registro meu agradecimento ao professor Homero Santiago.

No *Tratado da emenda do intelecto*, Espinosa busca na *ordem que naturalmente temos* os modos que elenca e dos quais elege o melhor. Os modos de perceber são elencados em quatro grupos e são caracterizados tanto quanto basta para que se eleja o melhor deles. É nesse contexto que o filósofo caracteriza o terceiro modo de percepção como *non adaequatè*. A busca é pelo modo de percepção que pode compreender sozinho a essência adequada da coisa e sem perigo de erro (Espinosa, 2023: 91), o que exige uma investigação individualizada sobre cada modo de perceber. Não há trabalho sistemático na produção do conhecimento ali em vista que possa considerá-los atuando em conjunto. Espinosa *analisa* os modos de perceber de que dispomos. Nesse sentido, é na busca pelo melhor dos modos de percepção que a razão é caracterizada como *non adaequatè*: considerada por si, não é a melhor percepção: "Já do terceiro [modo de perceber] deve-se dizer que, de alguma maneira, temos a ideia da coisa e, ademais, que também concluímos sem perigo de erro; mas não será por si um meio para adquirirmos nossa perfeição" (Espinosa, 2023: 91). Ora, na *Ética*, os gêneros de conhecimento são apresentados não mais como modos de percepção sem relação entre si postos numa espécie de concorrência, mas como articuláveis entre si. A razão não aparece sob a marca da não adequação porque se vislumbra uma articulação sua com a *ciência intuitiva*.

Cristiano Novaes de Rezende, no posfácio à tradução de Samuel Thimounier do *Tratado da emenda intelecto*, discorre sobre os perigos que envolvem a razão considerada sozinha:

> A razão não é incondicionalmente boa nem incondicionalmente má, mas apenas condicionalmente isto ou aquilo. O conhecimento racional conclui sem perigo de erro (*absque periculo erroris*) e fornece uma ideia da coisa (*ideam rei*), mas por si só (*per se*) não é um meio que exerça e exercite o intelecto e, portanto, não conduz, sozinho, quem dele se vale à suma perfeição humana. Bem ao contrário, sozinha, sem a tutela do intelecto, a razão sempre pode degenerar-se em *racionalidade instrumental* [...] (Rezende, 2023: 415).

Há uma deturpação em potencial da razão, a qual advém quando ela se torna atuante sob influência de ideias confusas. Operando por si mesma, por meio de abstrações, a razão se expõe ao risco de degenerar em instrumento da imaginação, conforme o que diz Espinosa na nota *h*: "[...] quando concebem as coisas tão abstratamente, e não pela verdadeira essência, são imediatamente confundidos pela imaginação" (Espinosa, 2023: 87). Consideremos aqui o exemplo dado no *Tratado da emenda do intelecto*. A partir do sentimento de nosso corpo, concluímos que a alma a ele é unida, mas a natureza dessa união da qual segue esse sentimento e a natureza dessa própria sensação permanecem obscuras. Sabe-se somente que sentimos o corpo e que, portanto, a alma está unida ao corpo, pois a causa desse sentimento só pode ser a união de corpo e alma. A conclusão sobre a relação entre corpo e alma a partir da sensação do corpo resulta numa ideia abstrata que é designada pelo vocábulo *união*. Até aqui, não há perigo. O problema é que esse vocábulo é utilizado também para coisas mais familiares. Por exemplo, união de bens, união civil: em suma, união de coisas igualmente extensas, de corpos, que se deixam imaginar, união essa possível, pois os corpos que se unem compartilham de um mesmo atributo. A imaginação, assim, encontra na linguagem, nos nomes, a via para corromper as abstrações da razão:

> [...] às coisas que concebem de maneira abstrata, separada e confusa impõem nomes que são usados por eles para significar outras coisas mais familiares, o que faz com que as imaginem do mesmo modo como costumam imaginar as coisas a que primeiro impuseram esses nomes (Espinosa, 2023: 87).

Como consequência, uma vez designadas por um mesmo nome as abstrações da razão e aquelas coisas que são mais familiares à imaginação, esta encontra caminho livre para impor-se às conclusões produzidas pela razão, como a união entre corpo e alma. Imaginar-se-á a alma unida ao corpo assim como se imagina um corpo unido a outro, numa confusão de sentidos que tomam o racional como igualmente imaginável.

Somos obviamente levados aqui a pensar na teoria cartesiana da união entre corpo e alma na glândula pineal, a qual Espinosa critica no

prefácio à quinta parte da *Ética* e que vemos decorrer das perigosas relações entre razão e imaginação:

> Que entende, pergunto, por união da Mente e do Corpo? Que conceito claro e distinto tem ele do pensamento estreitissimamente unido a uma certa porçãozinha da quantidade? [...] Ademais, eu bem gostaria de saber quantos graus de movimento pode a Mente atribuir a essa glândula pineal e com quanta força pode mantê-la suspensa (Espinosa, 2015: 521-3).

Segundo tal teoria, a alma tem seu lugar no corpo, age quando o corpo padece e padece quando o corpo age, como se a alma fosse igualmente um corpo, compartilhando com ele uma natureza à qual se pode atribuir movimento, força etc.

Entende-se, assim, o dizer de Rezende sobre a razão ser condicionalmente boa ou má. Ela apresenta alguma lacuna em sua natural produção de abstrações. A razão não conhece a essência[5]. Operando sozinha, logo passa a operar sob a influência de outro modo de percepção. Ora, só é possível libertá-la da má influência da imaginação, quando colocada sob a tutela do intelecto, isto é, do conhecimento que dá "a verdadeira essência da coisa". É, portanto, na *Ética* que devemos encontrar a racionalidade operando sob a tutela do intelecto.

Mas aqui colocamos a pergunta: se é possível a articulação entre a *scientia intuitiva* e a razão, como a razão age dentro dessa articulação? Responder

5 Em *Os perigos da razão segundo Espinosa: a inadequação do terceiro modo de perceber no* Tratado da emenda do intelecto, Rezende sustenta que a marca da não adequação da razão se deve ao fato de que esse modo de perceber opera a partir da percepção de próprios. Assim, no caso, por exemplo, da união do corpo com a alma, a única coisa que se sabe dessa união é que ela produz esse sentimento. No entanto, o ser produtor desse sentimento não diz o que a união de corpo e alma é em sua essência, mas somente o que ela *tem*, isto é, um próprio seu: "[...] se sentimos nosso corpo e não outro, deve haver [...] uma união entre a alma e o corpo, e reciprocamente, se há uma tal união, sentimos nosso corpo e não outro. A sensação, tomada como efeito exclusivo da união entre a alma e o corpo, opera somente como um *proprium* que acusa certeiramente essa união, muito embora não a torne conhecida [...]" (Rezende, 2004: 74).

a tal pergunta em sua inteireza não nos cabe dentro dos limites do presente trabalho. Nosso objetivo será tecer as primeiras considerações a respeito dessa questão, o que nos levará agora a um exame das noções comuns.

2. As noções comuns

Ao concluir a apresentação das noções comuns no primeiro escólio da proposição 40 da segunda parte da *Ética*, Espinosa lhes consagra o título de fundamento: "Com isso, expliquei a causa das noções que são chamadas *Comuns* e que são os fundamentos de nosso raciocínio" (Espinosa, 2015: 197), um título que sela a diferente perspectiva sob a qual o filósofo enxerga a razão na *Ética*. Vimos que a razão é apresentada pelo filósofo sob outro aspecto no *Tratado da emenda do intelecto*. Se, na *Ética*, a razão toma para si maior importância no conhecimento adequado, essa diferença se deixa notar justamente na maneira como Espinosa aborda as noções comuns e a sua relevância na produção das ideias adequadas.

A apresentação das noções comuns compreende três proposições: 37, 38 e 39. A proposição 38 se concentra no seu caráter geral: "O que é comum a todas as coisas [...] e está igualmente na parte e no todo não constitui a essência de nenhuma coisa singular" (Espinosa, 2015: 193). A demonstração se vale da definição de *essência* apresentada na segunda parte, segundo a qual pertencer à essência de uma coisa implica não somente que, tirado aquilo que lhe pertence, a essência é suprimida, mas também que, sem a essência, aquilo que lhe pertence é inconcebível. Assim, o que é comum a mais de uma coisa não pode pertencer à essência de uma só coisa.

As duas proposições seguintes distinguem entre noções comuns mais gerais e menos gerais. Em uma e outra, o que Espinosa busca acentuar é o seu caráter adequado, mas há algumas delas que apresentam uma generalidade maior, sendo comuns a todos os corpos, enquanto outras são comuns apenas ao corpo humano e a alguns corpos que o afetam. A demonstração da proposição 39 atesta que as noções comuns dizem respeito a propriedades: "Suponha-se agora que o Corpo humano é afetado por um corpo externo mediante o que tem em comum com ele, isto é, por A; a ideia desta afecção envolve [...] a propriedade A [...]" (Espinosa, 2015: 195). É o que

há de comum que possibilita a afecção e está na raiz da ideia dessa afecção. Para usarmos um vocábulo do *Tratado da emenda*, o *comércio* entre as coisas só é possível mediante esse algo em comum entre elas, e é esse comércio mesmo que ocasionará a produção das noções comuns.

A relação da razão com a experiência é vital. A noção comum surge em meio aos encontros do corpo humano com outros corpos. Se, por um lado, na experiência, e, portanto, a partir de afecções também, formam-se percepções mutiladas e confusas referentes à imaginação; por outro lado, também é mediante a experiência que as noções comuns se formam. Envolvendo o que é comum tanto ao corpo humano quanto ao corpo que o afeta, a ideia dessa afecção não será confusa, mutilada, à maneira de uma percepção imaginativa, que mistura o corpo que afeta e o corpo afetado, confundindo-os. A noção comum não se formará a partir da confusão de singularidades díspares, mas a partir do que há de comum entre elas.

Em *Espinosa e o problema da expressão*, Deleuze trata mais a fundo da relação das noções comuns com a imaginação: "Consideradas na sua origem, as noções comuns encontram na imaginação as próprias condições de sua formação" (Deleuze, 2017: 329). Encontramos na *Ética*, assim como no *Tratado da emenda do intelecto*, a concepção de que a passividade da afecção ocasiona a operação da razão. Lembramos que, no *Tratado da emenda do intelecto*, é o sentimento do corpo que leva à conclusão sobre a união do corpo com a alma. A conclusão operada pelo terceiro modo de perceber, que conclui a causa a partir do efeito, se dá a partir do conteúdo imaginativo. Também na *Ética* o princípio que está na raiz das percepções das noções comuns é a imaginação, como indica Deleuze.

A diferença é que, na *Ética*, a razão não permanece sob a influência da imaginação como ocorre no *Tratado da emenda do intelecto*, em que a conclusão sobre a união do corpo com a alma torna-se refém das ideias confusas. Na *Ética*, formando-se a partir de condições dadas pela imaginação, as noções comuns seguem seu próprio caminho:

> As noções comuns se servem das leis da imaginação para nos liberar da própria imaginação. Sua necessidade, sua presença, sua frequência permite que elas se insiram no movimento da imagi-

> nação, e desviem seu curso em proveito próprio. Não é exagerado falar aqui de uma *livre harmonia* da imaginação com a razão. (Deleuze, 2017: 331).

Uma livre harmonia, porque a razão se associa à imaginação, mas as noções comuns não se tornam reféns do caráter mutilado e confuso das percepções imaginativas. Em vez disso, o que se forma é uma percepção de algo que, possibilitando o encontro entre os corpos, é anterior a esse encontro e, na afecção, apenas se deixa perceber. A razão se desvia do fluxo dos encontros em sua incessante produção de ideias mutiladas e confusas.

Esse processo, adverte Deleuze, segue uma ordem contrária àquela da exposição das proposições 38 e 39. Ao tratar das noções comuns, Espinosa primeiramente apresenta as mais universais para só então apresentar as menos universais. Ora, o processo de formação das noções comuns, com sua origem na experiência, segue o caminho inverso: "As primeiras noções comuns que formamos são [...] as menos universais, isto é, aquelas que se aplicam ao nosso corpo e a outro corpo que convém diretamente com o nosso e que o afeta de alegria" (Deleuze, 2017: 316). Se as primeiras noções comuns envolvem o que há de comum entre poucos corpos, as mais universais envolvem todos os corpos. Essas são as mais gerais. Ainda que seja mínima a conveniência entre dois corpos, ambos ainda têm em comum o ter em si uma determinada proporção de movimento e repouso: "Os corpos se distinguem uns dos outros em razão do movimento e do repouso, da rapidez e da lentidão, e não em razão da substância" (Espinosa, 2015: 151) diz-nos o primeiro lema da pequena física. Até para se oporem, corpos devem convir em que se movem e repousam. Além disso, ao começar a tratar das noções comuns e falar do que é comum a todas as coisas, Espinosa faz referência ao segundo lema da pequena física, em que diz que todos os corpos convêm não somente em que se movem ou repousam, mas também "em que envolvem o conceito de um só e o mesmo atributo [...]" (Espinosa, 2015: 153), isto é, convêm em que são extensos. Todos os corpos têm em comum a extensão, o movimento e o repouso. Assim, temos que aquele processo que começa com o afeto de alegria, por ocasião do encontro de dois corpos que convêm um com o outro, vai

resultar na percepção daquilo que é comum a todos os corpos, ponto em que as noções comuns atingem completa universalidade.

Há algo, portanto, que garante que o que a razão produz não caia e não permaneça sob o domínio da imaginação. Retomamos aqui a ideia de uma articulação entre *scientia intuitiva* e razão. Se a noção comum é percepção de uma propriedade comum a dois ou mais corpos, a sua integridade enquanto noção comum não se deve à imaginação, pois vemos Espinosa, na *Ética*, preocupado em distinguir as noções comuns dos *Transcendentais* e das noções chamadas *Universais*, isto é, em distinguir o que é adequado do que é mero aglomerado confuso de ideias mutiladas que se misturaram e adquiriram certo ar de universalidade.

3. Uma primeira inserção das noções comuns no *De Deo*

Com as noções comuns, estamos no domínio das ideias adequadas. A formação da noção comum do movimento e do repouso em toda a sua generalidade, isto é, envolvendo todos os corpos, não se toma diretamente da experiência vaga. Foi produto da atividade da razão. A razão, para falar em termos deleuzianos, já entrou "em posse de sua potência de agir" (Deleuze, 2017: 329), mas tudo indica que não é a razão por si responsável pela libertação do perigoso jugo da imaginação. É necessário que haja uma relação como aquela apontada por Espinosa entre os conhecimentos de segundo e terceiro gêneros. Se ela se liberta da imaginação, é porque, na *Ética*, a *ciência intuitiva* a orienta.

Na carta 64, a Schuller, de 29 de julho de 1675, movimento e repouso são dados como exemplos de modos infinitos imediatos do atributo da extensão. Como tais, movimento e repouso seguem imediatamente do atributo da extensão, um dos infinitos atributos de Deus. Os modos infinitos imediatos mencionados na carta são exatamente aquilo que, nos lemas da pequena física, Espinosa considera como o que há de comum entre todas as coisas. Se as noções comuns, ao menos as mais gerais, são daquilo que há de comum entre todas as coisas, é válido concluir que a razão forma noções comuns sobre os modos infinitos imediatos dados como exemplo na carta a Schuller.

No *De Deo*, os modos infinitos imediatos, juntamente com os modos infinitos mediatos, são objeto da proposição 23 da primeira parte da *Ética*: "Todo modo que existe necessariamente e é infinito deve ter seguido necessariamente ou da natureza absoluta de algum atributo de Deus, ou de algum atributo modificado por uma modificação que existe necessariamente e infinita" (Espinosa, 2015: 87). Podemos encontrar, portanto, no que se refere ao *De Deo*, a presença da razão na produção das noções comuns na proposição 23. A importância dessa primeira inserção nos mostra que é razoável pensar uma articulação entre ciência intuitiva como conhecimento da essência de Deus e a razão com as noções comuns dos modos infinitos imediatos.

Mas como compreender essa identidade entre propriedade comum a todas as coisas e modos infinitos imediatos e até mesmo entre propriedade comum a todas as coisas e o atributo da extensão? Tratar-se-ia de uma espécie de abstração? Qual o seu papel no *De Deo*? Seria válido dizer que há abstrações úteis utilizadas por Espinosa no *De Deo*, seguindo de certa maneira o que diz Rezende: "Espinosa não incorre na dicotomia maniqueísta que separa a abstração de todo e qualquer uso potencializador que dela possa ser feito, que lhe recusa toda e qualquer utilidade" (Rezende, 2023: 413), abstrações essas úteis, se sob a tutela do intelecto? Ou há algo nesse ser comum que não nos permitiria falar de abstração? Tratar de tais questões é a tarefa que temos diante de nós doravante. Por ora, basta que tenhamos encontrado nessa relação entre propriedade comum a todas as coisas e modos infinitos imediatos um eixo a partir do qual pensar a razão no *De Deo*.

Referências Bibliográficas

1. Bibliografia sobre Espinosa

ESPINOSA, B. (2014). *Correspondência completa e vida*. Vol. VII. Tradução de: J. Guinsburg e Newton Cunha. Série Spinoza: Obra completa. São Paulo: Perspectiva.

ESPINOSA, B. (2015a). *Ética demonstrada em ordem geométrica*. Tradução do Grupo de Estudos Espinosanos. Edição bilíngue: latim-português. São Paulo: Edusp.

ESPINOSA, B. (2015b). *Tratado da emenda do intelecto*. Tradução de: Cristiano Novaes de Rezende. Edição bilíngue: latim-português. Campinas: Unicamp.

ESPINOSA, B. et al. (2023). *Tratado da emenda do intelecto. Medicina da mente. Correspondência completa entre Espinosa, Tschirnhaus e Schuller e outras cartas conexas*. Introdução e posfácio de Cristiano Novaes de Rezende. Tradução de Samuel Thimounier. Belo Horizonte: Autêntica. (Filô Espinosa).

2. Outros filósofos e comentadores

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

DELEUZE, G. (2017). *Espinosa e o problema da expressão*. Tradução do GT Deleuze – 12. 2. ed.. São Paulo: Editora 34.

REZENDE, C. N. (2004). "Os perigos da razão segundo Espinosa: a inadequação do terceiro modo de perceber no Tratado da emenda do intelecto". *Cadernos de História e Filosofia da Ciência*. Campinas, Série 3, v. 14, n. 1, p. 59-118, jan.-jun.

O modelo de natureza humana na filosofia de Espinosa

Gabriel Frizzarin de Souza[1]
Universidade de São Paulo (USP), Brasil
Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne

A referência a uma "natureza [humana] mais firme" (Espinosa, 2015a: 33), à "ideia de homem perfeito" (Espinosa, 2014: 99) e, ainda, a um "modelo de natureza humana" (Espinosa, 2015b: 377) pode ser assinalada como um traço constante na filosofia de Espinosa. Todavia, o reconhecimento dessa constante coloca sempre em evidência uma tensão no interior das obras em que ela tem lugar, uma vez que se constata uma conservação de noções que haviam sido alvo da lâmina crítica do filósofo. No *Tratado da Emenda do Intelecto*, Espinosa deixa claro que vocábulos como bom e mau, perfeito e imperfeito, apontam para noções relativas que não exprimem as propriedades das coisas e que variam segundo diversas relações. Apesar disso, a sequência da obra propõe justamente formar a concepção de uma natureza humana mais firme e, por conseguinte, definir um bem verdadeiro e um sumo bem, assim como determinar o escopo da obra em termos de "chegar à suma perfeição humana" (Espinosa, 2015a: 35). O *Breve Tratado* e a *Ética* amplificam essa conservação paradoxal de noções. Por um lado, tudo leva a crer que bom e mau, perfeito e imperfeito, natureza humana em geral e finalidade não possuem fundamentação ontológica e são relativas à maneira como os homens concebem as coisas. Por outro lado, todas essas noções são retomadas à luz da ideia de homem perfeito ou do modelo de natureza humana e passam a

1 Este texto teve o apoio da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP 2022/16875-5).

desempenhar um papel tanto na avaliação dos afetos quanto na aquisição do bem-estar da mente humana ou da beatitude.

A questão que se coloca é a de saber qual é a validade dessas noções e do próprio modelo de natureza humana numa perspectiva em que nada mais parece garantir seus principais requisitos. Como o uso do conceito de modelo e das noções dele oriundas pode ter lugar após as demonstrações do esvaziamento ontológico e da relatividade delas? Essa interrogação tensiona os fios que tramam o itinerário ético espinosano e constitui o eixo de toda problemática. Em posse do conceito de modelo, tal itinerário não parece seguir uma marcha retilínea na medida em que obriga a dar voltas e a percorrer desvios para compreendê-lo. Mas é justamente em vista disso que se faz necessária uma investigação que tem por objetivo esclarecer a condição de possibilidade desse conceito. Fazendo eco a essas preocupações, o núcleo da abordagem consistirá em jogar luz sobre a conservação paradoxal na qual se situa o modelo de natureza humana examinando como ela efetivamente opera e o que preside o seu funcionamento. Se, por um lado, é inegável que Espinosa faça uso de vocábulos anteriormente criticados, por outro, destacaremos que essa operação não instala nenhum paradoxo, contanto que a compreendamos sob um ângulo específico.

***

Um primeiro traço a sublinhar a partir do conceito de modelo de natureza humana é a operação de um deslocamento conceitual na retomada dos vocábulos bom e mau. Inicialmente, convém evocar a ausência de fundamentação ontológica dessas noções ao nível da necessidade da Natureza e da produção das coisas singulares. Ao divisar as principais teses que balizam a ontologia espinosana, o que se evidencia é a causalidade necessária de uma substância absolutamente infinita que de uma vez produz a si mesma e infinitas modificações, cujas essências singulares expressam o que se segue da necessidade de suas causas eficientes. É justamente esse arranjo conceitual que implica o esvaziamento de conteúdo ontológico das noções de bom e de mau, uma vez que elas não regem

a produção necessária da Natureza e não estão inscritas nas propriedades nem nas essências das coisas singulares. Paralelamente, não se pode deixar de notar que a ausência de fundamento absoluto dessas noções faz par com a exposição da gênese delas no âmbito da mente humana. Uma obra como o *Apêndice* da *Ética* I deixa claro que, enquanto partes da Natureza submetidas a outras partes, desejosos de perseverar no próprio ser, conscientes da busca pelo que lhes parece mais útil, mas ignorantes quanto à infinidade de causas implicadas na relação daquilo que os afeta, os homens forjam, nessas condições, noções como bom e mau. Importa salientar que tal formação está a cargo da maneira como as coisas afetam a natureza humana e indicam mais a constituição do corpo afetado do que a natureza das coisas afetantes. Por isso, tais noções designam apenas modos de pensar relativos à mente, particularmente à imaginação e à memória que generalizam as imagens das coisas que as afetaram com maior frequência e intensidade. A alusão ao exemplo da música no prefácio da *Ética* IV, podendo ser ao mesmo tempo boa para o melancólico, má para o lastimoso e indiferente para o surdo, ilustra justamente as diferentes maneiras como o mesmo objeto pode afetar a mente humana e receber qualificações variadas a depender do estado dela[2].

Se por conta disso tudo levaria a crer que essas noções seriam dispensáveis na medida em que estão restritas ao campo das ficções, convém notar, entretanto, que o modelo de natureza humana reabilita o uso delas.

---

2 Embora a exposição tenha se apoiado na *Ética*, é preciso notar que o *Tratado da Emenda do Intelecto* e o *Breve Tratado* também se valem de teses similares para indicar o esvaziamento ontológico das noções de bom e de mau, assim como a relatividade delas. É o que se verifica, no *Tratado da Emenda do Intelecto*, na altura do parágrafo §12 da numeração Bruder (Espinosa, 2015a: 33) enquanto, no *Breve Tratado*, nos capítulos 4, 6 e 10 da primeira parte (Espinosa, 2014: 72-74, 76-78, 86-87). Além disso, levando ainda em consideração os parágrafos §§1-11 do *Tratado da Emenda do Intelecto* (Espinosa, 2015a: 27-33), assim como o capítulo 4 da segunda parte do *Breve Tratado* (Espinosa, 2014: 98-100), há indicações de que, tal como na *Ética*, bom e mau adquirem o estatuto de modos de pensar. Temos, portanto, razões para crer que, apesar da variação no vocabulário e na apresentação das teses, elas se assentam numa base conceitual comum.

Isso se torna possível tendo em vista que o conceito de modelo confere um novo sentido às noções de bom e de mau. Ora, Espinosa não renuncia à tese segundo a qual bom e mau nada indicam sobre a essência ou a propriedade das coisas e que seu estatuto exprime um modo de pensar da mente humana. Mas agora é preciso notar que, à luz do conceito de modelo, esses modos de pensar tomam uma outra significação, pois eles passam a qualificar o que pode ou não aproximar da realização desse modelo. Em outras palavras, a mente humana concebe uma ideia de homem perfeito e, a partir dela, reveste as noções de bom e de mau com uma significação instrumental para avaliar o que pode servir ou desservir à realização desse próprio ideal: "chamaremos bom tudo o que nos aproxima dessa perfeição, e mau o que, pelo contrário, nos impede de alcançá-la ou não nos aproxima dela" (Espinosa, 2014: 99). Isso significa que bom e mau não serão atribuídos às coisas enquanto qualidades intrínsecas a elas, mas serão maneiras de pensar instrumentais para qualificar o que serve ou não a um indivíduo em busca da ideia de perfeição que ele faz para si. Assim, torna-se compreensível que Espinosa mantém a necessidade das coisas produzidas pela Natureza, assim como mantém a ausência de conteúdo intrínseco e o relativismo das noções de bom e de mau, e simultaneamente confere uma certa fixidez a essas noções no campo dos modos de pensar da mente humana ao condicioná-las a uma ideia de perfeição do homem e ao caracterizá-las de forma instrumental.

Outro traço a destacar concerne à possibilidade de se referir à noção de natureza humana em geral no interior de um sistema crítico aos universais abstratos e enaltecedor das essências singulares. No *Breve Tratado*, Espinosa endereça uma crítica à noção tradicional de gênero para a compreensão daquilo que pertence à natureza humana e, no mesmo passo em que a elimina, dá lugar ao conhecimento da produção necessária das modificações particulares que constituem este ou aquele indivíduo singular. A *Ética* afasta igualmente a generalização abstrata como critério para definir o que pertence à essência humana, a qual se pode compreender em sua singularidade e devido à sua causalidade produtora. O que ainda se acentua nessa obra é a exposição do processo de formação de uma ideia universal de homem a partir da generalização da imagem de certas

características de indivíduos particulares e a adoção de um tom crítico com relação ao hipostasiamento dessa ideia em razão da ilusão antropomórfica que dela decorre. Por outro lado, é preciso considerar que constitui uma exigência ética do *Breve Tratado* e da *Ética* a referência a uma natureza humana em geral, já que se torna necessário avaliar o que há de bom e de mau nas paixões humanas e esclarecer tanto o que é a beatitude quanto a via para alcançá-la. Essa exigência se manifesta não somente na própria menção a uma ideia de homem perfeito e a um modelo de natureza humana que impõem ao discurso uma visão geral da condição humana, mas também no vocabulário espinosano ao longo da avaliação dos afetos, quando se empregam fórmulas gerais como "afetos que são contrários a nossa natureza" (Espinosa, 2015b: 537, 569, 571-573)[3].

Novamente, Espinosa não renuncia à crítica segundo a qual uma coisa particular deveria concordar com sua ideia universal correlata e continua a sustentar a irrealidade dos universais, assim como a realidade das coisas particulares. Mas é preciso notar que a ideia de homem perfeito habilita, no quarto capítulo da segunda parte *Breve Tratado*, o uso de uma noção de gênero expressando agora uma significação inteiramente nova sob a rubrica de um ente de razão. É dessa mesma maneira que o prefácio da *Ética* IV permite abordar uma natureza humana em geral e faz até mesmo referência a uma generalidade ao propor o conceito de modelo: "porque *desejamos* formar a ideia de um homem perfeito que *observemos* como modelo de natureza humana, *nos* será útil […]" (Espinosa, 2015b: 377, itálicos nossos). Assim, entre a crítica à ausência de

3 Menções a uma natureza humana mais firme ou à perfeição humana manifestam, no *Tratado da Emenda do Intelecto*, igualmente a exigência de abordar a condição humana em geral. Contudo, o ponto de vista que predomina a exposição dessa obra não situa o paradoxo da mesma forma que vemos acontecer no *Breve Tratado* e na *Ética*. Por outro lado, o que se pode desde já destacar na economia do *Tratado da Emenda do Intelecto* é a advertência com relação às conclusões obtidas a partir de abstrações na investigação do verdadeiro conhecimento das coisas, a qual se faz tanto melhor pela conclusão de uma essência particular afirmativa, como ilustra o parágrafo §93 da numeração Bruder (Espinosa, 2015a: 85).

fundamento ontológico dessa noção e o uso dela no quadro do modelo de natureza humana, importa notar a operação de um deslocamento de sentido. Se Espinosa dirige uma crítica à consistência ontológica das noções universais e enaltece a produção de singulares a partir dos atributos de Deus, é reservado um espaço para a abordagem em geral da natureza humana. Esse espaço remete sem dúvida à mente e aos seus modos de pensar. Mas nem por isso todos eles se situam no mesmo nível da generalização imaginativa e de sua consequente ilusão antropomórfica, uma vez que se estabelece uma demarcação de terreno segundo o feitio de cada ideia e da maneira como ela foi produzida. O que está em jogo agora é um modo de pensar inseparável do próprio modelo de natureza humana cuja validade se restringe à mente, mas que permite, desse novo ponto de vista, se referir à condição do homem em geral e viabilizar a reflexão ética.

O terceiro traço a ser indicado consiste em promover o uso de uma noção de finalidade, quando tudo parecia indicar o contrário no campo ontológico. No *Breve Tratado*, o esvaziamento ontológico do conceito de finalidade não se manifesta de forma tão enfática quanto aquela verificada no *Apêndice* da *Ética* I, mas essa posição ainda assim se faz sentir nessa obra de juventude como consequência da construção do conceito de substância, especialmente graças à necessidade de sua ação causal. Já na *Ética*, Espinosa é claro ao demonstrar que a Natureza não é regida por causas finais, não segue uma finalidade, não se regulamenta por um destino, mas, ao contrário, é ela própria a produção de si e de uma infinidade de modos. Extirpada da produção necessária das coisas, a finalidade se confina a um modo de pensar do homem consciente da busca pelo que lhe é útil e ignorante das causas que o determinam a atuar. Desse modo, a finalidade se torna, em sua versão extremada, o alicerce da superstição. Disso resulta a tendência a crer que a noção de finalidade desaparece do pensamento de Espinosa ou deve ser alvo constante de sua lâmina crítica. Entretanto, um outro uso dessa noção se manifesta de forma inequívoca sob a pena do filósofo. O quarto capítulo da segunda parte do *Breve Tratado* posiciona explicitamente a ideia de homem perfeito como um fim, que inclusive podemos conhecer. O prefácio da *Ética* IV não traz essa referência de forma igualmente explícita (ela reaparecerá nas

definições, interligada à noção de apetite), mas nem por isso o prefácio deixa de fazer referência a uma finalidade. Isso se evidencia no emprego de fórmulas como "o que aproxima mais ou menos desse modelo" e "o que impede que o reproduzamos" (Espinosa, 2015b: 377), deixando claro que o conceito de modelo acompanha um enquadramento da reflexão em meios e fins. O *Tratado da Emenda do Intelecto* também se vale desse enquadramento em relação à natureza mais firme ou perfeita que se busca, mas não se verifica nessa obra, por conta de sua perspectiva mais ligada a uma descoberta, a um percurso de investigação, uma crítica ao finalismo, ao menos de maneira tão menos evidente.

Em todo caso, o nó da questão está em compreender que a ideia de homem perfeito confere um novo sentido à noção de finalidade e demarca o campo de validade de seu uso. Trata-se de um "ente de razão" (Espinosa, 2014: 100), de um modo de pensar formulado pela mente humana, servindo para expressar o ideal de perfeição que se busca alcançar. Se vimos que a ideia de homem perfeito implicava a formulação de modos de pensar para avaliar tudo quanto seria bom ou mau no sentido de aproximar ou de afastar um indivíduo particular dessa perfeição ideal, vemos agora que se segue do mesmo ideal um outro modo de pensar que representa com o jaez de finalidade a perfeição a ser adquirida por um indivíduo particular. Nessas condições, podemos dizer que a construção cognitiva de uma perfeição humana ou de um modelo de natureza humana suscita a ideia de realização dessa própria perfeição ou desse modelo enquanto uma finalidade a guiar as ações individuais, mesmo que na Natureza as essências não obedeçam a nenhuma finalidade.

***

Assim, vemos que a produção necessária da Natureza acarreta o esvaziamento de conteúdo ontológico e a relatividade de noções como bom e mau, do universal de homem e de finalidade. Se dessa perspectiva a Natureza não parece sustentar valores absolutos (até porque não propõe modelos para as coisas singulares), isso, entretanto, não implica ao homem deixar de estipular as condições que lhe permitem definir e alcan-

çar a sua felicidade e o seu bem-estar. O *Tratado da Emenda do Intelecto*, o *Breve Tratado* e a *Ética* deixam claro que o homem formula para si uma ideia de perfeição a partir da qual se torna possível elaborar outras ideias, conferindo uma certa fixidez às noções de bom e de mau, abordando a natureza humana numa certa generalidade e apontando ainda uma finalidade a ser alcançada. O que oferece a condição de possibilidade dessa operação é justamente a ideia de homem perfeito ou o conceito de modelo de natureza humana ou a ideia de uma natureza humana mais firme, pois ela confere um outro sentido a tais noções e as delimita no campo dos modos de pensar relativos à mente humana. Por isso, embora desprovidas de conteúdo no plano ontológico, as noções de bom e mau, de natureza humana em geral e de finalidade ganham um *novo* significado e se tornam constitutivas da reflexão ética. É justamente graças a esse funcionamento que Espinosa dispõe de um critério para definir um bem (verdadeiro ou sumo bem, no *Tratado da Emenda do Intelecto*) e para avaliar o que é bom e mau nas paixões (no *Breve Tratado*) ou afetos (na *Ética*), avançando na discussão sobre o bem-estar humano e a beatitude e como se pode alcançá-los.

O que ressalta, portanto, dessa investigação é o papel conciliatório desempenhado pelo conceito de modelo entre o esvaziamento dos valores intrínsecos às coisas e a relatividade deles, de um lado, e o uso das mesmas noções na reflexão sobre a beatitude humana, de outro. Em outras palavras, o conceito de modelo de natureza humana opera de maneira a conciliar polos aparentemente contraditórios e para assegurar, na reflexão ética, a validade de noções que não parecem ter um lugar legítimo na perspectiva da produção da Natureza e da crítica ao hipostasiamento de noções oriundas da imaginação. Em vista disso, importa compreender que o suposto paradoxo que caracteriza a conservação dos termos manifesta, na verdade, uma posição capital do espinosismo. Trata-se de um deslocamento conceitual sob os ares de uma conservação terminológica. Reconhecer as condições que presidem esse procedimento permite levantar os obstáculos que o suposto paradoxo suscita e liberar o caminho para avançar na compreensão de outros aspectos constitutivos ao modelo de natureza humana, assim como da ética espinosana.

Referências bibliográficas

ESPINOSA, B. (2014). *Breve Tratado de Deus, do Homem e do seu Bem-estar*. Tradução e notas de Emanuel Angelo da Rocha Fragoso e Luís César Guimarães Oliva. Belo Horizonte: Autêntica Editora.

ESPINOSA, B. (2015a). *Tratado da Emenda do Intelecto*. Tradução de Cristiano Novaes de Rezende. Campinas: Editora da Unicamp.

ESPINOSA, B. (2015b). *Ética*. Tradução do Grupo de Estudos Espinosanos; coordenação de Marilena Chaui. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo.

Constituição do sujeito, constituição do mundo: notas sobre a interpretação negriana da obra de Espinosa

Ricardo Polidoro Mendes
Universidade de São Paulo (USP), Brasil

Em seu livro *A anomalia selvagem*, Antonio Negri investiga a "anomalia espinosana", a diferença de Espinosa em relação a seu tempo e seus contemporâneos. Para o filósofo italiano, diante do cenário holandês, da crise do capitalismo no século XVIII, Espinosa constrói uma filosofia do porvir que não se encerra nos limites do presente, não se subsume à crise nem ao poder, porque constrói um novo horizonte em ruptura com o atual. Assim, para Negri, a obra espinosana mostra a possibilidade da construção de um novo mundo e um novo sujeito segundo uma atividade ontológica: a constituição.

Segundo Negri, esse conceito se desenvolveria em toda sua intensidade a partir do livro III da *Ética*, momento no qual, ao descrever o *conatus* como essência do modo, Espinosa o demarca como potência ontológica, pois, segundo a proposição EIII 6: "cada coisa, o quanto está sem suas forças, esforça-se para perseverar em seu ser" (Espinosa, 2015: 251). Todo modo é uma potência em um campo de forças com outras potências, com outros afetos aos quais está sujeito, por isso, segundo Negri,

> a modalidade se articula, através da teoria do *conatus*, propondo-se como potência que é capaz de ser tocada pela passividade na medida em que é ativa, e nisto se apresenta como *conjunto de afecções inscritas na potência*. O mundo do modo finito se torna subsumível na teoria das paixões. E se apresenta como *um horizonte de oscilações, de variações existenciais, como contínua relação e proporção entre afecções ativas e passivas, como elasticidade. Tudo isto é regido pelo conatus, elemento essencial, motor permanentemente ativo, causalidade puramente imanente que transcorre para além do existente*. Não essência finalista, em todo caso: *mas ele próprio é*

> *ato, dado, emergência consciente do existente não finalizado* (Negri, 2018: 266, grifos nossos e da edição).

Assim, para Negri, o *conatus* é uma potência dinâmica perpassada por afetos, logo, aberto à passividade, a mudanças. Ele não é uma realidade fixa, estática, mas um movimento contínuo, portanto, uma potência permanentemente ativa que é tendencial, ou seja, que tende para além do existente, para além da situação atual.

O *conatus*, então, assume relevância central para Negri, pois é a dinâmica ontológica do sujeito. Nesse sentido, na medida em que esse último é uma expressão determinada e finita dos atributos pensamento e extensão, corpo e mente, estão vinculados a essa dinâmica do *conatus*, pois, segundo a proposição EIII 11, "o que quer que aumente ou diminua, favoreça ou coíba a potência de agir de nosso Corpo, a ideia desta mesma coisa aumenta ou diminui, favorece ou coíbe a potência de pensar de nossa Mente" (Espinosa, 2015: 255). Mente e corpo, portanto, estão implicados em um mesmo sentido nessa dinâmica constitutiva, por isso, segundo Negri, a relação entre *conatus*, potência e mente, amplia os graus de ser porque:

> uma progressão da "*potentia*", impelida pelo *conatus*, apreciada e fixada pela "*mens*", se põe em movimento. E é dentro dessas relações, *sempre oscilantes, mas enraizadas no real*, móveis, mas cada vez *constitutivamente dirigidas*, que *a perfeição vem se constituindo como perfeição interna à superação que o conatus opera sobre o existente* (Negri, 2018: 266-7, grifos nossos e da edição).

Logo, para Negri, o *conatus*, sujeito a afetos que o fazem oscilar para além da situação prévia, tende à perfeição porque ele supera o existente e constrói mais ser em níveis mais elevados de perfeição. Mesmo que essas relações afetivas sejam oscilantes, confusas, elas são enraizadas no real, ou seja, são movimentos efetivos, e por isso, ao superar o existente, elas constroem mais ser.

No entanto, o que é a "superação do existente" para Negri? Ao descrever o *conatus*, o filósofo italiano o interpreta como um movimento dinâmico que, submetido a interações afetivas, se move em relação a uma situação prévia. Mas o que seria o "existente" para além do qual a potência

se move? Ademais, essa dinâmica seria realmente uma "superação" do existente? Em suma: que gênero de movimento é este descrito por Negri?

Para elucidar essas questões, é necessário investigar o papel que o filósofo italiano atribui à imaginação na *Ética* III. Com efeito, uma vez ressaltada a relação entre a potência do corpo e a da mente, Negri passa a destacar a função constitutiva da imaginação, pois, segundo ele, ela seria capaz de produzir afetos novos em relação àqueles que inicialmente afetaram o sujeito. Segundo a proposição EIII 15, "qualquer coisa pode ser, por acidente, causa de Alegria, Tristeza ou Desejo" (Espinosa, 2015: 261) e, segundo a proposição EIII 16, "só por imaginarmos que uma coisa tem algo semelhante ao objeto que costuma afetar a Mente de Alegria ou Tristeza, ainda que isso em que se assemelha não seja a causa eficiente destes afetos, contudo a amaremos ou odiaremos" (Espinosa, 2015: 263-5). Baseado nessas proposições, Negri considera que a imaginação produz afetos novos e distintos daqueles que inicialmente afetaram o sujeito, e nessa operação ela conduz o *conatus* para direções novas e inesperadas, pois, segundo ele,

> "sem nenhuma causa conhecida por nós" o imaginário se estira, *mostrando uma autonomia produtiva* que, dinamizando tão forte e interiormente o ser, agora pede especificação. Não importa que, do ponto de vista do conhecimento individual, a imaginação chegue a resultados parciais e confusos: *o que importa é essa sua tensão – coletiva – para além do existente, essa sua ontológica função constitutiva* (Negri, 2018: 269, grifos nossos).

Logo, para Negri, a imaginação expande os afetos e constitui para além do existente, pois os afetos a que o *conatus* está sujeito não determinam o sentido dele e tampouco os afetos produzidos após a interação inicial. Antes, os novos afetos são produzidos pela imaginação enquanto função autônoma.

Assim, compreendemos o sentido da "superação do existente" proposta por Negri. Essa atividade é a dinâmica do *conatus* e da imaginação que, em uma descontinuidade com o passado, produz novos afetos distintos daqueles que inicialmente afetaram o sujeito. E esse procedimento aumenta os graus de ser porque, ao construir novos afetos, o sujeito se

constitui subjetivamente para além de uma situação anterior, ou seja, ele constitui novas camadas de afetos, de realidade, de ser. Nesse sentido, Negri assinala que a constituição é produção porque, segundo ele,

> *a ontologia constitutiva reconhece a produção no interior da estrutura do ser. Não é possível dizer o ser senão em termos de produção.* A crítica do ser é a crítica da produção. Em seu constituir-se, o ser produtivo vai avançando ao longo de um caminho que, cumulativamente, (isto é, segundo uma lógica rigorosamente quantitativa e mecânica), *forma camadas e graus do mundo* (Negri, 2018: 375, grifos nossos).

A constituição, portanto, se identifica à produção de ser e do mundo, uma vez que a relação inter-individual constrói afetos em um procedimento que considera não apenas o indivíduo isolado, mas a coletividade dos sujeitos em interações múltiplas e variadas. Dessa forma, essa produção constrói um mundo novo diverso do anterior porque essa atividade de constituição-produção é um processo ontológico que, segundo Negri, transcorre

> da natureza para a segunda natureza. *O fazer humano alonga a potência da natureza. A relação entre natureza e segunda natureza, esse ponto de articulação fundamental da ontologia constitutiva é organizado pela inteligência humana* (Negri, 2018: 375, grifos nossos).

A produção de ser, portanto, é produção do mundo, pois a constituição subjetiva dos modos alonga a potência da natureza e constitui o novo em ruptura com o anterior. A construção do mundo, então, é a própria potência humana em seu fazer-se, porque, ao se constituir, ela constrói graus mais elevados do mundo. E aí, uma importante consequência: o "mundo", para Negri, só existe enquanto produção humana, pois, segundo ele, "não há mais natureza, em Espinosa, *mas somente segunda natureza, o mundo não é natureza, mas produção*" (Negri, 2018: 376, grifos nossos). Logo, o mundo não é uma realidade separada do fazer humano, pois ele só existe enquanto produto da atividade humana.

Entretanto, isso não seria reduzir o mundo somente ao humano? Não seria colocar o humano no centro do sistema como se o mundo dependesse única e exclusivamente da sua ação? Com efeito, a constituição subjetiva dos modos é fruto unicamente do fazer humano, e não da relação entre o sujeito e o objeto, o qual seria inerte, incapaz de se implicar com os sujeitos, de transformá-los. Nesses termos poderíamos aproximar essa noção de constituição de certa noção de trabalho – embora Negri não utilize esse termo na *Anomalia selvagem* – porque o processo constitutivo descreve uma operação que incide sobre um objeto inerte e o transforma, ou seja, um processo que se centra no humano e no qual este não sofre nenhuma transformação senão aquelas que ele próprio realiza sobre si, pois é seu *conatus*, sua imaginação autônoma (ou independente?) que comanda o processo constitutivo.

Nesse sentido, cabe retomarmos nossas questões feitas anteriormente: o que seria o "existente" ultrapassado, transgredido, pelo processo constituinte? O que seria a "natureza", que seria transformada pelo humano, e o que seria o "mundo", produzido pelo fazer humano? Pelo axioma EI 1, "tudo o que é, ou é em si ou em outro" (Espinosa, 2015: 47), pela definição EI 3, Espinosa entende que a substância é "aquilo que é em si e é concebido por si, isto é, aquilo cujo conceito não precisa do conceito de outra coisa a partir do qual deva ser formado" (Espinosa, 2015: 45), e por modo, segundo a definição EI 5, ele entende "as afecções da substância, ou seja, aquilo que é em outro, pelo qual também é concebido" (Espinosa, 2015: 45). Se tudo o que existe é em si ou em outro, existem apenas a substância e os modos, e estes seriam o "existente", a "natureza" e o "mundo" sobre os quais a constituição opera. Porém, a substância existe por si e é concebida por si, portanto, a ação humana não pode alterá-la em uma "segunda" natureza, isto é, em algo diferente do que ela é – caso contrário, uma transformação na substância teria um modo como causa, e ela não seria causa de si, o que é absurdo. Quanto aos modos, na medida em que são finitos, eles poderiam ser transformados por outros modos, porém essa operação não ocorre da maneira como Negri descreve.

Em primeiro lugar, a relação entre afetos e imaginação não depende de uma "função autônoma" – o mesmo independente – da imaginação, como Negri coloca, ou seja, como se a imaginação produzisse novos afetos por si própria. Pelo contrário, na EIV, Espinosa demonstra que os humanos, enquanto modos finitos, não são onipotentes, pois, pelo axioma desta parte, o filósofo seiscentista afirma que "na natureza das coisas, não é dada nenhuma coisa singular tal que não se dê outra mais potente e mais forte do que ela. Mas, dada uma coisa qualquer, é dada uma outra mais potente pela qual aquela pode ser destruída" (Espinosa, 2015: 381). Assim, enquanto coisa singular, a potência humana é finita e é ultrapassada por outras, por isso, segundo a proposição EIV 4, "não pode acontecer que o homem não seja parte da Natureza e que não possa padecer outras mudanças a não ser as que podem ser entendidas por sua só natureza e da quais é causa adequada" (Espinosa, 2015: 382). Os humanos, portanto, não são entidades absolutas e apartadas da Natureza que poderiam intervir sobre ela para determiná-la por si próprios. Ao contrário, eles são parte da Natureza, a integram como uma parte entre outras e, portanto, segundo o corolário dessa mesma proposição, "daí segue que o homem está sempre necessariamente submetido a paixões, segue a ordem comum da Natureza e a obedece, adaptando-se a ela tanto quanto exige a natureza das coisas" (Espinosa, 2015: 387). Enquanto partes da Natureza, os humanos estão sujeitos às leis dela, portanto, no caso das paixões, diversas causas podem intervir na produção de afetos, pois, como Espinosa afirma na definição EIII 2: "digo, ao contrário, que padecemos quando em nós ocorre algo, ou de nossa natureza segue algo, de que não somos causa senão parcial" (Espinosa, 2015: 237). Assim, os afetos que podem se originar das paixões não dependem do indivíduo isolado, da "autonomia" de sua imaginação, pois causas externas concorrem na produção do novo afeto, e a imaginação, portanto, não é uma função independente da potência divina, da ordem da Natureza, porque ela opera segundo as leis dessa potência e segue essa ordem. A atividade humana, então, não é uma superação do existente que dependeria exclusivamente do indivíduo, como Negri defende.

No que diz respeito à descrição do *conatus* como movimento tendencial que constrói ser em níveis mais altos de perfeição, gostaríamos também de apontar algumas questões a respeito da interpretação de Negri. Segundo o postulado EIII 1, "o corpo humano pode ser afetado de muitas maneiras pelas quais sua potência de agir é aumentada ou diminuída" (Espinosa, 2015: 237), e, segundo a definição de tristeza deste livro, ela é "a passagem do homem de uma perfeição maior a uma menor" (Espinosa, 2015: 341). Assim, embora o *conatus* seja uma potência dinâmica, isso não implica que ele sempre passe a uma perfeição maior, pois, se o indivíduo for afetado por paixões tristes, ele pode ter sua potência diminuída e passar a uma perfeição menor. Como visto, na EIV Espinosa mostra que, enquanto partes da Natureza, os humanos estão necessariamente submetidos a paixões e, portanto, padecem mudanças, ou seja, podem passar de uma perfeição maior a uma menor. Logo, embora a dinâmica do *conatus* seja real porque ele é a essência humana, ele não passa necessariamente a graus maiores de perfeição porque é preciso considerar o sentido do movimento segundo os afetos aos quais ele está sujeito, ou seja, afetos alegres ou tristes.

Dessa forma, ao colocar o homem no centro da obra espinosana, a interpretação de Negri parece recair em algumas dificuldades, sobretudo no que diz respeito à atividade do *conatus*, pois, da maneira como ele a descreve, a potência humana parece ser absoluta, pois o mundo existe apenas por sua operação, que aproximamos de certa noção de trabalho que compreende a ação humana como atividade que molda a natureza para uso e usufruto humano. Assim, embora na *Anomalia selvagem* Negri não fale em "trabalho", acreditamos que podemos propor essa aproximação porque o que está em questão para o filósofo italiano em sua interpretação de Espinosa é o capitalismo, mais precisamente, a disputa entre as forças produtivas e as relações de produção, e nesse esquema o *conatus* seriam as forças produtivas, a atividade de constituição do sujeito e do mundo.

Ora, mas é assim que Espinosa compreende o *conatus*? Como produção-constituição pela qual o sujeito transforma-produz continu-

amente o mundo como produto do trabalho? Acreditamos que considerar o *conatus* como atividade de transformação da natureza é uma maneira redutora de interpretar o *conatus* em Espinosa, e gostaríamos, então, de propor outra leitura.

Em seu texto *Madame satã e a rasteira em Espinosa*, Rafael Haddock Lobo retoma uma questão espinosana, "o que pode o corpo?", para inseri-la no contexto brasileiro, afinal, segundo ele,

> aqui, onde nossos corpos não se adequam ao que se esperaria de um corpo, onde os corpos se mostram, se movimentam, sambam, gritam, depois da soltura dos grilhões físicos que sempre quiseram aprisionar os corpos pretos e índios [sem esquecer, também, os corpos femininos, corpas trans], aqui a questão desses corpos potentes deveria ser, de forma ainda mais radical, colocada. Mas colocada de outro modo e respondida de muitas formas possíveis (Haddock-Lobo, 2020: 81).

Ora, no Brasil, onde a empresa colonial submete corpos e corpas às mais terríveis e brutais violências, a questão a respeito da potência do corpo se torna central, pois aquelas/es submetidos a essas violências colonialistas não aceitaram simplesmente esses horrores. Ao contrário, eles inventaram a vida em contraposição ao colonialismo. Nesse sentido, para Rafael Haddock-Lobo (2020: 81), a questão a respeito do que pode o corpo foi respondida magistralmente pelo filósofo João Francisco dos Santos, não com a caneta, mas com a navalha, com a qual ele assinava com o nome de Madame Satã:

> menino de rua, homossexual, malandro carioca, transformista, presidiário, marido zeloso, carinhoso pai de seis filhos: são essas algumas das características desse corpo fluido que se adapta às condições daquilo que se impõe a ele e tira, dessas imposições, o melhor para fortalecer sua potência. Nesse sentido, vemos que o corpo de João Francisco é um dos maiores exemplos deste princípio da atividade pelíntrica: a ginga como equilíbrio para a sobrevivência. Mas lembro: essa fluidez corporal, essa potência de ser muitos corpos em um, não pode virar fetiche. O malandro é muitos porque ele precisa ser muitos para viver. Caso contrário, o aprisionamento e a morte seriam a mesma coisa (Haddock-Lobo, 2020: 81-2).

O movimento dinâmico do *conatus* como ginga, e não como superação, como corte, como ruptura com o existente, pois não é possível romper ou destruir a ordem colonial – ao menos não da noite para o dia. Mas é possível gingar diante das brutalidades coloniais, é possível inventar e reinventar a vida, o corpo, os afetos, para driblar o colonialismo.

Nesse sentido, embora Negri saliente elementos essenciais do *conatus*, elementos que reforçam seu caráter dinâmico, talvez ele tenha deixado de lado outro aspecto da definição espinosana, a saber, o esforço de perseverar no ser, um impulso, um desejo de vida. Nesses termos, gostaríamos de ler o *conatus* como invenção da vida, como impulso, desejo, apetite de inventar a vida contra todas as condições que tentam degradá-la, anulá-la, pauperizá-la, diminuí-la, brutalizá-la. O *conatus* como invenção da vida. Ora, diante dos desafios que têm se imposto a nós, talvez essa seja nossa tarefa mais essencial: continuar a inventar a vida.

Referências bibliográficas

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

NEGRI, A. (2018). *A anomalia selvagem. Poder e potência em Espinosa*. São Paulo: Editora 34.

HADDOCK-LOBO, R. Madame satã e a rasteira em Espinosa. HADDOCK--LOBO, R; RUFINO, L; SIMAS, L. (2020) *Arruaças: uma filosofia popular brasileira*. Rio de Janeiro: Bazar do tempo.

Notas iniciais sobre a eternidade no final da *Ética* de Espinosa: às voltas com as proposições 21, 22 e 23

Dani Barki Minkovicius[1]
Universidade de São Paulo (USP), Brasil,
Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne, França

Se mergulharmos na *Ética* de Espinosa, talvez nos surpreendamos com a afirmação, em sua parte final, de que, de algum modo, somos eternos. Afinal, a eternidade parecia dizer respeito apenas à substância, enquanto aos modos cabia a duração. Entretanto, a surpresa de ler a *Ética* talvez esteja, antes, em um deslize que seu final parece desfazer: o surpreendente estaria em não se ter até então considerado um verdadeiro conhecimento, e mesmo, uma verdadeira vivência da imanência. Pois se esta foi demonstrada desde a *Ética* I, sua retomada é feita enfim no final da *Ética* V, a partir das coisas singulares. É assim que sob algum aspecto somos eternos e que a aventura final em busca de nossa liberdade e genuína beatitude pode se concluir.

Mas é preciso ir cautelosamente.

Antes de tudo, deve-se observar que "eternidade" para Espinosa não diz respeito ao tempo ou à duração.

> *Definição I8*. Por eternidade entendo a própria existência enquanto concebida seguir necessariamente da só definição da coisa eterna. *Explicação*. Tal existência, pois, assim como uma essência de coisa, é concebida como verdade eterna, e por isso não pode ser explicada pela duração ou pelo tempo, ainda que se conceba a duração carecer de princípio e fim (Espinosa, 2015: 47).

1 Bolsista da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP), processo nº 2022/03691-3

A eternidade é um modo de existência segundo o qual há uma relação de necessidade entre a definição da coisa eterna e sua existência. Há algo, então, de muito próximo entre eternidade e aquilo que é concebido por Espinosa como ser causa de si. Afinal, como afirma a definição que abre a *Ética*, "por causa de si entendo aquilo cuja essência envolve existência, ou seja, aquilo cuja natureza não pode ser concebida senão existente" (Espinosa, 2015: 45). É, talvez, pela proximidade de ambas as definições que se associou a eternidade ao modo de existir da substância, e tão-somente dela; porque só a substância é causa de si, o que se constata pela própria definição (Def. I 3) de substância, a proposição I 6 e seu corolário, e a proposição I 7 e sua demonstração: "A substância não pode ser produzida por outro (*pelo Corol. da Prop. preced.*). E assim será causa de si, isto é (*pela Def. 1*), sua própria essência envolve necessariamente existência, ou seja, à sua natureza pertence existir" (Espinosa, 2015: 53). Se da essência mesma da substância decorre sua existência, esta maneira de existir não será outra senão a eterna. A questão, porém, é saber se *somente* da substância é possível afirmar a eternidade[2].

Ora, para além da substância há os modos, que são, pela Def. I 5 (cf. também o Ax. I 1 e a demonstração da proposição I 6), as "afecções da substância, ou seja, aquilo que é em outro, pelo qual também é concebido" (Espinosa, 2015: 45). Ou seja, o modo é concebido por outro – e não por si. Ele não é, então, causa de si. Mas isso também o faria não poder ser, definitivamente, eterno? No limite, coincidiriam então causalidade de si e eternidade?

Retornando às definições de ambas as noções, percebem-se algumas distinções importantes. Causa de si é "*aquilo* cuja essência envolve existência, ou seja, *aquilo* cuja natureza não pode ser concebida senão existente" (Espinosa, 2015: 45, itálicos nossos). Causa de si é algo, uma realidade ontológica. Já eternidade é definida como uma concepção da existência como uma verdade eterna; trata-se, portanto, de uma maneira

2 É preciso deixar claro que tal questão é aqui posta exclusivamente no âmbito da *Ética*.

de conceber, do entendimento de uma propriedade, que é de fato necessária: a eternidade é um modo de existência que segue "*necessariamente* da só definição da coisa eterna" (Espinosa, 2015: 45, itálico nosso). Donde poderia haver uma sutil, porém importante distinção entre, de um lado, uma propriedade e, de outro, uma coisa real (cf. Chaui, 2016: 567 – 568). Assim, evidentemente, aquilo que é causa de si é eterno, pois a propriedade que a eternidade traduz é aquela daquilo que é causa de si. Mas, talvez e em princípio, não só daquilo que é causa de si. *Em princípio*, pois para tanto será necessário ainda que a existência seja concebida seguir necessariamente da só definição da coisa eterna.

Ora, para além da substância, há somente os modos. Estes são concebidos por outro; dependem de outro para existir; sua essência não envolve existência (como a substância, única causa de si). Não obstante, a existência dos modos é determinada – por outro: pela substância (cf. proposições I 20 a I 27); e mesmo pela série toda da natureza, i. e., pelos outros modos (cf. proposição I 28). Os modos, então, decorrem da substância, da qual, como afirma a proposição I 18, são causados a partir dela enquanto causa eficiente *imanente*. Assim, se os modos têm sua existência determinada, não é uma determinação pela essência. E, com isso, chega-se a um outro tipo de existência: a duração. "*Definição II 5*. Duração é a continuação indefinida do existir. *Explicação*. Digo indefinida porque jamais pode ser determinada pela própria natureza da coisa existente, nem tampouco pela causa eficiente, que necessariamente põe a existência da coisa, e não a tira" (Espinosa, 2015: 127).

Assim, as coisas singulares, bem como suas ideias, existem enquanto duram, i. e., existência segundo a duração. É exatamente isso que é apresentado no corolário da proposição II 8. Ou seja, as ideias das coisas singulares, isto é, pela definição (Def. II 3) de ideia, os conceitos da mente em relação às coisas singulares duram, na medida em que as coisas singulares duram. É nesse sentido que as ideias são ditas existentes: enquanto as coisas singulares são ditas existentes; e, ambas, existentes enquanto duram. É preciso que as coisas existam em ato para que a própria ideia possa ser dita existir – é isso que se encontra na demonstração

da proposição II 11. Esta proposição, aliás, afirma que a ideia de uma coisa existente em ato é o que precisamente constitui em primeiro lugar o ser atual da Mente. Tal afirmação é essencial para o que é dito na proposição II 13: "O objeto da ideia que constitui a Mente humana é o Corpo, ou seja, um modo certo da Extensão, existente em ato, e nada outro" (Espinosa, 2015: 149). Em outras palavras, a Mente é a ideia de seu Corpo, o qual é uma existência atual, em ato; i. e., é uma coisa que dura, retomando a relação entre existência em ato e duração, estabelecida no corolário da proposição II 8. A Mente é ideia de seu Corpo, existente em ato, e ela percebe-o como existente em ato, bem como os outros corpos como existentes em ato, pelas afecções do seu Corpo – o que é anunciado na proposição II 26, demonstrada a partir da proposição II 7, a que estabelece a mesma ordem e conexão entre as ideias e as coisas: o que se passa no Corpo, se passa na sua ideia também, que é a Mente.

Há, portanto, um conhecimento da Mente que depende exclusivamente das afecções do Corpo, o que quer dizer que depende da existência atual do Corpo, i. e., passa pela percepção da existência atual dos corpos (retomando a proposição II 26) e que (retomando o corolário da proposição II 8) é a duração do Corpo. Este tipo de conhecimento é chamado, a partir do escólio da proposição II 17, de imaginação; e desta tem-se também a memória, apresentada no escólio da proposição II 18. Ambas, a imaginação e a memória, enfim, fazem parte daquilo que no segundo escólio da proposição II 40 é chamado de conhecimento de primeiro gênero.

Tudo isso, então, permite demonstrar aquilo que Espinosa afirma no início da parte final da *Ética* V, a saber, a proposição V 21: "A Mente não pode imaginar nada, nem recordar-se das coisas passadas, a não ser enquanto dura o Corpo" (Espinosa, 2015: 551). Ou seja, enquanto se considerar a imaginação e a memória, se estará no âmbito da duração. Delimitação não nova, mas crucial para o que se segue. Pois esse tipo de conhecimento não é o único existente: a proposição V 22 afirma que há uma ideia da essência do corpo que é dada sob o aspecto da eternidade – e que, portanto, não depende da duração do corpo.

Mas o que significa conceber algo sob o aspecto da eternidade?

É preciso observar o enunciado completo da proposição V 22: "Em Deus, contudo, é dada necessariamente a ideia que exprime a essência deste ou daquele Corpo humano sob o aspecto da eternidade" (Espinosa, 2015: 553). Ou seja, o conhecimento sob o aspecto da eternidade é referido a Deus; *em Deus* tal ideia é dada necessariamente. Pois, que Deus seja pensante é algo afirmado na proposição II 1; que dentre as coisas que pensa está inclusa a essência das coisas é, por sua vez, afirmado na proposição II 3; e que, por fim, as essências seguem necessariamente, como causa eficiente, da essência divina é demonstrado na proposição I 25. E, assim, que Deus seja, ou, que a essência de Deus seja causa das outras essências, se evidencia: trata-se de uma necessidade eterna (não por acaso o advérbio "necessariamente") porque Deus é causa eficiente *imanente* de tudo.

A proposição I 15 apresenta a total imanência nos seguintes termos: "Tudo o que é, é em Deus, e nada sem Deus pode ser nem ser concebido" (Espinosa, 2015: 67). A essa proposição, segue-se a I 16: "Da necessidade da natureza divina devem seguir infinitas coisas em infinitos modos (isto é, tudo que pode cair sob o intelecto infinito)" (Espinosa, 2015: 75). O primeiro corolário dessa proposição I 16, enfim, conclui: "Daí segue que Deus é causa eficiente de todas as coisas que podem cair sob o intelecto infinito" (Espinosa, 2015: 75).

E assim, o fundamental da proposição V 22, qual seja, o significado da expressão "*sob o aspecto da eternidade*", parece se esclarecer: basta atentar-se a essa causalidade eficiente imanente, necessária, de Deus. Afinal, a partir dela, tem-se que as coisas seguem necessariamente de Deus; a existência das coisas segue da existência divina, ou os efeitos da substância seguem necessariamente e envolvem a sua causa, i. e., a própria substância – do mesmo modo que, pelo Ax. I 4, "o conhecimento do efeito depende do conhecimento da causa e o envolve" (Espinosa, 2015: 47). E, ao retomar a definição de eternidade, segundo a qual se tem a existência concebida como seguindo necessariamente da só definição

da coisa eterna, não é difícil concluir, enfim, que a partir de Deus, ou em Deus, as coisas são concebidas sob o aspecto da eternidade.

Portanto, de fato a proposição V 22 apresenta um contraponto, explicitado por seu "contudo", à proposição V 21: há, para além do conhecimento decorrente das afecções do corpo, um conhecimento decorrente dos próprios atributos divinos – o qual é sob o aspecto da eternidade.

Mas qual consequência se pode tirar do fato de haver uma ideia da essência do corpo sob o aspecto da eternidade? Se a ideia do corpo é a mente, havendo uma ideia da essência do corpo sob o aspecto da eternidade, tal ideia deve pertencer à mente. Uma ideia, aliás, retomando a Def. II 3, é um conceito da mente, i. e., pela explicação que segue essa definição, é uma ação da mente. Uma ideia que exprime a essência do corpo sob o aspecto da eternidade, portanto, pertence à mente na medida em que é uma ação da mente; a mente possui essa ideia enquanto possui uma ação de conceber sob o aspecto da eternidade (cf. Rousset, 1968: 34 – 35). Entretanto, essa ideia que exprime a essência do corpo sob o aspecto da eternidade é dita na proposição V 22 ser dada em Deus; ademais, a proposição II 13, a que propriamente enuncia que a mente é a ideia do corpo, deixa claro que se trata do corpo enquanto existente em ato – que, como já discutido pelo corolário da proposição II 8, significa a existência enquanto duração. Como então, ainda assim, dizer que uma ideia que exprime sob o aspecto da eternidade pertence à mente?

Ora, Deus é causa eficiente imanente de tudo; o que significa que a mente decorre e é dada em Deus, exatamente enquanto ideia do corpo. Assim, tal ideia põe a mente humana e não pode ser concebida sem ela, o que significa que não há mente humana sem essa ideia divina, do mesmo modo que, inversamente, não há essa ideia divina sem a mente humana – afinal, pela Def. II 2, pertence "à essência de uma coisa aquilo que, dado, a coisa é necessariamente posta e, tirado, a coisa é necessariamente suprimida; ou aquilo sem o que a coisa não pode ser nem ser concebida e, vice-versa, que sem a coisa não pode ser nem ser concebido" (Espinosa, 2015: 125; cf. Oliva, 2016: 168).

Mas, ainda assim, como uma ideia que exprime a essência do corpo sob o aspecto da eternidade pode ser aproximada, ou mesmo identificada com a ideia do corpo existente em ato, mantendo a existência em ato como condição necessária à definição da mente mas não obstante não dizendo respeito à duração? O começo da demonstração da proposição V 23, ao afirmar que tal ideia dada necessariamente em Deus e que exprime a essência do corpo "é necessariamente algo que pertence à essência da Mente humana" (Espinosa, 2015: 553), justificando isso precisamente com a proposição II 13, indica que a existência em ato de fato parece poder não dizer respeito só à duração. Seguindo a sugestão de Oliva (cf. 2016: 168 – 169), ao procurar a gênese da condição da existência em ato na definição da mente, descobre-se que, mesmo aparecendo explicitamente na proposição II 13, ela apenas o é como retomada do que foi vindicado pela proposição II 11, na qual, na verdade, a existência em ato, necessária ao corpo para a definição da mente, surgiu como exigência para não se ter algo não existente; em nenhum momento precisamente exigiu-se uma existência na duração. Isso só se deu como consequência ao se justificar a existência, na proposição II 11, com a referência ao corolário da proposição II 8. O que se descobre, retornando à *Ética* V, é que, a bem da verdade, a existência em ato não está necessariamente subordinada à duração, como a continuação da demonstração da proposição V 23 revela – exatamente recorrendo ao tal corolário da proposição II 8, agora, porém, de modo negativo: para afinal mostrar que não só à duração a existência em ato deve ser referida. Ou seja, é verdade que a existência em ato se refere à duração; mas não é verdade que se refere *só* à duração. Tudo isso, enfim, permite dizer que a ideia que exprime a essência do corpo sob o aspecto da eternidade pertence à mente, sem com isso modificar a definição da mente concluída na proposição II 13.

Assim, pertence à mente aquilo que é concebido em Deus, por sua própria essência, e com uma necessidade eterna; o que, portanto, não pode ser concebido no campo da duração; que não existe enquanto dura, mas eternamente. Se a definição da mente enquanto ideia do corpo não foi alterada, e tampouco o foi o corpo enquanto algo existente em ato, essa existência já não pode só dizer respeito à duração, o que, em outras pala-

vras, quer dizer que há uma concepção do corpo, e, do mesmo modo, da mente, para além da duração. Finalmente se compreende o enunciado da proposição V 23: "A Mente humana não pode ser destruída com o Corpo, mas dela permanece algo que é eterno" (Espinosa, 2015: 553). Este algo é essa ideia da essência do corpo sob o aspecto da eternidade; ideia que agora não é só um tipo de conhecimento, mas um algo, um algo pertencente à mente. Trata-se de uma outra perspectiva para além da duração, que na verdade implica uma outra existência para além da duração; duas existências, atuais, que são ao mesmo tempo – são agora. Isto é, a eternidade não é uma realidade que vem depois, ou antes, da duração – o que não faria sentido recorrendo à sua própria definição. Duramos e somos eternos. E, de certo modo, conhecemos que somos eternos. É claro que esse conhecimento não pode ser pela imaginação ou pela memória; "entretanto sentimos e experimentamos que somos eternos" (Espinosa, 2015: 555), como afirma Espinosa no escólio da proposição V 23.

Mas sentir e experimentar não estariam antes no campo da imaginação, isto é, das afecções do corpo? Ora, na continuação desse mesmo escólio, Espinosa afirma que "a Mente não sente menos aquelas coisas que concebe entendendo do que aquelas que tem na memória" (Espinosa, 2015: 555). Ou seja, sentimos aquilo que entendemos. Trata-se de uma experiência intelectual, a que resulta daquilo que é visto pelos "olhos da Mente", na expressão do próprio escólio em questão, os quais são as demonstrações (cf. Jaquet, 1997: 99); estas produzem em nós um sentimento: o da certeza; sentimento que "acompanha a posse da ideia verdadeira" (Jaquet, 1997: 102; tradução nossa).

A partir da proposição II 43 e sua demonstração, nota-se que ter uma ideia verdadeira é tê-la junto ao conhecimento de sua verdade, i. e., ter um conhecimento verdadeiro envolve ter um conhecimento verdadeiro desse conhecimento – e isso é precisamente a certeza. Com isso, constata-se que a certeza envolve uma reflexividade, que, por sua vez, implica uma ideia de si daquele que tem a certeza (cf. Jaquet, 1997: 103 – 104). Assim, a certeza é um sentimento intelectual que envolve a ideia de si, um conhecimento de si enquanto conhecedor de

verdades. Em sentido mais forte, um conhecimento de si enquanto causa das ideias verdadeiras, o conhecimento da nossa existência enquanto aquele que sabe que sabe.

Ora, a eternidade é uma existência que decorre da essência, da definição da coisa eterna. Aproximar o sentimento da certeza do sentimento da eternidade, portanto, é aproximar o sentimento dessa existência que sabe que sabe, que sabe de si, do sentimento da existência que segue necessariamente da essência. Em outras palavras, esta existência que sabe que sabe, que tem ideia de si, e esta ideia de si como causa da verdade que sabe, é uma existência que decorre da essência, é, em alguma medida, eterna. E Jaquet, uma vez mais, evidencia o porquê disso, referindo a ideia verdadeira à ideia adequada (cf. Def. II 4), grau mais alto da certeza (cf. Jaquet, 1997: 104). Como causa da ideia adequada, somos causa adequada (cf. Def. III 1). Somos eternos, e a isso sentimos e experimentamos, porque em alguma medida somos causa adequada, porque em alguma medida somos reflexivos e vivemos uma plena presença a nós mesmos. Não só "é aqui e agora que sabemos ser eternos" (Chaui, 2016: 574), como esse "aqui e agora" não diz respeito ao presente temporal; trata-se do presente como presença, "trata-se da máxima proximidade da mente consigo mesma ou da reflexão como plena presença da mente a si mesma" (Chaui, 2016: 575). Ambas, portanto, eternidade e duração, são existências atuais (cf. escólio da proposição V 29)[3].

Verdadeiramente, nossa existência decorre da necessidade eterna da natureza de Deus. Verdadeiramente, somos em Deus e concebidos por Deus. Assim, o conhecimento da eternidade torna-se uma vez mais o conhecimento da imanência, ou melhor, o nosso conhecimento da eternidade, nosso conhecimento de que somos eternos, envolve o conhecimento de nossa imanência a Deus. O que foi dito sobre a expressão "sentimos e

3 Na verdade, tudo isso que parece ser novidade do movimento final da última parte da *Ética*, já havia sido explicitado na *Ética* II (cf. em especial as proposições II 44 e II 45, além do segundo corolário da proposição II 44 e o escólio da proposição II 45). Sem podermos, agora, desenvolver esse ponto, apenas deixamo-lo registrado.

experimentamos que somos eternos", de que se trata da plena presença a si, enquanto somos causa e, plenamente, causa adequada, ganha um novo desenvolvimento: de fato, essa presença a si e esse ser causa é na verdade a presença a Deus, e a participação na causalidade eficiente imanente. É o verdadeiro conhecimento e, mesmo mais, a verdadeira vivência da imanência que está em questão. Como diz Espinosa na proposição V 30, "[n]ossa Mente, enquanto conhece a si e ao Corpo sob o aspecto da eternidade, tem necessariamente o conhecimento de Deus, e sabe que é em Deus e é concebida por Deus" (Espinosa, 2015: 561).

É dessa genuína perspectiva, é desenvolvendo-a que Espinosa seguirá nos meandros que restam da *Ética*, introduzindo, no corolário da proposição V 32, o Amor intelectual de Deus, e, com ele, no escólio da proposição V 36, enfim nossa salvação ou felicidade ou Liberdade.

Mas é preciso ir cautelosamente – então, sobre isso, depois.

Referências bibliográficas

CHAUI, M. (2016). *A nervura do real*: *imanência e liberdade em Espinosa*. Volume II: Liberdade. São Paulo: Companhia das Letras.

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

JAQUET, C. (1997). *Sub specie aeternitatis*: Étude *des concepts de temps, durée et* éternité *chez Spinoza*. Paris: Éditions Kimé.

OLIVA, L. C. G. (2016). *Existência e eternidade em Leibniz e Espinosa*. São Paulo: Discurso Editorial.

ROUSSET, B. (1968). *La perspective finale de "l'Éthique" et le problème de la cohérence du spinozisme*. *L'autonomie comme salut*. Paris: Librairie Philosophie J. VRIN.

Espinosa e o pensamento judaico

Yonah Akerman Zimerman
Universidade de São Paulo (USP), Brasil

> En cada uno de nosotros hay una partícula de divinidad. [...] la cabala enseñó la doctrina que los griegos llamaron *apokatástasis*, según la cual todas las criaturas, incluso Caín y el Demonio volverán, al cabo de largas trasmigraciones, a confundirse con la divinidad de la que alguna vez emergieron. (Borges, 1980: 51).

A filosofia de Espinosa move-se essencialmente por uma busca curiosa do conhecimento eterno e verdadeiro, *sub specie aeternitatis*, de forma a ter implicações na vida prática. Com isso, o percurso filosófico espinosano retrata um movimento intelectual que reflete na maneira em que interagimos com o mundo à nossa volta. Isso faz com que nos perguntemos acerca de nossa participação e nosso lugar no mundo, bem como qual seria nossa relação com Deus. É uma busca que culmina em uma tomada de consciência na medida em que pressupõe uma correção do Intelecto, de modo a transformar nossa realidade perceptiva. Essa investigação começa por uma curiosidade quase que instintiva, uma espontaneidade típica do exercício filosófico, que é o que instiga a investigação de Espinosa, a fim de se chegar em um conhecimento verdadeiro de terceiro gênero.

A epistemologia espinosana é calcada na investigação da relação entre modo e substância, sob a chave interpretativa da participação divina na realidade. Por esse questionamento de nossa relação com Deus, há um encanto teofânico[1] que culmina em uma possível associação com

1 A filosofia espinosana, na medida em que permite um conhecimento direto da natureza divina, é passível de ser lida sob a chave interpretativa da revelação de Deus no tempo, na duração; uma teofania, termo em grego que se refere à aparên-

o pensamento místico judaico na filosofia de Espinosa que já não é nova. Johann Georg Wachter na virada do século XVIII publicara dois livros acerca da relação de Espinosa com a Cabala – *Der Spinozismus im Jiidenthumb, oder die von dem heutigen Jiidenthumb und dessen geheimen Kabbala vergotterte Welt* (1699) e *Elucidarius Cabalisticus seu de Recondita Hebraeorum filosofia* (1706) –, em que reputava ambos os sistemas como ateístas. Seguindo as críticas de Wachter, Leibniz também defrontara seu pensamento maduro com a filosofia espinosana (Morfino, 1994: 42), categorizando-a como uma deturpação da Cabala dos hebreus antigos. Leibniz chegou a afirmar que: "É notadamente verdadeiro que Espinosa abusou da Cabala dos Hebreus [...] Em verdade, Espinosa formulou sua doutrina monstruosa por uma combinação da Cabala e do Cartesianismo, corrompidos ao extremo"[2] (Leibniz, 1960: 545. Tradução nossa).

Ademais, quando renovado o interesse por Espinosa com o *Pantheismusstreit* em 1780, amiúde vinculava-se a filosofia espinosana com a Cabala. Muitos filósofos alemães da época, Mendelssohn, Jacobi, Herder, Maimon, Schelling, Hegel, tinham opiniões acerca da relação entre os dois "sistemas", de forma a entendê-los ambos como expressões de ateísmo. Eram leituras que afastavam quaisquer vestígios de teurgia (contato com o divino) presentes na estrutura de pensamento espinosista, de modo a calhar com um racionalismo elevado à enésima potência, aos moldes dos debates da época sobre o *Aufklärung*. Não obstante, o fascínio que os românticos alemães tinham pela ideia espinosana de uma imanência divina presente no cotidiano fez com que cunhassem o sistema de Espinosa como o epítome da fusão entre misticismo panteísta e naturalismo materialista.

---

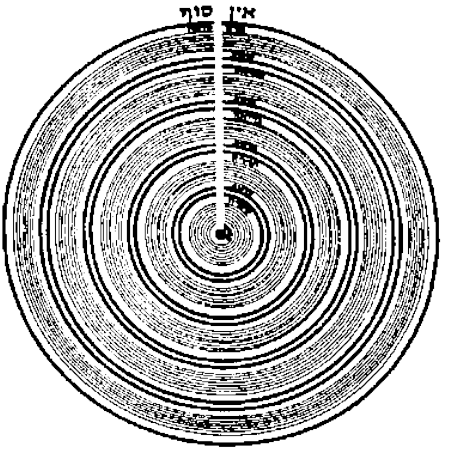
cia da divindade. Isto é, não podemos ignorar que o reconhecimento que Espinosa faz acerca da imanência de Deus, e até mesmo a nomeação da Extensão como Seu atributo, contrariamente à tradição, podem provocar um encantamento a partir da experiência de uma manifestação temporal e espacial de Deus como *res extensa*.

2 *Verissimum est, Spinosam Cabala Hebraeorum esse abusum [...] Spinosa vero ex combinatione Cabalae et Cartesianismi, in extremitates corruptorum, monstrosum suum dogma formavit.*

No mais, é histórica e biograficamente indubitável que o jovem Espinosa teve contato com tratados cabalísticos e literatura mística judaica em sua formação, por grande influência de seu mentor religioso, o rabino Menassech ben Israel, líder da comunidade judaica de Amsterdã que empenhava reconhecido papel político à época. Porém, será que é realmente viável relacionar o sistema espinosano à Cabala, principalmente se levarmos em conta a definição do Deus espinosano na primeira parte da Ética (Espinosa, 2021: 45), e seu caráter de imanência (Espinosa, 2021: 67), contrariamente à tradição da transcendência divina?

Frisa-se, contudo, que não temos a Cabala como uma corrente exegética monolítica, cujo *corpus* teórico é irrevogavelmente consolidado, mas como uma tradição de pensamento cujas ferramentas hermenêuticas compõem sua metodologia e ontologia. Por isso, iremos tomar como exemplo a doutrina do cabalista Salomon Ibn Gabirol (Avicebron) para conceituar o *Ein-Sof*, e em contrapartida, invocar Abraham Cohen de Herrera como ponto em comum à filosofia espinosana, no tocante à absoluta e ilimitada infinitude divina, tendo em vista, porém, a ressalva metodológica quanto à substantivação de conceitos.

Figura 1: *Ein-Sof*



(Open Source, 2005)

O termo *Ein-Sof* ("sem fim" em hebraico), central para a compreensão da noção de Deus na filosofia judaica medieval, tornou-se, com o passar do tempo, um sinônimo de infinitude dentro da literatura rabínica por referir-se às noções de grandeza e perfeição divinas. Todavia, o termo é anterior ao período medieval, tendo já aparecido no *Sefer Yetsirá* (Livro da Criação)[3], 1:5. Neste esteio, o *Ein-Sof* caracteriza Deus em sua infinitude, por atribuir o caráter ilimitado às *sephirot,* atributos divinos. Isto é, no início tudo era *Ein-Sof*, não havia limites de forma ou matéria.

No entanto, na medida em que são feitas as diversas exegeses do *Sefer Yetsirá*, o *Ein-Sof* passará a configurar uma abstração sinônima à noção de Deus, que passa, por sua vez, a ser caracterizado como impassível de conter limites. Um dos notáveis responsáveis por essa mudança foi Ibn Gabirol, vinculado à tradição neoplatônica, ao se utilizar do conceito de infinito referente a Deus do *Sefer Yetsirá*. Ele foi o primeiro filósofo medieval a substantivar o *Ein-Sof* em seu poema *"Shokhen 'ad me- 'az"* (Aquele que mora nas alturas), de maneira a transformar a noção de infinito na tradição judaica. Isto é, não é mais a potência e ação de Deus que é infinita, mas Deus mesmo é o infinito, impassível de conhecimento adequado dada sua transcendência. A infinitude passa, portanto, de predicado à definição própria de Deus, de modo a abstraí-Lo. A noção substantivada do *Ein-Sof* é a que conhecemos, como designação direta a Deus, disseminada no pensamento judaico medieval, e presente inclusive no *Zohar*, Livro do Esplendor. É a concepção de que Deus não possui limites físicos ou metafísicos para agir em toda Sua potência, como parte de sua natureza.

No mais, essa mudança na concepção de infinito que Gabirol promove, remete a Deus um caráter etéreo de indeterminação, como fonte e princípio de todos os seres. Noutro sentido, remete também à concepção

3 O *Sefer Yetsirá* é o mais antigo tratado hebraico de cosmogonia, em que se trata exclusivamente da formação do mundo. Não se sabe muito acerca da origem do tratado, porém se estima que ele foi escrito entre o século III e IV, apesar da tradição atribuir sua autoria ao patriarca Abraão.

plotiniana de Uno como Infinito do qual é emanada toda a multiplicidade. Por séculos, cabalistas tentaram explicar a relação uno-múltiplo, unidade e multiplicidade, ou a maneira como o Deus de Gênesis, o Ser necessário, ato puro de ser, engendraria o mundo. No século XVI, um dos cabalistas mais notáveis, Isaac bem Luria, providenciaria uma explicação acosmista pela doutrina do *tzimtzum*, em que o *Ein-Sof* (o Infinito, o Sem Fim) autolimitou-se para que exista algo diverso ao *Ein-Sof*, o que foi objeto de debate dentre os primeiros cabalistas modernos, diretamente relacionado à questão do panteísmo. Com efeito, o *tzimtzum* é um processo em que a autodiminuição de Deus em si mesmo permite a aparição de um espaço vazio, pelo qual há emanações de Sua luz, que criará o mundo. O *Ein-Sof* compõe o Todo, e põe-se no mundo ao se limitar, revestindo-se em camadas, as "*clipot*", que escondem a essência de Deus. Todavia o problema da autolimitação a fim de criar o Múltiplo através do *tzimtzum* é que se revelaria um *locus* vazio em que o *Ein-Sof* não habitaria, e haveria outridade do Infinito.

Neste esteio, Abraham Cohen de Herrera foi um dos primeiros a interpretar o *tzimtzum* metaforicamente, em sua obra *Puerta del Cielo*, o tratado que fez com que Espinosa entrasse em contato com a doutrina de Luria. Herrera providenciou uma reinterpretação da cabala luriânica, principalmente quanto ao *tzimtzum*, a limitação do *Ein-Sof,* uma vez que afirma não haver um lugar em que não exista Deus. Herrera recusa a ideia de que Deus pudesse se autolimitar no Segundo Livro, Capítulo II, e Oitavo Livro, Capítulo X do tratado (Herrera, 2015: 98-99, 336-338).

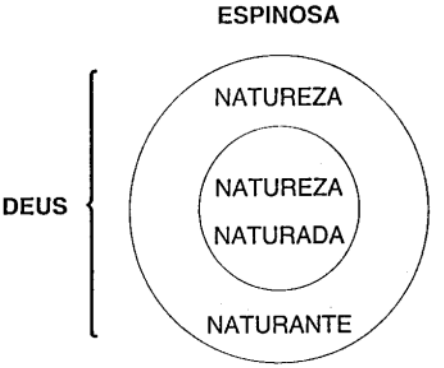
No âmbito ontológico, a substância espinosana se assemelharia com o *Ein-Sof* de Herrera quanto à autolimitação. Nesse sentido, Espinosa recusa a ideia de algo que seja *causa sui* possa limitar a si mesmo no Axioma 6 do *Breve Tratado* (*Korte Verhanedling* – KV): "Aquilo que é causa de si mesmo, é impossível que tenha limitado a si mesmo" (Espinosa, 2017: 155). Não obstante, Espinosa utilizar-se-á desse axioma para demonstrar a P3 do KV (Idem: 156), em que nenhuma substância pode limitar-se ou ser limitada. Contudo, malgrado os cinco primeiros axiomas do KV possuírem de certo modo algum equivalente na primeira parte da

Ética "*De Deo*", a recusa de autolimitação divina presente no A6 do KV deve ser demonstrada no percurso da EI, perdendo seu caráter apodítico de axioma. Mesmo assim, é certo que a substância espinosana é necessariamente infinita e sumamente perfeita em seu gênero.

Apesar da falta de equivalência axiomática na Ética, a recusa da autolimitação divina é, mesmo que empregada implicitamente, condição para a demonstração da unicidade e imanência substancial na EI. Isto porque a substância que é causa de si e absolutamente infinita não tem razão para limitar-se nem para limitar seu efeito ou potência. A infinitude de Deus advém da impossibilidade de haver duas substâncias com iguais atributos, já que se delimitariam reciprocamente. Isto é, abandona-se a ideia de que uma substância poderia engendrar outra, visto que a substância é única. Espinosa afirma que a diversidade dos atributos não é causa de multiplicidade de substâncias, como crítica ao uno transcendental, que produziria substâncias singulares a partir da emanação de sua essência. Com isso, Espinosa abandona a cosmogênese tipicamente bíblica e tradicionalmente judaica, na qual o Ato de Criação é o ato de uma potência absoluta que produziria outras substâncias particulares.

Nesse tocante, o percurso da Ética I constrói geometricamente a ideia adequada de Deus, livrando-a de superstições teológicas, ao anunciar, sob a chave da causalidade, que tudo que é ou é em si e por si (substância) ou é em outro e por outro (modos). Tudo que é em si é inteligível por si, e tudo que é em outro é cognoscível por outro, de maneira que é possível o conhecimento adequado de Deus como fundamento da realidade do universo inteiro. No mais, é da natureza de Deus ser causa de si e todas as coisas, e não agir por vontade, mas por necessidade, uma vez que sua potência é idêntica a sua essência. Com isso, Deus ser causa eficiente imanente significa que Sua ação é uma manifestação necessária de sua essência, e os modos finitos estão determinados a existir pela ordem e conexão necessária da Natureza Naturada. Isto é, não existe nada fora de Deus, e tudo que existe faz parte da natureza de Deus.

Imagem 2: A realidade em Espinosa



(Chaui, 2006: 49)

Contudo, no âmbito metodológico, a conceituação que Herrera faz de Deus não seria adequada para Espinosa, devido ao emprego que o cabalista faz do *Ein-Sof* substantivado, disseminado na liturgia hebraica desde Gabirol. A substantivação do *Ein-Sof* reproduziria um vício do trabalho intelectual, em que se definiria uma coisa a partir de suas propriedades, conforme o terceiro requisito para a perfeita definição da coisa incriada no §97 do *Tratado da Emenda do Intelecto* (TIE): "III: que não tenha quaisquer substantivos que, quanto à mente, possam ser adjetivados, isto é, que ela não seja explicada por algumas abstrações" (Espinosa, 2015: 87). Nesse sentido, a definição por um substantivo que possa ser equivalente a um adjetivo é problemática, pois abstrai uma propriedade que poderá ser imaginada como algo à parte da coisa da qual ela é predicada. Isto é, adjetivar um substantivo ou substantivar um adjetivo pode criar uma independência da propriedade, que será considerada uma característica a ser adjunta ao ente cuja natureza dependeria desse predicado. Essa suposta independência de uma propriedade de um ente real, nesse caso, de Deus, pressuporia que algo existe independente de sua essência e, portanto, Deus não seria causa de todas as coisas. Haveria um predicado anterior e independente de Deus que deverá caracterizá-Lo. Com isso, a noção própria de concatenação causal cairia por terra,

uma vez que a ideia de alguma propriedade de Deus, a infinitude por exemplo, pudesse ser concebida sem se remeter ao seu ideado. Sendo assim, a definição perfeita de Deus conforme Espinosa não pode ser abstrata, mas deve ser concreta, e não pode conter nenhum adjetivo substantivado como fizera Gabirol com o *Ein-Sof*.

Desta maneira, pode-se dizer que Leibniz tem um ponto válido em seu comentário infame; independentemente das acusações de ateísmo panteísta, Espinosa vai se utilizar do cartesianismo e da Cabala como pano de fundo teórico para sua obra, principalmente engajando-se em discussões que cabalistas de sua época invocaram, como a questão do *tzimtzum* em Herrera. Não somente, é por ter um vasto conhecimento da mística judaica que Espinosa irá se contrapor às concepções ontológicas e práticas hermenêuticas próprias da Cabala. Na tentativa de limpar tradições hebraicas de corrupções[4], Espinosa inevitavelmente carrega consigo concepções do pensamento de filósofos judaicos e escolásticos, mas os reformula aos moldes de uma filosofia moderna. Desta forma, Espinosa irá se utilizar de seu conhecimento religioso à maneira filosófica, colocando-o à prova dos ditames da razão moderna.

Referências bibliográficas:

BORGES, J. (1980). *Siete noches*. Buenos Aires: Fondo de cultura económica.

CHAUI, M. (1994). A ideia de parte da natureza em Espinosa. *Revista Discurso,* Universidade de São Paulo, n. 24, p. 57-128.

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

CHAUI, M. (2006). *Espinosa. Uma filosofia da liberdade*. São Paulo: Editora Moderna.

4 Espinosa, na Carta 73, menciona tradições de antigos hebreus que foram corrompidas com o tempo. Yitzhak Melamed infere que Espinosa se refere aqui à Cabala, ao passo que Wolfson entende que se trata de Fílon de Alexandria. "[O]uso mesmo acrescentar que tal foi o pensamento de todos os antigos hebreus, na medida em que se pode conjecturá-lo segundo algumas tradições, malgrado as alterações que sofreram." (Espinosa, 2014: 266).

CHAUI, M. (1970). *Introdução à leitura de Espinosa.* Tese (Doutorado). São Paulo: Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo.

COHEN, A. (2015). *Puerta del cielo.* Madrid: Editorial Trotta.

ESPINOSA, B. (2017). *Breve tratado de Deus, do homem e do seu bem-estar*. Tradução de Emanuel Angelo da Rocha Fragoso e Luís César Guimarães Olvia. Belo Horizonte: Autêntica.

ESPINOSA, B. (2014). *Correspondência completa. Spinoza – Obra Completa II – Correspondência completa e Vida.* Organização: J. Guinsburg, Newton Cunha e Roberto Romano. São Paulo: Editora Perspectiva.

ESPINOSA, B. (2021). *Ética*. Tradução do Grupo de Estudos Espinosanos. São Paulo: Edusp.

ESPINOSA, B. (2015). *Tratado da emenda do intelecto*. Tradução de Cristiano Novaes de Rezende. Campinas: Editora Unicamp.

KAPLAN, A. (2005). *Sêfer Ietsirá: O Livro da Criação – teoria e prática.* São Paulo: Sêfer, 2005.

LEIBNIZ, G. (1960). *Die Philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz,* Ed. C. I. Gerhardt, volume III. Berlim: Georg Olms Hildesheim

LEONE, A. (2018). *Infinito, imanência e transcendência na filosofia judaica medieval: Hasdai Crescas*. Tese (Doutorado). Universidade de São Paulo. São Paulo.

MELAMED, Y. (2018). Spinoza and the Kabbalah: From the Gate of Heaven to the 'Field of Holy Apples'. In: CiCu, Cristina (ed.). *Early Modern Philosophy & the Kabbalah*.

MORFINO, V. (1994) *Spinoza contra Leibniz: Documenti di uno scontro intellettuale (1676-1678).* Milão: Edizioni Unicopli.

MYER, I. (1888). *Qabbalah. The Philosophical Writings of Solomon Ben Yehudah Ibn Gabirol or Avicebron and Their Connection with The Hebrew Qabbalah and Sepher Ha-Zohar*. Philadelphia: MacCalla & Company.

II. Direito, democracia e liberdade

Liberdade e democracia: uma via de mão dupla

Gilmara Coutinho Pereira
Universidade Federal da Paraíba (UFPB), Brasil

Uma ética condicionante para a vivência democrática

Não há como pensar um estado democrático que não tenha por base a ideia de igualdade e liberdade daqueles que dele participem. Ao mesmo tempo, a liberdade parece um estado, seja individual ou coletivo, que não encontra possibilidade de ser, bem como garantias de se exercer, senão em uma democracia. A partir dessas considerações, nosso trabalho buscou relacionar as ideias de Liberdade e Democracia a partir das obras de Baruch Espinosa (1632-1677): *Ética* e *Tratado Político* (ambas publicadas postumamente em 1677, e que se complementam). Para o filósofo, as definições desses dois conceitos não são tão objetivas; no entanto, a relação que pretendemos fazer entre eles é cabível, posto que a saída de um estado de servidão, reverbera na vida em comunidade. Enquanto temos na *Ética* (*E*) uma apresentação de sua teoria dos afetos, é no *Tratado Político* (*TP*) que Espinosa faz um exame dos regimes políticos – Monarquia, Aristocracia e Democracia – que podem reger um Estado. Apesar de ser no capítulo XI do *TP* (ver Espinosa, 2009: 137), inconcluso, que se dedica especificamente ao estado democrático, em todo o livro é possível ler o direcionamento daquilo que entende como a forma de governo mais adequada para assegurar a liberdade.

A filosofia de Espinosa defende a visão de que não existe em nós e no mundo o maniqueísmo de "bem" e "mal", assim como também não existem, para a existência, fins a serem alcançados. Diante da necessidade de agir, o que se nos apresenta é a reflexão do que é útil e do que é inútil, este último devendo ser desprezado. A virtude não é uma meta a ser alcançada, como algo exterior ao homem, mas deve ser encontrada e cultivada em si mesmo,em seu intelecto.

Liberdade no *Conatus*

Conhecido como "estoico moderno", o escopo de sua filosofia era munir-se de uma visão capaz de tornar o homem livre de suas paixões. Assim, o tema da liberdade também está presente em sua filosofia, muito embora em alguns momentos pareça descartar a ideia de liberdade humana, é possível identificar a defesa de um tipo de liberdade ligada ao conhecimento.

A Liberdade se liga diretamente à ideia espinosista de Beatitude – "O bem supremo da alma é o conhecimento de Deus, e a suprema virtude da alma é conhecer a Deus" (Espinosa, 1979: 242). Ou seja, aquele estado de alegrias ativas, que aumentam nossa potência de ser e nos conduzem à eternidade. Ser livre é ter entendimento acerca das paixões, que são necessárias, e não o esforço inútil de evitá-las. Mais ainda, é alimentar as paixões que aumentam a potência de existir. Contudo, ainda que a liberdade possa ser definida como o amor intelectual a Deus, passa também por nossas relações em sociedade.

A razão é capaz de conduzir o homem à Liberdade ao ser usada na deliberação das afecções a serem afirmadas. Nisso surge o conceito de *conatus* em sua filosofia: "Toda coisa se esforça, enquanto está em si, por perseverar no seu ser" (Espinosa, 1979: 182). Trata-se, pois, de uma afirmação consciente do ser que o faz perseverar; enfim, expressão de vida, no sentido de que é a perseverança em ser o que é. Razão (conhecimento) e Liberdade (autodeterminação) são as chaves para que o homem consiga controlar suas paixões.

Espinosa constrói uma teoria geral do espírito e dos afetos, que culminará na passagem da servidão à liberdade. Para ele, a liberdade está ligada ao poder da mente, à capacidade de conhecimento e ao uso que fazemos dela. Trata-se, portanto, de uma filosofia que se orienta no sentido da libertação humana: quanto melhor usamos nossa razão, "clarificamos" nossas ideias, mais saímos do estado de servidão.

No que diz respeito à atividade intelectual, há, segundo Espinosa, três graus de conhecimento: um primeiro, referente à imaginação e à opinião, importantes em seu aspecto prático, mas que, por se limitarem aos

dados sensoriais e às imagens, não são confiáveis; um segundo, denominado racional, derivado da ciência; e um terceiro, considerado intuitivo – sendo este terceiro grau o mais elevado e, assim, o que mais se aproxima da saída de um estado de servidão. A Liberdade humana consiste, pois, no uso do terceiro gênero de conhecimento e na afirmação da potência da alma, ou seja, da conservação do ser. É graças a este terceiro gênero que nasce o amor intelectual de Deus, que é eterno, conforme diz na proposição XXXIII da parte V da *Ética* (ver Espinosa, 1979: 295).

A filosofia dos afetos demonstra que, saber lidar com eles é fundamental para nos levar de um estado de servidão à Liberdade. Uma Liberdade que não é quimérica, mas que se realiza no exercício racional do *conatus*. Uma afirmação consciente do ser que o faz perseverar. Ou seja, a razão é capaz de conduzir o homem à Liberdade ao ser usada na deliberação das afecções a serem afirmadas.

Ao tratar sobre a falsidade enquanto privação de conhecimento, tem-se como implicação para a ideia de Liberdade que: "os homens enganam-se quando se julgam livres, e esta opinião consiste apenas em que eles têm consciência das suas ações e são ignorantes das causas pelas quais são determinados." (Espinosa, 1979: 160). Logo, também conforme a proposição XLI (Espinosa, 1979: 164), é o primeiro gênero de conhecimento a causa da falsidade, visto que se limita aos dados aparentes, à imaginação e, portanto, à opinião. Diz ainda: "Chamo servidão humana a impotência para governar e refrear as afecções" (Espinosa, 1979: 227). Contando com aquele tipo de conhecimento, não teríamos como refrear as afecções que podem nos levar a diminuir nossa potência de ser, visto que não teríamos clareza sobre elas.

Deste modo, reafirma no *Tratado Político* que só o terceiro gênero do conhecimento é capaz de tornar o homem livre, somente através do conhecimento adequado:

> [...] quanto mais livre o homem é concebido por nós, mais obrigados somos a admitir que ele deve necessariamente conservar-se a si próprio e ser dono da mente, o que facilmente me concederá quem não confunda a liberdade com a contingência. Porque a liberdade é uma virtude, ou seja, uma perfeição: por isso, tudo

> quanto no homem é sinal de impotência não pode ser atribuído à sua liberdade. [...] Quanto mais livre, pois, considerarmos ser o homem, menos podemos dizer que ele pode não usar da razão e escolher o mal em vez do bem. (Espinosa, 2009: 14-15)

O uso adequado da razão garante a clareza de entender aquilo que nos limita, nos afastando disso: "[...] a cidade peca quando faz alguma coisa contra o ditame da razão. A cidade, com efeito, está maximamente sob jurisdição de si própria quando age de acordo com o ditame da razão" (Espinosa, 2009: 38). Ninguém em sã consciência quer viver como servo, dependente de uma vontade externa, limitado a causas exteriores – isto vale para o indivíduo, mas também quando se pensa a vida em sociedade, tanto que um dos bens mais preciosos de um povo é a sua soberania. É próprio da natureza humana buscar viver bem: "[...] o desejo de viver felizmente, ou seja, bem, de agir etc., é a própria essência do homem, isto é, o esforço pelo qual cada um se esforça por conservar o seu ser" (Espinosa, 1979: 240). Quando esse viver bem é alcançado pela maioria dos homens, inevitavelmente, o bem-estar da vida em comunidade é garantido, não havendo espaço para a tirania, o cerceamento das liberdades, a desigualdade e o assujeitamento aos interesses externos ao próprio povo.

Segundo Espinosa, os afetos não podem ser desprezados quando se busca compreender o que é o ser humano, seu convívio em sociedade, sua relação com o mundo. Não há dualismo quando se fala do homem em termos de mente e afetos, um não se sobrepõe ao outro, muito embora esteja na razão a chave para uma possível libertação do estado de servidão em que o homem pode se encontrar. Ele desenvolve uma ética imanente que visa a virtude, não como uma meta, mas como algo que se dá no exercício dos afetos que estimulam nossa potência de ser, e que abarca, por conseguinte, o indivíduo e a sociedade. Na *Ética* temos a discussão sobre as emoções ativas e as passivas – sendo as primeiras as que podem ser compreendidas racionalmente, e as segundas as que não podem. Conforme diz Espinosa: "Os modos de pensar como o amor, o desejo ou qualquer outro sentimento da alma, qualquer que seja o nome por que é designado, não pode existir num indivíduo senão enquanto se verifica nesse mesmo indivíduo uma ideia da coisa amada, desejada, etc" (Espinosa, 1979:

138). Tratando-se, pois, de uma ideia adequada, cujas propriedades são intrínsecas. Não há distinção entre racionalidade e ética.

Ao longo da história do pensamento vemos que os afetos costumam ser relegados, tratados como traços de nossa fraqueza enquanto espécie humana. Contudo, Espinosa dimensiona os afetos como "potências da natureza", que não devem ser desprezados, mas compreendidos. Dos afetos, destaca a tristeza e a alegria, segundo ele, afetos basilares de onde surgem os demais, além do desejo – considerado pelo filósofo como "a própria essência do homem" (Espinosa, 1979: 213). Enquanto potências, no que vão se transformar depende de como tratamos cada um, de modo que a potência do ódio, se bem alimentada, pode gerar sentimentos como o ódio, a inveja, a tristeza; e a alegria estimulada pode gerar amor, paz, felicidade, entre outros sentimentos dessa ordem. Assim, existem afetos que são "ações", causas interiores que nos levam a agir; mas também existem aqueles que são "paixões", causas exteriores que nos levam à passividade.

A teoria ética de Espinosa, portanto, apresenta a importância de se pensar o homem como um ser constituído de mente e corpo, ambos afetados de diversos modos, em especial pelo desejo (essência do homem), pela alegria (passagem de uma perfeição menor para uma maior) e pela tristeza (passagem do homem de uma perfeição maior para uma menor). Mas define também que o homem possui o intelecto, capaz de realizar a escolha de qual potência se quer alimentar mais, de modo que a felicidade torna-se possível não só ao indivíduo, mas também à comunidade. Felicidade não como alvo extrínseco, mas como inerente ao próprio uso adequado da razão: "A felicidade não é o prêmio da virtude, mas a própria virtude; e não gozamos dela por refrearmos as paixões, mas ao contrário, gozamos dela por podermos refrear as paixões" (Espinosa, 1979: 300). Portanto, mais do que o exercício em si de controlar os afetos, vemos a importância de podermos refreá-los, sabermos ter o controle deles quando necessário; esta sabedoria é a própria virtude, é a liberdade.

Temos assim que a filosofia dos afetos de Espinosa é uma filosofia afirmadora da existência, que pode fundamentar um olhar mais voltado

para a complexidade da existência humana, com a compreensão dos afetos e como esses estão ligados e são condições para o bem viver, desde que se afirmem aqueles potencializadores da existência. Ou seja, deve ser um esforço natural prezar pela conservação da existência e isso se dará com o uso adequado da razão na administração dos afetos: "Aquele que se compreende a si mesmo e às suas afecções distintamente, ama a Deus, e tanto mais quanto mais se compreende a si e às suas afecções" (Espinosa, 1979: 287). Logo, rejeitará estimular afecções como o ódio, a aversão, a desestima, a inveja, a cólera, a crueldade e tantos outros afetos que nos afastam do amor a Deus e também de uma vivência pacífica, amorosa e alegre com nossa comunidade.

Importância do exercício virtuoso para a Democracia

A filosofia de Espinosa tem um caráter não somente ético, mas também político: "[...] o que faz com que os homens vivam de acordo, é útil, e inversamente, é mau o que traz discórdia à cidade" (Espinosa, 1979: 251). Procurar o que é útil está diretamente ligado à conservação do ser, e é, por conseguinte, sinal de virtude: buscar o que seja melhor para a vida em comum, em sociedade. Nesse contexto, a felicidade torna-se possível não só ao indivíduo, mas também à comunidade. Felicidade não como alvo extrínseco, mas como inerente ao próprio uso adequado da razão. Apesar da afirmação da potência ser uma atividade individual, é a Democracia o caminho para a potência comum, soma das várias potências individuais – o que o filósofo chama também de potência da multidão, que inclui não só a multiplicidade de potências individuais, mas também de impotências. Um estado será mais forte quanto maior for a liberdade de seus súditos. O medo é um afeto que prejudica a consolidação de um estado de liberdade, fazendo com que o indivíduo se mantenha sob o jugo de outrem:

> [...] o medo da solidão existe em todos os homens, porque ninguém na solidão tem forças para poder defender-se e reunir o necessário para a vida, segue-se que os homens desejam por natureza o estado civil, não podendo acontecer que eles alguma vez o dissolvam por completo. (Espinosa, 2009: 47)

Ou seja, essa necessidade intrínseca nos homens da vida em sociedade, que Espinosa define nessa passagem como medo, ganha uma conotação positiva, no sentido de levar os homens a lutarem para se libertar de regimes autoritários e ditatoriais, como temos vários exemplos ao longo da história humana.

Estado democrático é aquele cujas garantias de decidir sobre a guerra e a paz, de estatuir, abolir e interpretar direitos, é dada pelo conselho que é composto pela multidão comum. Multidão, conforme temos na Introdução ao *TP*, é o:

> sujeito da potência pela qual se define o estado, ao mesmo tempo que deixa de ser entendida como parte de um todo para passar a identificar-se com esse todo, a tal ponto que a sua potência se entende como exprimindo exatamente a potência e, por conseguinte, o direito do *imperium*. (Espinosa, 2009: XXVII)

O político precisa garantir as condições para que cada um conserve ao máximo sua natureza. Garantir a liberdade que só se concretiza em comunidade: "[...] os homens, sem o auxílio mútuo, dificilmente podem sustentar a vida e cultivar a mente." (Espinosa, 2009: 19). Isso no que diz respeito às condições materiais, mas também de oportunidades de se expressar, de se realizar epistemologicamente, culturalmente, verbalmente e de tantas outras formas possíveis. Não significa que a liberdade seja algo concedido, que seja uma realização que venha de fora; mas que, se não houver as condições necessárias para que se estabeleça, todo esforço racional pode ser prejudicado. E mais, é preciso entender que, se um indivíduo é livre e outro que compartilha com ele da mesma comunidade não o é, como seria possível o exercício dessa liberdade? A resposta parece ser negativa.

Muito embora no Brasil vivamos um estado democrático, e que julguemos ser esse o mais adequado, no que diz respeito às garantias de liberdade, é quase um consenso que a democracia é um regime político frágil, até mesmo devido justamente a essas garantias de direito de expressão, de posicionamento político-ideológico. No cap. VI do *TP*, Espinosa diz sobre a fragilidade dos estados populares ou democráticos,

dada sua pouca durabilidade quando comparados com outras formas, como a monarquia e a aristocracia – o gênero de estado democrático que Espinosa pretende analisar (considerando que existam diversos) é o "daquele onde têm o direito de voto e de aceder a cargos do estado absolutamente todos os que estão obrigados só às leis pátrias e que, além disso, estão sob jurisdição de si próprios e vivem honestamente" (Espinosa, 2009: 138-139). Não entra a discussão sobre democracia direta (participativa) e democracia indireta (representativa), mas a condicionante de que seja formada por pessoas livres, capazes de deliberarem acerca de suas ações sem a interferência de fatores externos, mas considerando, no entanto, o bem comum.

O estudo da Democracia é o âmago inconcluso do projeto de Espinosa no *Tratado Político* – ele também analisa nessa obra a Monarquia e a Aristocracia –, o autor não viveu a tempo de concluí-lo, morrendo prematuramente. Negri analisa bem a relevância da proposta do filósofo, em *Espinosa subversivo e outros escritos*:

> [...] o pensamento do *TP* define-se então [...] como pensamento democrático [...] Aquela democracia teorizada por Espinosa, como conclusão sistemática de sua metafísica no *TP*, não é uma democracia que encobre e mistifica as relações de produção, e que legitima as relações políticas existentes, é uma democracia que funda um fazer coletivo no desenvolvimento das potências individuais e, desse fazer coletivo, constrói relações políticas e imediatamente libera da escravidão das relações de produção. Formando o mundo, a potência dos indivíduos forma também o mundo social e político. Não é preciso alienar essa potência para construir o coletivo – o coletivo e o Estado constituem-se pelo desenvolvimento das potências. A democracia é a fundação do político. (Negri, 2017: 31)

Vê-se, portanto, que, dos regimes analisados, a Democracia se apresenta como aquele mais favorável à afirmação das nossas potências, individuais e coletivas. Assim, muito embora possamos dizer que o estado democrático não se configura como o melhor dos mundos possíveis, ele é, no entanto, o melhor que temos e, por ele temos de lutar, através da afirmação da nossa potência de ser, da nossa liberdade, individual e co-

letivamente, considerando que: "O bem supremo daqueles que seguem a virtude é comum a todos e todos podem igualmente alegrar-se com ele" (Espinosa, 1979: 247). Por conseguinte, só é possível um estado democrático quando as liberdades individuais estão garantidas e vice-versa. Do contrário, arriscamos descambar para a tirania e o autoritarismo.

Referências bibliográficas

ESPINOSA, B. (1979). *Pensamentos metafísicos*; *Tratado da correção do intelecto*; Ética; *Tratado político*; *Correspondência*. Coleção *Os pensadores*. Seleção de textos de Marilena de Souza Chauí; traduções de Marilena de Souza Chaui... [et al.]. – 2. ed. – São Paulo: Abril Cultural..

ESPINOSA, B. (2009). *Tratado político*. Tradução, introdução e notas: Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes.

NEGRI, A. (2017). *Espinosa subversivo e outros escritos*. Tradução: Herivelto Pereira de Souza. Seleção de textos, revisão técnica e apresentação Homero Santiago. Belo Horizonte: Autêntica Editora.

Poder y libertad: notas sobre Spinoza y América Latina

Diego Tatián,
Universidad Nacional de San Martín (UNSAM)/CONICET, Argentina

El pensamiento de Spinoza como campo de trabajo

Parte de un estudio más extenso, las notas que se proponen a continuación consideran el spinozismo como "línea de reflexión" y como "campo de trabajo" donde obtener una conceptualidad filosófica que contribuya a abrir el mundo social y comprender la condición política de los países latinoamericanos, sus nuevas subjetividades, el estatuto de los movimientos sociales y del Estado. Así como también la irrupción de formas de dominación desconocidas, las posibilidades emancipatorias contra ellas y la amenaza de la forma de vida democrática por modos de concentración y monopolización del poder que reducen a la irrelevancia instituciones fundamentales. Entre ellas, la libertad de expresión (conquista siempre provisoria de proveniencia liberal) y la igualdad de posibilidades de acceso a las condiciones materiales que permiten la producción de significados e ideas políticas (cuya proveniencia remite más a la tradición democrática), bajo el presupuesto de que la primera es inexistente sin la segunda.

La actualidad de Spinoza estriba en la potencia de su pensamiento político para poner en obra la tarea que procura afrontar la inteligibilidad de *nuestra* historia. ¿Cuál es la contribución de la teoría spinozista de la democracia para una política posible en sociedades de masas que Spinoza no llegó a conocer? ¿Cuál es la relevancia del pensamiento político spinozista para la construcción democrática latinoamericana? Según se propone a continuación, algunos de sus conceptos políticos fundamentales permiten abordar la comprensión de dinámicas sociales actuales de una manera particularmente fecunda, sea para un trabajo de la crítica

como para un constructivismo de composiciones sociales basadas en un régimen de afectos alternativo al de la dominación (económica, social, sexual, cultural…) de unos seres humanos por otros.

La filosofía de los afectos desarrollada por Spinoza provee, en efecto, de instrumentos teóricos pertinentes para una investigación social que se orienta por la pregunta relativa a la transformación y a la persistencia de las formas imperantes, en particular del capitalismo en su deriva neoliberal. El presente trabajo se propone hallar allí una contribución filosófica a la reflexión democrática en América Latina, y un relevamiento de conceptos provenientes de la filosofía política – desarrollados particularmente por algunas perspectivas de spinozismo contemporáneo –, fecundos para una comprensión de fenómenos que a la vez radicalizan y amenazan las derivas democráticas de la región. Para ello, se presupone la necesidad de producir una alianza entre las ciencias sociales y la filosofía, capaz de producir instrumentos teóricos y conceptuales de una potencia heurística de las que ambas disciplinas por separado carecerían.

Una potencia social democrática

De difícil traducción, la noción de *imperium* designa la manifestación derecho natural que, sin dejar de serlo, se vuelve colectivo; el conjunto articulado de instituciones que no son sino las propiedades comunes del cuerpo político y los efectos inmanentes de una potencia social. Instituciones tales como el Estado, la lengua, las leyes, etcétera, se revelan en tanto propiedades que se deducen del sujeto político concebido como potencia generadora que, por ello mismo, no puede ser definida realmente por los efectos que la expresan. Las nociones comunes permiten conocer de este modo la génesis de las propiedades – p. e. las instituciones – de un sujeto político.

El derecho común concebido como *multitudinis potentia* es lo que Spinoza llama propiamente *imperium*, cuya institución resulta irreductible – si no opuesta – a la del *common power* hobbesiano: mientras aquel se forma por extensión, este se constituye por alienación y transferencia; o bien: el derecho natural es en Spinoza causa eficiente inmanente del Estado, en tanto que en Hobbes ese derecho es causa eficiente trascen-

dente del poder común. *Imperium* es preservación, colectivización y radicalización del derecho natural individual – que no debe ser confundido con una reivindicación de cada quien a vivir según su propio carácter (*ex suo ingenio*)[1], pues tal cosa haría imposible la sociedad (ver TP, III, 3 y 4)[2]. En tanto inmanencia del poder instituyente en el poder instituido, el concepto spinozista de *imperium* podría ser aproximado a la noción gramsciana de *Stato integrale* (que integra sociedad civil y Estado político suprimiendo su trascendencia) (ver Gramsci, 1981: III, 76).

Según un estudio de André Menezes Rocha (2011), la definición afirmativa de *imperium* es lo que deja aprehender la esencia de una sociedad – su potencia común – como causa eficiente inmanente de sus instituciones. Esa esencia es siempre singular, lo cual motiva una comprensión de la historia que, en sentido spinozista, quiere decir que no es nunca abstracta sino siempre concreta: siempre una historia de objetos, sujetos y experiencias singulares.

La investigación acerca del modo como Spinoza piensa las instituciones políticas, muestra que la potencia social que las produce no es una voluntad racional sino un entramado de pasiones. No es resultante de una legislación, sino efecto de una dinámica de deseos, afectos comunes y apetitos colectivos que conforman la fuerza productiva de las instituciones en la que se expresa la vida política, y se explica por ellas. El objeto singular al que se orienta el recorrido spinozista es la esencia singular del *imperium* democrático.

---

1 El concepto de *ingenium* (carácter propio; índole propia) designa la complexión afectiva y biográfica de cada individuo, que determina sus opiniones, sus imaginaciones y sus juicios. Es la palabra que da cuenta la irreductible diversidad humana, que ningún poder constituido podría suprimir. Según una dinámica natural, cada persona tiende a imponer a las demás que vivan según su propio *ingenium* (que odien lo que ella odia; que amen lo que ella ama; que crean lo que ella cree…), por lo que si bien las opiniones y los afectos se definen por el *ingenium* particular, no es posible en sociedad que cada cual viva *ex suo ingenio*, ni interpretar el derecho común de manera individual, pues ello volvería imposible la vida social y la retrotraería al estado natural.

2 Para todas las citas del *Tratado político* emplearemos la edición de Atilano Domínguez (Spinoza, 1986 a)

Contra una tradición hegemónica de traducción de este término, algunos estudiosos brasileños como Marilena Chaui o André Rocha sostienen que *imperium* no puede ser vertido por Estado – palabra que captaría más bien otros términos del neolatín spinozista como *civitas*, *respublica* o *summa potestas*[3]. Se trata de un concepto crucial de la filosofía política spinozista, cuya comprensión remite a TP, 2, 17, donde Spinoza escribe: "[e]ste derecho por el que se define la *multitudinis potentia* suele denominarse *imperium*". (Spinoza, 1986a: 93).

Esta manera de comprender la institución y el poder común por la filosofía de Spinoza, deja una huella nítida en la crítica de la filosofía del Estado hegeliana que el joven Marx elabora en un escrito inédito de 1843, publicado por Riazanov en 1927 (ver Marx, 1987). En ese texto – posterior en dos años a la transcripción, en tres cuadernos, de pasajes del *Tratado teológico-político* y la correspondencia spinozista (ver Marx, 2012), sin ningún añadido y con propósito desconocido – Marx se sirve de su reciente lectura de Spinoza para criticar la teoría hegeliana del Estado a partir de la noción de democracia[4] (que abandonará – o sublimará – casi inmediatamente después en favor del comunismo), invocada allí como "el *enigma* resuelto de todas las constituciones" (Marx, 1987: 343). De proveniencia spinozista, la noción de democracia le permite a Marx una "desacralización" del Estado hegeliano, considerado desde ahora no como "sujeto" sino como "predicado", y una desalienación de la potencia democrática, en la que el Estado, cualquiera sea su forma, encuentra su "centro de gravedad". Democracia es aquí pensada como autoinstitución

3 En su traducción del *Tratatto politico*, Paolo Cristofolini (al igual que Antonio Droetto, Sylvain Zac, Madeleine Francès, Fokke Akkerman o en español Atilano Domínguez) mantiene para *imperium* la palabra "Stato" – en tanto que *Respublica* es traducida como "república", *civitas* como "ciudadanía", *status civilis* como "estado de civilidad", etcétera (ver Spinoza, 1999).

4 "En la democracia [escribe Marx en el texto de 1843], el Estado en cuanto lo particular es solamente lo particular; y en cuanto general realmente lo general [...]. Los franceses modernos conciben esto en el sentido de que, *en la verdadera democracia, el Estado político desaparece*". (Marx, 1987: 344. Traducción levemente modificada. El resaltado es mio).

y desalienación del poder – cuando es abstracto, trascendente y extraño – , en una potencia inmanente en acto[5].

La clave de comprensión se desplaza desde el estado político a la vida social, bajo inspiración de los pasajes del *TTP* transcriptos en 1841. En particular, Marx había anotado cuidadosamente la fórmula "*jus, sive potentia*" (derecho equivale a potencia), fundamental para entender ese desplazamiento hacia una determinación social del poder. En *La ideología alemana* (1845) – si bien ya en este texto la referencia a Spinoza había quedado desplazada debido a su inclusión entre los filósofos idealistas –, se lee: "desde Maquiavelo, Hobbes, Spinoza, Bodin, etc., en los tiempos modernos, para no hablar de los antiguos, se expone siempre el poder como fundamento del derecho, lo que lleva implícito la concepción teórica de la política como emancipada de la moral" (Marx, 2014: 279). La atención de Marx a la teoría spinozista (y moderna) del derecho natural la sustrae de la crítica hegeliana como puro formalismo (y tal vez no sea del todo ajena a la célebre crítica de los derechos humanos que se lee en la *Judenfrage*).

Si se invoca aquí este momento marxiano, es porque capta de manera precisa la noción spinozista de *imperium*, en cuanto potencia intransferible que designa el modo conforme el cual una sociedad constituye su propia historia y establece el movimiento productivo por el que genera sus instituciones. Ese movimiento generativo de producción social, esa fuerza constitutiva de instituciones articula imaginación, deseos, pasiones…, y nunca debe ser confundida con el poder de mando de un jefe, un militar, un juez o un rey (ver Menezes Rocha, 2011).

La pregunta ¿qué es una institución?, ¿cómo se constituye y se forma una institución?[6], es requerida para formular adecuadamente un antiguo

5 Sobre la existencia de un momento maquiaveliano y un momento spinozista en el joven Marx, ver el sugestivo estudio de Miguel Abensour (1998).

6 En el capítulo dedicado a Spinoza de su libro más reciente, Roberto Esposito hace una explícita lectura institucionalista del autor de la Ética – equidistante del normativismo y el decisionismo jurídicos, así como también de la lectura liberal y la lectura democrático-revolucionaria –, que parte de un desacople de la identidad

problema político referido a ella: ¿cómo se trans-forma una institución? La respuesta es: desde la inmanencia de lo dado. Así, la "geometría del campo político" permite comprender las instituciones a partir del movimiento y la dinámica de la potencia colectiva en tanto extensión del derecho natural. La relación entre la extensión de la libertad individual y la de la libertad común es de proporcionalidad directa. Concebida según la lógica del verbo *extendere*, la Ciudad se concibe como el plexo institucional que se auto-instituye ininterrumpidamente – es decir no sucede de una sola vez o en un presunto origen imaginario, pues la política no es nunca delegación definitiva sino ejercicio permanente.

Por ello, la *multitudinis potentia* no puede ser confundida con un movimiento de masas que encuentra su explicación en una relación identitaria con las instituciones que lo normalizan, ni con el líder al que se ha transferido todo; antes bien es siempre auto-movimiento e inteligencia general que se inscribe en la trama de pasiones sociales. La potencia de la multitud libre nunca es uniforme ni homogénea. Mientras de mayor potencia está dotada la multitud para defender las instituciones que la expresan, más extensa y más intensa será la libertad ética de los individuos, y menos violenta la sociedad así establecida. Democracia es el nombre de esta potencia inmanente que resguarda las instituciones civiles y las diferencias reales.

Idea de democracia

La afirmación de la potencia natural y política con la que se hallan dotados los seres humanos para pensar el mundo y transformarlo, no niega ni soslaya la vulnerabilidad de la existencia, la precariedad del deseo, la servidumbre, la pasividad, la estulticia y la *imbecillitas* que afectan

---

entre ontología y política presupuesta por la interpretación ultrademocrática de cuño negriano. Según la perspectiva de Esposito, lo que tanto el *TTP* como el TP proporcionan es una teoría de las instituciones sociales. El derecho natural no es solo conservación de la vida sino institución de la vida por la potencia creativa de la imaginación y de la negatividad, que resulta así rehabilitada en su función filosófico-política instituyente (ver Esposito 2023: 59-86).

por naturaleza a la vida finita, siempre a merced de una exterioridad por la que será desbordada, apasionada de tristezas, y finalmente destruida[7]. Más aún, esa condición adversa de las existencias finitas es el hecho por el cual la política se vuelve necesaria. Resulta de allí una idea de democracia que no la concibe como hacer cosas *por* otros y otras, sino en hacer cosas *con* ellos y ellas. Activar composiciones donde antes no las había para revertir estados de adversidad bajo los que se halla la vida de muchas personas reducidas a la pasividad y la impotencia por un sistema de dominación que busca perpetuarse y perseverar a su costa.

En consonancia con lo anterior, la asunción de un sujeto como democrático comienza cuando deja de concebirse como víctima. La filosofía de Spinoza enseña a no considerarse víctima; enseña – como en la filosofía contemporánea ha insistido Alain Badiou – que no hay víctimas sino hombres y mujeres en situación desfavorable o adversa y que, estén donde estén y sean quienes sean, tienen siempre la posibilidad de transformar sus vidas y de emanciparlas, de no aceptar la situación en la que se hallan como si se tratara de un destino. Al sistema de poderes establecido le interesa que las personas se perciban a sí mismas como víctimas en lugar de constituirse como sujetos políticos capaces de tener ideas y de hacer muchísimas cosas. Una víctima no es nunca capaz de transformar un estado de cosas ni genera acontecimientos ni abre nuevos espacios ni inventa nada; sólo comporta resignación, lamento improduc-

7 Judith Butler ha desarrollado el motivo de la "vulnerabilidad", la "precariedad" y la "desposesión" en el centro del deseo y la vida humana, y en ese programa se interroga por la fecundidad del pensamiento spinozista para una ontología que incorpora la desposesión, la exposición al mundo, la heteronomía y, en fin – si nos fuera permitido invocar el término balibariano –, la transindividualidad que desposee a los sujetos de autonomía: "[m]ientras que la mayoría de las posturas derivadas de los relatos spinozistas de la persistencia corporal recalcan el deseo productivo del cuerpo [afirma la filósofa norteamericana] ¿hemos encontrado ya nosotros un relato spinozista de la vulnerabilidad corporal o considerado sus implicaciones políticas?". (Butler, 2010: 53). En tanto ontología de lo viviente, la vulnerabilidad no es aquí, sin embargo, equivalente a la pasividad sino el presupuesto de la organización y de la acción (ver Butler, 2006: 111-130).

tivo y autocompasión. La acción democrática de los grupos subalternos considera que no hay "víctimas" sino situaciones que revertir, luchas que concretar, conocimientos que adquirir, supersticiones que poner en evidencia, alianzas que establecer y alternativas que inventar.

Bajo una inspiración spinozista, democracia se concibe como reversión de las condiciones que perpetúan la impotencia. Como manifestación, incremento, apertura, composición imprevista de diferencias, y nunca como bloqueo del deseo por la forma – que más bien promueve su extensión y su colectivización. Régimen en el que la constitución, las leyes y los procedimientos son instituciones forjadas por la vida popular, por las luchas sociales y la experiencia colectiva, que de este modo es siempre autoinstitución. Esa noción de democracia nunca presupone la desconfianza de la potencia común, la inhibición por el miedo, ni la despolitización del cuerpo colectivo para su control. La excedencia democrática lo es respecto de la república. O de otro modo: excedencia de la potencia instituyente respecto del poder instituido; excedencia del derecho en relación a la ley; excedencia de la vida por relación a la forma (donde excedencia no equivale a contradicción).

El fondo del que las instituciones provienen – y por el que son excedidas – es alternativamente instituyente y destituyente (y a veces lo es simultáneamente). Otra manera de designar esta dicotomía o esta inadecuación es con términos más antiguos y más clásicos en la filosofía política: *virtú* y *fortuna*. La fortuna a la vez amenaza y protege; instituye y destituye. Todo ello equivale a decir que la política es más extensa que el Estado: el Estado no puede abarcar completamente la política, ni el poder instituido desactivar la potencia que lo instituye, ni la ley bloquear el deseo o la irrupción de derechos no previstos por ella. Pensar la *potentia democratica* como "desutopía" es pensarla creativa, no teleológica, sin *arché* y sin *télos* exteriores a la potencia misma; anárquica y constructivista. Las instituciones a las que esa potencia da lugar son las que la dotan de una estabilidad y un sentido, sin nunca suprimirla ni subsumirla por completo en ellas.

Así, las instituciones se hallan amenazadas y protegidas por lo mismo – que esas instituciones no pueden nunca contener totalmente. Hay, pues, una inadecuación entre las instituciones y el origen del que las instituciones provienen (la potencia instituyente). Debido a ello es necesario pensar los dos términos que pierden entre sí cualquier equivalencia: política y Estado. El Estado como un trabajo y como una indeterminación irreductible al Principio de Policía (por el que se halla *también* habitado). La cuestión democrática tiene su inscripción en el "entre" de política y Estado; en el "entre" de la institución y la potencia instituyente; del deseo y la ley. Si democrático en sentido pleno, si hospitalario hacia experiencias populares que no controla y a las que confiere expresión, el Estado se vuelve contrapoder instituido. Se vuelve popular.

Para prosperar, la idea democrática así concebida deberá desmarcarse del idealismo que postula por principio del pensamiento una representación de cómo los seres humanos deberían ser si fuesen habitantes de una ciudad ideal, y en cambio tomar en cuenta el poder de las pasiones sobre las existencias concretas. Despojada de este legado maquiaveliano--spinozista, la democracia sería impotente y sería frágil, vulnerable en lo más hondo y destinada a ser una pura impotencia conservadora. Sólo el poder es el límite del poder. Ello no equivale a decir que los individuos y las sociedades se hallan condenados a las pasiones tal y como irrumpen inmediatamente, ni que el realismo democrático sea convertible con una pura fuerza colectiva. Al contrario, esta perspectiva procura una idea *no sacrificial* de república. En ella, el consenso no es pensado como anulación de las diferencias, ni la institución como supresión del conflicto, ni la libertad es el diezmo a pagar por la obtención de seguridad. Diferencia y consenso, conflicto e institución, libertad y seguridad permanecen términos inescindibles, abiertos a un trabajo del pensamiento y de las prácticas sociales[8].

8 En un precioso artículo sobre "Perspectivismo y política", Mariana de Gainza explora la alianza del perspectivismo con el realismo spinoziano, y la "alta relevancia práctica" que esa conjunción establece, para constituir una potencia crítica singular a distancia del relativismo tanto como de la inconmensurabilidad.

Esta manera de pensar busca por tanto no contraponer las nociones de república (conjunto de instituciones que confieren una forma a la vida social) y democracia (palabra que designa el mundo de los deseos, pasiones y anhelos de los sectores populares), sino que muestra más bien su implicancia mutua. En la actual discusión latinoamericana se suele recurrir a la palabra república, al contrario, como palabra de orden y bloqueo de toda transformación social. Resulta necesario disputar ese término, recordar una proveniencia antigua que no separa la república de los litigios sociales (tal es el caso de eminentes pensadores republicanos como Aristóteles, Maquiavelo, Spinoza, Hegel, Montesquieu…), y rescatarla de la acepción vacía que la reduce al solo imperio de la ley.

Filosofía de la politización

El de Spinoza – "anómalo" también por ello – no es un pensamiento del Orden ni una celebración del conflicto que lo amenaza; no un pensa-

---

El "perspectivismo crítico" no remite pues al orden de la representación sino a la esencia de cada cuerpo singular, y genera las condiciones para un desvanecimiento de cualquier pretensión que se proponga clausurar la experiencia. La diferencia de perspectivas (la diferencia sin más) es aquí constitutiva de la realidad – al contrario del relativismo, que afirma la existencia de una realidad idéntica a sí misma, aunque diversamente representada. Esta acuñación de un perspectivismo spinoziano se realiza en diálogo con el "perspectivismo amerindio" del antropólogo brasileño Edgardo Viveiros de Castro (2010), así como con su concepto de "multinaturalismo" – que opone al "multiculturalismo" occidental. La equidistancia respecto al relativismo y a la inconmensurabilidad que mantiene el perspectivismo pensado por De Gainza, encuentra en la vida política el ámbito de comunicación, convergencia y composición de la pluralidad perspectivista – que no es representacional sino ontológica – para formar singularidades complejas merced a una práctica de traducción de alta relevancia política. "Una política acorde a la perspectiva de la transformación sería entonces… aquella que, partiendo de esa disyunción comunicativa de base, puede no obstante *traducir* ciertas experiencias en otras experiencias, habitando en simultáneo mundos incomposibles y asumiendo, gracias a ello, perspectivas incompatibles, que en virtud de esa ductilidad móvil de la perspectiva de la transformación, puede constituirse en política transformadora: la que ayuda a producir, gracias a ese tránsito o pasaje, individualidades complejas más intensas y potentes". (De Gainza, 2012: 83).

miento de la pura libertad que el derecho natural concede, ni una filosofía de la seguridad que para ser tal presupondría una cancelación de esa libertad. No un pensamiento que desatiende la dificultad que imponen las pasiones si despolitizadas – o cuando rehúyen su manifestación institucional –, ni una comprensión de las cuestiones sociales reductible a un republicanismo de la pura virtud ciudadana que adjudica a la ley el ilusorio poder de suprimir los afectos…

La de Spinoza es una filosofía del reconocimiento de una diversidad social, tan natural – en la medida en que una sociedad no es un "imperio dentro de otro imperio" – como lo es la diversidad natural en sentido ecológico, y frente a la que tiene tan poco sentido "burlarse, lamentarse o denostar" como poco sentido tendría hacerlo frente a un fenómeno astronómico, climático o marítimo. Menos una filosofía de la política, que una filosofía de la politización (menos una filosofía de la libertad que una filosofía de la liberación; menos una filosofía de la democracia que de la democratización, y así sucesivamente). Una tarea en la singularidad de las coyunturas y no una remisión del acontecimiento a principios que lo dotarían de una presunta inteligibilidad.

En efecto, Spinoza afirma el conflicto en el orden y un orden en los conflictos; la libertad en la seguridad y la seguridad en radicalización política de las libertades; el derecho en la ley; los afectos en la paz (la de Spinoza es una "paz como virtud", es decir resultante de la vida humana – de una enmienda de las pasiones y de la imaginación –, no de su supresión). La democracia revela su plenitud como conjunción entre la potencia natural anómica en la que se nutre y la institución que la politiza; como inmanencia de la vida en la forma; como desalienación, expresión y participación. No solo como un modo de vida colectivo en el que los ciudadanos y las ciudadanas son parte, sino una forma de gobierno en el que "toman parte" (ver Chaui, 1983: 271) y – sobre todo – una forma de sociedad activa, que rehúye la delegación pasiva del derecho, la sustracción de la disputa por el poder común y la reclusión en la mera custodia y conservación del interés privado.

"Tomar parte" en vez de solo "ser parte" establece un tipo de vínculo con las instituciones políticas que las vuelve más estables al reducir la distancia entre la potencia instituyente y el poder instituido que tiene su origen en ella. Pero también por constituirse de manera no sacrificial; es decir: como una extensión politizada de la naturaleza de los seres, y no como su inhibición o su represión. Este es el sentido principal de la afirmación que se lee en el capítulo XVI del *TTP*, según la cual la democracia es la forma más natural de gobierno:

> [c]on esto pienso haber mostrado con suficiente claridad los fundamentos del Estado democrático. He tratado de él con preferencia a todos los demás, porque me parecía el más natural y el que más se aproxima a la libertad que la naturaleza concede a cada individuo. Pues en este Estado nadie transfiere a otro su derecho natural, hasta el punto de que no se le consulte en lo sucesivo, sino que lo entrega a la mayor parte de toda la sociedad de la que él es parte. En este sentido, siguen siendo todos iguales, como antes en el estado natural. (Spinoza, 1986b: 341).

Sin embargo, Spinoza confiere a la democracia un sentido más elemental. En tanto potencia popular o soberanía popular, la democracia es el fundamento y la esencia del Estado, *cualquiera sea su forma de gobierno*: "[e]l derecho de dicha sociedad se llama democracia. Esta se define, pues, por la asociación general de los hombres, que posee colegialmente el supremo derecho a todo lo que puede" (Spinoza, 1986b: 338). Todo Estado es necesariamente democrático en su fundamento (lo que equivale a decir que la democracia es la esencia de la política), aunque no lo sea en su forma de gobierno. En la medida en que un conjunto de procedimientos políticos se autonomiza de su origen democrático, o se vuelve contra él, deviene menos "natural", es decir más violento. *Imperium violentum* es la expresión que Spinoza reserva para designar esa inadecuación de lo instituido con lo instituyente, es decir de las sociedades consigo mismas cuando el poder común se ejerce contra la naturaleza de los seres y de las cosas.

La teoría democrática spinozista tuvo, como antes se vio, un importante influjo en el joven Marx, en particular en sus escritos periodísticos

y en su crítica a la teoría hegeliana del Estado. En varios pasajes, Marx parafrasea a Spinoza y escribe: *Verum index sui et falsi*[9]. Spinoza enuncia ese principio para mostrar que una idea no es sino un modo inmanente de la actividad de pensar, cuyo criterio de certeza no puede radicar más que en la propia potencia de la que es expresión. Por su parte, Marx hará un uso político de la frase: de la teoría spinoziana de la verdad, en efecto, extrae un pensamiento de la libertad radical. De modo que lo que realmente está en juego en el plano de la defensa de la libertad irrestricta de opinión, es el conflicto político entre, por un lado, el intento de monopolización de la razón de Estado por parte de quien episódicamente lo ocupa y, por otro, la inteligencia pública que se organiza como forma del *demos*.

En la crítica de la filosofía del Estado hegeliana de 1843, la frase *Verum index sui et falsi* cobra un manifiesto tinte político:

> [l]a democracia es la verdad de la monarquía, pero la monarquía no es la verdad de la democracia […] La monarquía no puede comprenderse por partir de sí misma, pero la democracia sí. En la democracia ninguno de los momentos cobra otra significación de la que le corresponde. Cada uno de ellos es solo realmente un momento de todo el *demos*. (Marx, 1987: 342).

Ello es así porque democracia es la palabra que designa – como Spinoza había pensado – el fundamento de todo régimen político (incluso de la monarquía, por ello es su "verdad"). La monarquía es un régimen in-adecuado a su propio origen, y por ello incomprensible a partir de sí misma. Así como la verdad en términos spinozianos es la luz que se manifiesta a sí misma en su propia luminosidad, también la democracia es comprensible a partir de sí misma, desde su propia existencia: si la verdad spinoziana es la propia medida de su certeza, la democracia marxiana es la verdad en la que se expresa la política en cualquiera de sus formas.

9 El pasaje citado por Marx es el de E, II, 43, esc.: "[y], en fin: ¿qué puede haber más claro y cierto, como norma de verdad que la idea verdadera? Ciertamente, la verdad es norma de sí misma y de lo falso, al modo como la luz se revela a sí misma y revela las tinieblas". (Spinoza, 1984: 161).

Concebida por Spinoza como esencial a la democracia, la libertad se establece aquí como condición misma de la potencia de un Estado – el poder tiene la exacta medida de la libertad y por consiguiente un interés en ella, en mantenerla, en incrementarla –, y al revés: la relación de poder y libertad es de inmanencia estricta. Exactamente a esto confiere Spinoza el nombre de "democracia", que por tanto no sería solamente un régimen entre otros sino el contenido último, la condición de posibilidad o la "verdad" de cada uno de ellos: "la exigencia inmanente de todo Estado" (Balibar, 1985).

En otros términos: democracia sería ante todo una "tendencia" en acto inscripta en cualquier régimen político, y sólo secundariamente un régimen en sentido estricto. Todo Estado estable es "absoluto", en la medida en que su estructura realiza esa tendencia alojada en el cuerpo social (en la medida en que la institución realiza la potencia; en la medida en que la ley realiza el derecho, y así sucesivamente). Spinoza rehusaría pues definir la democracia como una forma propia de la relación *imperium-multitudo*, y más bien procura distinguir "diversos géneros de democracia"[10].

10 Bajo ese aspecto, tal vez su planteo no sea completamente extraño a la discusión acerca del "populismo", renovada desde hace algunos años en América Latina por influjo de la obra de Ernesto Laclau: con ciertas precauciones, la idea de que la democracia es la esencia de la política, puede ser reescrita en la afirmación laclausiana según la cual el populismo es la esencia de la política. Para Laclau, en efecto, el populismo – categoría formal, ontológica y no óntica, de la que ningún movimiento político está absolutamente exento – acaba siendo sinónimo de democracia y de política, concebida en términos agonísticos. No hay política sin *demos*. La diferencia sería que lo que en Spinoza se enuncia como "potencia de la multitud" es un dato democrático primario, en tanto que en el pensamiento de Laclau, el "pueblo" es siempre una construcción. Pero en ninguno de los dos casos se trata de una identidad ni de una presencia plena, sino de una "plenitud ausente" y un antiesencialismo radical (ver Laclau, 1996: 80). Más recientemente, Chantal Mouffe ha incorporado una reflexión acerca de las pasiones en clave spinozista en la teoría del agonismo populista y la determinación de las subjetividades políticas. Por "pasiones" entiende Mouffe aquí no "emociones individuales" sino "afectos comunes" constitutivos de un campo político alternativo a la representación liberal de la acción humana como acción individual autointeresada, o bien

Cuando no es colectiva, la libertad permanece precaria, frágil, mínima (o directamente nula) y abstracta. Política es autoinstitución de la libertad común que no tanto conserva sino más bien concreta al derecho natural y le confiere realidad, por lo que la libertad puramente individual es una postulación abstracta, en cuanto tal ínfima – si no inexistente –, apenas un ente de razón. En Spinoza, la libertad (también la que llamamos "individual") es un efecto de lo común, requerido por ella como su condición de posibilidad. No hay, por tanto, verdadera libertad *solitaria* (podría invertirse aquí la clásica formulación liberal y reescribirla con una pequeña enmienda: "la libertad de cada uno *empieza* donde empieza la libertad de otro"); más bien, lo que Spinoza llama "estado de soledad" (ni de guerra ni de paz, sino "desierto") es aquel en el que la libertad y el derecho son reducidos a su mínima expresión – por tanto un estado *contranatural*, ni propiamente natural ni plenamente político. Spinoza parece distinguir, en efecto, entre la soledad que es condición propia del estado natural – "el miedo a la soledad es innato a todos los hombres, puesto que nadie, en solitario, tiene fuerzas para defenderse ni para procurarse los medios necesarios de vida" (Spinoza, 1986: 122) –, y un desierto social producido por el terror, según un pasaje que describe anacrónicamente de manera bastante aproximada lo que hoy llamaríamos "terrorismo de Estado":

> [d]e una sociedad cuyos súbditos no empuñan las armas, porque son presa del terror (*metu territi*), no cabe decir que está en paz, sino más bien que no está en guerra… Por lo demás, aquella sociedad cuya paz depende de la inercia de unos súbditos que se comportan como ganado, porque sólo saben actuar como esclavos, merece más bien el nombre de soledad que el de sociedad (*rectiùs solitudo, quam Civitas dici potest*). (Spinoza, 1986: 120)[11].

---

moralmente motivada. La teoría spinozista de los afectos es invocada por Mouffe para la tarea de constituir un régimen de deseos y de afectos comunes orientado a desplazar el orden dado, es decir a favorecer la irrupción de una voluntad política alternativa tanto al neoliberalismo como al populismo de derecha (ver Mouffe, 2016: 34-38).

11 Se trata probablemente de una cita oculta de Tácito en *De Vita Iulii Agricolae Liber*, donde el jefe caledonio vencido por la invasión romana en Britania pronun-

En tanto apertura de lo político y no una forma de gobierno entre otras, la cuestión democrática es la cuestión de la "multitud libre" – motivo fundamental del *Tratado político* que sustrae al spinozismo de cualquier reducción liberal de su pensamiento. El concepto spinozista de "multitud libre" designa el "momento originario" de la política, una instancia intermedia aún no organizada propiamente en un régimen institucional pero ya fuera del estado de naturaleza: libre sería pues la multitud en el "momento indeterminado" del estado civil (ver Zourabichvilli, 2008: 69).

Pero además de condición de la política, la multitud libre – que no debe ser confundida con la "fábula" de una multitud racional (ver TP, I, 5) – sería también su efecto. En cuanto presupuesto de la condición social en general, toda forma de gobierno es originariamente democrática, pues su establecimiento requiere el momento originario de la multitud libre. Pero una multitud no lo es (es "esclava") cuando se halla sometida a otro por derecho de guerra, o bien cuando es dominada por el miedo y reducida a la soledad. El "cultivo de la vida" y la "esperanza" en vez del miedo a la muerte es lo que anima a una multitud cuando es *libre* (ver TP, V, 6), y para que ello suceda, "la multitud debe guardarse de confiar su salvación a uno solo" (Spinoza, 1986a: 121).

La inagotable vitalidad de la multitud produce instituciones que la expresan sin reducirse nunca completamente a ellas. En cuanto *potentia democratica*, la multitud libre es abismo; porta una excedencia (la misma excedencia en virtud de la cual la vida desquicia y vulnera las formas que por un momento la contuvieron) y una inadecuación, que abre la tarea política. Esa tarea consiste en una democratización continua e inmanente a la potencia democrática que tiene origen en la *libera multitudo*.

---

cia la frase: "[l]laman paz al desierto que dejan (*Ubi solitudinem faciunt pacem appellant*)". (Tácito, *Agricola*, 30).

Así reseñada en sus conceptos principales, la idea democrática de proveniencia spinozista establece que la forma política más estable es aquella en la cual la brecha entre la potencia instituyente y el poder instituido (o entre la sociedad y el Estado, según los términos del joven Marx) tiende a su reducción hasta llegar a ser mínima. En un lenguaje más próximo a la teoría social contemporánea, la "verdadera democracia" sería aquella en la cual una ciudadanía (concepto más contiguo a la *multitudo* spinozista que al *people* hobbesiano) es *sujeto* de las políticas públicas que las instituciones ejecutan y no simplemente objeto de ellas; o bien: democracia designaría la forma de vida en la cual la relación entre las fuerzas sociales y el orden institucional es de inmanencia. La trascendencia entre ambos, por el contrario, genera ya sea una "despolitización" de la sociedad (una a-patía, es decir una desafección), ya sea un conjunto de pasiones que anhelan la destrucción de las instituciones y promueven una guerra contra ellas. En cualquiera de los dos casos, la vida democrática se torna frágil y deja de ser precisamente una *vida* para ser apenas un procedimiento y una pura forma.

En tanto creciente inmanencia de potencia y poder, politización de la sociedad significa su devenir activo, el abandono de la pasividad, de la autopercepción como una "víctima" o de la reacción impotente e inmediata frente a un estado de cosas adverso u opresivo. Ese tránsito de una pasividad dada a una actividad que se instituye y se desencadena colectivamente; de una condición de objeto (sea de dominación, sea de "beneficios") a la de sujeto, se produce como resultado de una extensión de derechos por medio de una autoafirmación y una autoestima de las propias capacidades de producir transformaciones. Deja atrás la noción de "demanda" – demasiado inscripta en una pasividad – y sustituye los conceptos de "beneficio" o de "asistencia" por el de "derecho". Democrática es una sociedad que promueve condiciones para la formación de derechos comunes, capaces de proveer de una base real – y no solo formal – a la generación de políticas públicas – que, con una pequeña alteración del adjetivo, podrán llamarse así, más apropiadamente, *políticas comunes*.

Referências bibliográficas

ABENSOUR, M. (1998). *La democracia contra el Estado*. Buenos Aires: Colihue.

BUTLER, J. The desire to live. Spinoza's Ethics under pressure. In: KHAN, V.; COLI, D. (eds.). (2006). *Politics and the passions*. Princeton: Princeton University Press.

CHAUI, M. Marx e a democracia (o jovem Marx leitor de Espinosa). In: KONDER, L.; CERQUEIRA FILHO, G.; DE LIMA FIGUEIREDO, E. (orgs.). (1983). *Por qué Marx?* Rio de Janeiro: Edições Graal Ltda.

BALIBAR, E. (1985). *Spinoza et la politique*. Paris: PUF.

BUTLER, J. (2010), *Marcos de guerra*. Buenos Aires: Paidós.

DE GAINZA, M. Perspectivismo y política. In: TATIÁN, D. (comp.). (2012) *Spinoza. Octavo coloquio*, Córdoba: Brujas.

ESPOSITO, R. (2023). *Vitam instituere. Genealogia dellístituzione*. Torino: Einaudi.

GRAMSCI, A. (1981). *Cuadernos de la cárcel* [edición crítica del Instituto Gramsci a cargo de Valentino Gerratana]. México: Era.

LACLAU, E. ¿Por qué los significantes vacíos son importantes para la política?. In: LACLAU, E. (1996). *Emancipación y diferencia*. Buenos Aires: Ariel.

MARX, K. Crítica del Derecho del Estado de Hegel. In: MARX, K. (1987). *Escritos de juventud*, trad. de Roces, W. México: Fondo de Cultura Económica.

MARX, K. (2012). *Cuaderno Spinoza*. Trad.. González Varela, N. Barcelona: Montesinos.

MARX, K.; ENGELS, F. (2014). *La ideología alemana*. Trad. de Roces, W. Madrid: Akal.

MENEZES ROCHA, A. (2011). *Espinosa e a inteligibilidade da história*. Tesis para obtener el grado de Doctor en Filosofía, Universidade de São Paulo.

MOUFFE, C. (2016). *Política y pasiones. El papel de los afectos en la política agonista*. Valparaíso: Editorial de la Universidad de Valparaíso.

SPINOZA (1984), Ética demostrada *según el orden geométrico*. Trad. Vidal Peña. Madrid: Editora Nacional.

SPINOZA (1986a). *Tratado político*. Trad. Domínguez, A. Madrid: Alianza.

SPINOZA (1986b). *Tratado teológico-político*. Trad. Domínguez, A. Madrid: Alianza.

SPINOZA (1999). *Trattato político*. Trad. Cristofolini, P. Pisa: Edizioni ETS.

VIVEIROS DE CASTRO, E. (2010). *Metafísicas caníbales*. Buenos Aires: Katz.

ZOURABICHVILI, F. L'énigme de la multitude libre. In: JAQUET, C.; SÉVÉRAC, P.; SUHAMY, A.. (2008). *La multitude libre. Nouvelles lectures du Traité politique*. Paris: Éditions Amsterdam.

Las bases ontológicas de la libertad de opinión en el *Tratado Teológico-Político*

Luís César Guimarães Oliva[1]
Universidade de São Paulo (USP), Brasil

Uno de los objetivos esenciales del *TTP* es determinar hasta dónde llega la libertad de filosofar en relación con la fe. Hasta el capítulo XV, Spinoza demuestra que, desde el punto de vista teórico especulativo, el pensamiento es totalmente libre y no afecta al terreno de la fe, que se limita a principios prácticos muy simples. Pero ¿qué ocurre con la libertad de opinión? ¿Tiene alguna limitación política? ¿Es compatible una república bien organizada con la libertad total de opiniones y su difusión? Esto es lo que lleva a Spinoza a investigar los fundamentos de la república en el capítulo XVI, comenzando por el derecho natural individual.

La presentación de la ley natural recuperará mucho de lo dicho en el complejo capítulo IV sobre la ley divina. El término *ley* designa las determinaciones concretas y necesarias de la naturaleza de un individuo o de todos los de la misma especie. Esta ley se divide en dos tipos: el primero es la ley que depende de la necesidad de la naturaleza, como las leyes de choque en relación con la naturaleza de los cuerpos y las leyes de asociación de la memoria en relación con la naturaleza de la mente. El segundo tipo es la ley que depende de la decisión humana, cuyo ejemplo es que los hombres cedan una parte de su derecho y se limiten a vivir según una regla. Este tipo de ley se denomina *derecho*. Se trata de una prescripción que los hombres se dan a sí mismos o a los demás para vivir más seguros y cómodos, es decir, es la utilidad la que ordena el establecimiento de estas reglas, particularmente en el embate de la potencia humana con otros

1 Este trabajo contó con el apoyo de la Fapesp (proceso 2018/19880-4).

hombres, embate que puede no ser de oposición, sino de conveniencia, si se siguen las reglas. En definitiva, es algo que depende de la decisión del hombre, no obstante lo cual es necesario. El derecho, por tanto, es una ley como consecuencia necesaria de la naturaleza humana que viene determinada por la relación de los hombres entre sí.

En el capítulo XVI, la definición del derecho de naturaleza reproduce la definición de ley en sentido absoluto que abre el capítulo IV, pero ahora el derecho ya no se limita a la ley que depende de la decisión humana, ya que el ejemplo que se da es el de los peces más grandes que tienen derecho a comerse a los más pequeños. Cuando se habla de derecho natural (fuera de la religión y de la república), la distinción entre los dos sentidos de ley pierde relevancia. Esta aproximación de la ley y el derecho se entiende ontológicamente desde la inmanencia de los individuos a Dios. La omnipotencia divina es un derecho absoluto sobre todo. Ahora bien, Dios es Naturaleza, por lo que este derecho absoluto de Dios es el derecho absoluto de la Naturaleza. De esta manera, el individuo, como toda la naturaleza, tiene un derecho soberano sobre todo, aunque sólo hasta donde llega su potencia como individuo.

Por eso la potencia, que es absoluta e irrestricta en la Naturaleza, se limita en los individuos a un esfuerzo de perseverar. A lo que cada individuo puede con su esfuerzo, tal individuo tiene un derecho supremo, que no es absoluto como el de la Naturaleza en su conjunto, sino supremo dentro de lo que su potencia alcanza. Por lo tanto, cada individuo tiene derecho a existir y operar como está naturalmente determinado. Por eso no es la razón la que dicta los límites del derecho del individuo, sino la potencia efectiva de cada uno, sea racional o no. He aquí por qué la concepción spinoziana del derecho natural no se limita al hombre dotado de razón: también el hombre irracional, o en cuanto no viva bajo la guía de la razón, tienen derecho a lo que pueda conseguir mediante las leyes del apetito, del mismo modo que el hombre sabio tiene derecho a lo que pueda conseguir mediante las leyes de la razón. Mientras no razonan, los hombres, como los demás individuos, siguen formando parte de la naturaleza, tienen una potencia y se esfuerzan por sobrevivir. Por lo tanto, en es-

tado de naturaleza, todo lo que nos parezca útil (racionalmente o no) será lícito de ser deseado y ser adquirido, por el sumo derecho de naturaleza.

Razón y apetitos constituyen el esfuerzo por perseverar, por lo que son igualmente partes del derecho. Además, unas páginas más adelante, en medio de la demostración de que la ley divina revelada no impera en el estado de naturaleza, Spinoza llama *libertad natural* a esta misma dimensión de los apetitos. Este vivir según el propio ingenio, aunque implique una determinación pasional externa, es un tipo de libertad no racional que no debe confundirse con la que conduce a la salvación.

De modo que la libertad natural del hombre en estado de naturaleza, lejos de ser la libertad racional del sabio, autónomo en relación a las pasiones, es en realidad una libertad para vivir según su propio decreto o apetito, sin inclinarse más al derecho revelado que a la recta razón, todo según lo que le parezca más útil. Por este motivo, nadie se le aparece como juez o sacerdote por derecho o por naturaleza, por lo que puede consultarlos sin estar obligado a obedecerlos. Es a esta condición a la que Spinoza se referirá, en el capítulo XVII, como la situación de los hebreos cuando salieron de Egipto. Los hebreos se liberaron del derecho egipcio, conducidos de forma pasiva, y por eso adquirieron un tipo de libertad propia del estado de naturaleza. Ya no había contrato, y podían instituir nuevos derechos y ocupar tierras según su apetito. De hecho, habían recuperado el derecho natural sobre todo lo que estuviese en su poder, un derecho que podían conservar o volver a transferir a otros. ¿Y qué hicieron? "[R]enunciaron libremente, y no llevados de la fuerza o asustados con amenazas, a su derecho natural y lo transfirieron a dios". (Spinoza, 1986: 357)

Sin embargo, no nos interesa analizar los detalles de la transferencia de derechos que fundó el Estado Hebreo, sino los límites de toda transferencia. Para Spinoza, la concepción hobbesiana de la transferencia total de derechos al soberano, quedándole al súbdito únicamente el derecho de defender su propia vida frente al soberano, no es realizable fuera del ámbito estrictamente teórico. Si su esencia es potencia, derecho y deseo, es imposible transferir esta potencia hasta tal punto que deje de ser un

hombre. Algo de ella debe permanecer necesariamente, de lo contrario la transferencia sería una autodestrucción, y por lo tanto un absurdo. Esto también es evidente del lado del soberano, que no puede tener un poder total sobre sus súbditos. Sus límites son las propias leyes de la naturaleza humana, en este caso específicamente las leyes de la afectividad: ser favorecido lleva al amor, ser perjudicado lleva al odio, etcétera. Si el soberano tuviera el poder de suspender estas leyes, sus súbditos dejarían de ser hombres. Puede incluso tener el poder de matarlos, pero no de anular las leyes naturales que los rigen. Aquí se trata, en los términos del capítulo IV, de aquellas leyes en sentido absoluto que derivan de la necesidad de la naturaleza (como las leyes asociativas de la memoria y la ley de los choques) y no de la decisión humana.

La continuación del texto, sin embargo, aporta un giro: si hay una parte del derecho del súbdito que no se transfiere, permaneciendo ligada a sus propias decisiones o apetitos, ello no significa que no pueda estar también bajo el poder del soberano. Hablamos aquí del súbdito que obedece sin comprender las razones de la ley, haciéndolo a causa de sus apetitos, ya sean el miedo, la esperanza o cualquier otro afecto pasivo. Lo que lo convierte en súbdito es el hecho de que obedece, independientemente de cuál de estos afectos lo haya llevado a obedecer. Si la producción de estos afectos pasivos en el súbdito resulta de la acción del soberano, el súbdito actúa por derecho del *imperium*, no por el suyo propio. Y tanto más estará bajo el derecho del *imperium*, quien obedezca espontáneamente, sin coacción física e incluso sin temor al castigo, porque la obediencia plena no es acción externa, sino sobre todo la acción interna del ánimo, siempre, claro está, que no se confunda con los afectos racionales.

Hay que señalar que Spinoza no ve ninguna contradicción entre el hecho de que el individuo conserve una parte intransferible de su derecho y el hecho de que esté bajo el derecho de *imperium*. Contrariamente a Hobbes, el súbdito según Spinoza conserva su potencia aunque sea *alterius juris*. La libertad natural que opera en el estado de naturaleza a través de los apetitos está igualmente presente en el estado civil, aunque bajo restricciones, sensibles o no. Cuanto más sensibles, es decir, cuanto

más se impone el soberano a través del miedo, más temible resultan para él, los súbditos. Cuanto menos sensibles son las restricciones, es decir, cuanto más espontánea es la obediencia de ellos, menos el soberano les teme. En cualquier caso, las leyes del apetito siguen operando y algo de la libertad natural está siempre presente. Lo sorprendente es que, como concluirá el capítulo XVIII, la libertad de opinión forma parte de este núcleo intransferible, y los intentos de suprimirla sólo producirán violencia por ambas partes: "[p]orque el reinado más violento se da allí donde se tiene por un crimen las opiniones que son del derecho de cada uno, al que nadie puede renunciar". (Spinoza, 1986: 387). Por eso, la fuerza del *imperium* dependerá de que haya espacio para el desarrollo de esta insuprimible libertad de opinión.

Por razones ontológicas, el control total de las mentes es irreal. Del mismo modo que antes se demostró que la transferencia total del derecho es imposible, ya que elderecho es potencia y la esencia del individuo es potencia, no pudiendo el individuo transferir su derecho hasta el punto de suprimirse a sí mismo, también ahora nos encontramos ante lo intransferible. Resulta que al menos una parte de este resto intransferible de potencia se identifica con la facultad de razonar y juzgar libremente. No estamos hablando de la plena libertad del sabio, que pocos tienen, sino de una libertad para pensar según el propio ingenio, el propio carácter, y no sólo según el ingenio del soberano, aunque éste tenga el poder de definir lo que es justo y piadoso. Tales definiciones no implican suprimir la individualidad (incluso sea pasional) de cada súbdito, su universo afectivo propio, que determina sus pensamientos y juicios. Como dice el escolio de EIIIP9: "no [...] deseamos algo porque lo juzguemos bueno, sino que, al contrario, juzgamos que algo es bueno porque lo [...] deseamos" (Spinoza, 2004: 153). Esta es la facultad de juzgar libremente a la que se alude al comienzo del capítulo XX del *TTP*, no un juicio puramente intelectual. Las leyes afectivas, en los términos del capítulo IV, son leyes universales que derivan de la necesidad de la naturaleza humana, pero estarán en la base de la formación afectiva que singulariza el carácter de un individuo o de un pueblo, y por lo tanto también de las opiniones y juicios formados por ellos. Por

eso la imposición del gobernante sobre los ánimos, negando las necesarias consecuencias singulares de las leyes universales, es vivida como una violencia profunda, como una negación de sí mismos y, en última instancia, como una negación de las propias leyes de naturaleza.

Si en el capítulo XVII se destacaba la extensión del derecho del soberano al interior del campo íntimo de la decisión, en el capítulo XX se subraya que este campo íntimo de decisión nunca deja de existir como tal, a pesar de su determinación externa. Esta dimensión afectiva, a veces llamada *ingenium*, a veces *judicium*, a veces indirectamente designada por la expresión *ex proprio consilio*, forma parte de la potencia intransferible. Esta dimensión íntima, atravesada por las pasiones y las más de las veces determinada externamente, es lo que Spinoza llama aquí derecho natural y libertad. Esta dimensión no puede ser suprimida por el poder soberano y, lo que es lo mismo, no puede ser transferida por el súbdito, aunque este sea totalmente *alterius juris*:

> [a]unque se admita, por tanto, que las supremas potestades tienen derecho a todo y que son intérpretes del derecho y de la piedad, nunca podrán lograr que los hombres no opinen, cada uno a su manera, sobre todo tipo de cosas y que no sientan, en consecuencia, tales o cuales afectos (Spinoza, 1986: 409).

Del mismo modo, si cada uno es dueño de sus pensamientos por derecho supremo de la naturaleza y es ontológicamente incapaz de renunciar a la *libertad de pensar lo que quiera*, no es posible impedirle que diga cualquier cosa que no esté de acuerdo con el soberano. En otras palabras, el derecho a expresar públicamente lo que uno piensa se presenta como una consecuencia natural, aunque no absolutamente necesaria, del derecho a pensar por el propio ingenio. No es que el soberano no tenga derecho a reprimir la libertad de expresión, pero no tiene el derecho absoluto, ya que esa represión pone en peligro su propia potencia. Es lo que ocurre en un Estado violento, necesariamente inestable. En cambio, cuando se concede esta libertad, tenemos un Estado moderado, esto es, que tiene más posibilidades de conservarse.

Si el estado de naturaleza hobbesiano está dominado por el miedo, que hace que los individuos contraten entre sí para sustituir el miedo que se tienen unos a otros por el miedo al soberano, el fin de la república, para Spinoza, es liberarlos del miedo. Ahora bien, hay que comprender cómo la liberación del miedo garantiza que los ciudadanos sean, hasta cierto punto, *sui juris*, dueños de sí mismos, aunque la formación del Estado produzca un soberano con derecho a casi todo.

En este sentido, cambiar el miedo por la esperanza, como propone Pires Aurélio en sus notas a la edición portuguesa del *TTP*, no es suficiente, porque la esperanza siempre convive con el miedo, siendo ella una alegría incierta, mientras que el miedo es una tristeza incierta. La seguridad, es decir, la esperanza de la que se eliminan las causas de la duda, es una alegría, no plena, porque sigue siendo apasionada, pero segura de su realización. No puede, por lo tanto, ser un nuevo tipo de miedo, ni tampoco un miedo "menos malo". Aunque persista algún miedo, como el miedo a la ley y al castigo, no es esto lo que mueve a los ciudadanos a pactar, sino el deseo de existir y operar sin perjuicio para sí mismo ni para los demás. Este deseo no es puramente individual, ni se limita a la preservación de la existencia, como ocurriría en el universo hobbesiano. Pretende también la preservación de los demás, al menos indirectamente, y la realización del derecho natural de *actuar*, lo que indica cierto nivel de racionalidad. Sin negar la pasionalidad reinante en el estado de Naturaleza, especialmente a través del miedo, Spinoza está afirmando también la presencia de una afectividad activa que, más que en la esperanza, se traduce en otros afectos que la Ética explorará, en particular la generosidad, que explica la preocupación por el perjuicio ajeno mencionado en el *TTP*, y también el Amor a la Libertad, no definido por Spinoza, pero presentado al final del escolio de EVP10.

Este último afecto aparece como uno de los motores del proceso ético de reordenamiento de la vida afectiva. Aquel concuerda con la razón e inclina a los individuos a la moderación. Dice el escolio:

> [q]uien procura regir sus afectos y apetitos conforme al solo amor por la libertad[2], se esforzará cuanto pueda en conocer las virtudes y sus causas, y en llenar el ánimo con el gozo que nace del verdadero conocimiento de ellas, pero en modo alguno se aplicará a la consideración de lo vicios de los hombres, ni a hacer a estos de menos, complaciéndose en una falsa apariencia de libertad (Spinoza, 2004, p. 292).

Como sabemos, el amor es la alegría asociada a la idea de una causa externa, en este caso, la libertad. Esto significa que la libertad es vista como una causa de aumento de potencia por el amante, que por lo tanto promueve la existencia del amado, o sea, de la propia libertad. Ese afecto funciona como una razón embrionaria, ya que mueve al hombre hacia la racionalidad, la acción y la autonomía, todos ellos sinónimos de la verdadera Libertad, sin todavía ser, propiamente, todas estas cosas. Por eso, en lugar de reordenar simplemente los afectos según el orden del intelecto, este hombre que no es plenamente libre, aunque ya ama la libertad, apelará a la imaginación de los preceptos de la razón. Se esfuerza por conocer las virtudes, es decir, la potencia racional y sus causas, conocimiento que, cuando lo obtiene, lo llena de alegría. Pero lo hace, como dice el escolio, "tanto como puede", limitación que indica el carácter externo de

2 La expresión Amor a la libertad también aparece en el *Tratado Político*, X, 8 e, indirectamente, en la Ética IV, capítulos 19 y 20. En el TP, surge en la discusión sobre el estado aristocrático, en el que, para ser un estado virtuoso, los hombres deben ser dirigidos sin sentirse dirigidos, sino que deben creer que viven según su propio ingenio y libre decreto. Lo que limita sus abusos no es el miedo, sino, además de la expectativa de ganancias y honores públicos, el ya mencionado amor a la libertad. Se trata, pues, de una libertad imaginada, pero que, como objeto de amor, produce efectos que concuerdan con la razón. En los dos capítulos del apéndice a la Ética IV, así como en el escolio que estamos examinando, se habla del amor sexual, que puede convertirse fácilmente en odio cuando es causado apenas por la forma externa de los cuerpos, mientras que puede moderarse y concordar con la razón cuando es causado también por la libertad de ánimo que un amante ve y ama en el otro. Como objeto seductor, esta libertad es obviamente imaginaria, pero también tiene efectos que concuerdan con la razón.

esta libertad en relación con el amante, diferente de la libertad que en la Ética se identificará con el Amor intelectual de Dios.

Volviendo al *TTP*, esta presencia de los afectos activos, aunque reducida, es ineludible en el hombre, ya que la mente humana está necesariamente constituida por los tres géneros de conocimiento. De ahí que la libertad, al menos en cuanto amada, no sea un fin último meramente externo, sino que es ya operativo desde el estado de naturaleza, como parte ontológicamente intransferible de la esencia humana. La racionalidad y la libertad, por lo tanto, no son sólo la finalidad última, sino también, en cuanto embrionarias, la causa eficiente de la formación de la sociedad.

Es evidente que la libertad (y aquí Spinoza se refiere tanto a la libertad de filosofar como a la del mero opinar) puede causar problemas, pero eso no justifica prohibirla, ya que nunca ha habido nada tan sabiamente instituido que no causara también algunos inconvenientes. Además, lo que no puede prohibirse debe permitirse:

> ¿Cuántos males, en efecto, no provienen del lujo, la envidia, la avaricia, la embriaguez y actos similares? Y se los soporta, sin embargo, porque no pueden ser evitados por la prohibición de las leyes, aunque sean realmente vicios. Con mucha razón, pues, se debe conceder la libertad de juicio, puesto que es una virtud y no puede ser oprimida (Spinoza, 1986, p. 414).

Como vemos, aquella libertad mínima, que vinculamos a una afectividad activa embrionaria, el amor a la Libertad, se dice explícitamente que es una virtud. Es decir, intransferible no sólo porque constituye nuestra base ontológica intransferible, sino porque, según la definición de virtud, es la dimensión de nuestra potencia regida por las leyes de nuestra propia naturaleza.

Ahora bien, ¿podría suponerse que al menos la libertad de expresar la propia opinión puede ser reprimida y que los hombres no dirán una palabra que contradiga las prescripciones de los gobernantes? Tal suposición es falsa. Aunque la expresión de las opiniones no sea una consecuencia absolutamente necesaria de esa libertad embrionaria y ontológicamente intransferible, aquella se hace cada vez más inevitable

a medida que los hombres se vuelven más virtuosos. La impotencia del ánimo de los avaros y aduladores hace que su reducida virtud pueda separarse de la expresión verbal que de ella se deriva. Para los virtuosos, en cambio, el aumento de potencia impone esta expresión verbal, como si el amor a la Libertad, a medida que crece, ya no pudiera contener su manifestación externa.

Si es así, ¿a quién afectarán directamente las leyes sobre la opinión? No a los impotentes y malvados, sino a los virtuosos y honestos. El escolio de EIV37 define la honestidad como el deseo del hombre racional de unirse a los demás mediante la amistad. Así pues, la honestidad tiene una definición similar a la del afecto de generosidad, que a cierto nivel ya está en nuestra base ontológica mínima, y crece a medida que crece la virtud. Es este impulso activo de la amistad el que Spinoza vincula al deseo de expresión verbal, de modo que son los honestos, y no los espabilados, los más atacados por las leyes de control de la opinión.

En cuanto a las llamadas opiniones sediciosas, quizá Spinoza se aleje menos de Hobbes de lo que comúnmente se piensa, pero la brecha se ensancha cuando el autor del *TTP* muestra que verdaderamente sediciosas son las leyes que controlan la opinión, en la medida en que los límites ontológicos de su aplicación las convierten en la mayor amenaza para la estabilidad política. Estos límites se deben al carácter necesario, más que meramente deseable, de la libertad de opinión.

Referências bibliográficas

SPINOZA, B. (1986). *Tratado teológico-político*, traducción de Atilano Domínguez. Madrid: Alianza Editorial.

SPINOZA, B. (2004). Ética demostrada *según el orden geométrico*, traducción de Vidal Peña. Madrid: Editora Nacional.

Malestares con la democracia: Sobre algunas viejas y nuevas utopías

Mariana de Gainza
CONICET/Laboratorio de Investigación en Ciencias Humanas (LICH)
Universidad Nacional de San Martín (UNSAM)/Universidad de Buenos Aires (UBA), Argentina

Se habla por estos días en Argentina de un ignoto pueblo norteamericano llamado Grafton, en el estado de New Hampshire. Se habla de Grafton por haber sido la sede de un experimento social peculiar: el de llevar a la práctica las ideas libertarias que postulan la necesidad de abandonar toda intervención estatal para dar lugar a una sociedad autorregulada y próspera, tan libre de impuestos como de penurias. Según relata el libro del periodista Matthew Hongoltz-Hetling (ver Hongoltz-Hetling, 2020), la puesta en práctica del proyecto Ciudad Libre en el pequeños pueblo lindero con la frontera de Canadá desencadenó una serie de desastres, que ilustrarían (por la vía penosa de la realización) el absurdo de las ideas del libertarianismo de EEUU que se exporta al mundo. La historia, de un poco más de una década de duración, comienza en 2004 y se extiende hasta 2016. En 2004, unas doscientas personas se mudan a Grafton para fundar una nueva comunidad, sostenida sobre el único estricto principio de la libertad individual (es decir, la idea de que cada persona tiene el pleno derecho a vivir según su propio criterio y a hacer lo que quiera con sus cosas, con su cuerpo y con sus propiedades, en cuanto no interfiera con los derechos de los otros a hacer lo mismo). Los nuevos moradores – en su mayoría hombres blancos, solteros y partidarios de la libre portación de armas – se habían conocido por Internet y habían elegido este pequeño pueblo de mil habitantes, porque había allí un candidato libertario a la gobernación que prometía honrar una arraigada

tradición local de rechazo las obligaciones fiscales. Y efectivamente, gracias al peso numérico de los nuevos inmigrantes y a su férrea voluntad de lograr la supresión de las regulaciones estatales, lograron la reducción drástica de las cargas impositivas y del presupuesto público. Con la población armada, sin policía y sin recursos para garantizar servicios elementales, como la recolección de residuos, el relato (con moraleja) cuenta que en Grafton no proliferó la riqueza sino la violencia, el delito y el caos. A tal extremo, que se alteró el equilibrio con la naturaleza que hasta entonces había caracterizado a la región: la población empezó a ser atacada por los osos de los bosques linderos, que abandonaron su típica reticencia a mezclarse en los asuntos humanos, y avanzaron sobre la comunidad libertaria. De ahí el título del libro, *A Libertarian Walks into a Bear* (Un libertario se topa con un oso). Este relato circuló por los medios periodísticos en las últimas semanas, como una advertencia sobre el rumbo político que está tomando Argentina. El nuevo presidente, Javier Milei, festejó finalmente su triunfo electoral con un grito de gloria: "Soy el primer presidente liberal libertario de la historia de la humanidad".

La utopía de una comunidad anarco-capitalista rigiéndose por los únicos valores de la libertad individual y el derecho irrestricto a la propiedad, puede ser confrontada con otra utopía: la utopía de una república democrática que el maestro de Spinoza, Franciscus Van den Enden, presentó en 1662 ante las autoridades coloniales holandesas: el proyecto de una ciudad igualitaria a ser fundada en la Nueva Holanda (Van den Enden, 2010: 37), o sea, en los dominios de los Países Bajos en Norteamérica. Concretamente, Van den Enden intercedía ante los regentes como promotor del proyecto de Peter Plockhoy, un menonita igualitarista y defensor de la libertad religiosa, que se había entusiasmado con las experiencias de radicalidad popular surgidas en medio de la Guerra Civil inglesa (1642-1651), y había escrito un tratado, una "Propuesta de una vía para la felicidad de los pobres", proyectando la "formación de un nuevo tipo de sociedad cooperativa en las afueras de Londres" que luego debería inspirar otras comunidades, en Bristol y en Irlanda, "donde podemos obtener una gran cantidad de tierra por poco dinero" (Israel, 2012:

228). Cuando la restauración monárquica inglesa frustró sus expectativas, Plockhoy recurrió a Van de Enden en busca de apoyo para trasladar su plan a América del Norte. Así es como Van den Enden escribe su "Breve informe sobre la Nueva Holanda" (1662), dando cuenta de la "situación de los nuevos Países Bajos, sus virtudes, ventajas naturales e interés para la colonización" (Israel, 2012: 228) y manifestando su compromiso activo con la utopía igualitaria de Plockhoy, para la cual redacta una constitución política. Según cuenta Johnatan Israel, la administración holandesa aprobó el asentamiento y en 1663 un grupo de cuarenta y un seguidores de Plockhoy viajó al nuevo mundo, instalándose en la tierra prometida de Delaware. No hubo tiempo, sin embargo, para concretar el ensayo: las invasiones inglesas del año 1664 instauraron un nuevo dominio colonial. Y según parece, "el profeta del trabajo cooperativo" (Israel, 2012: 231) nunca volvió a Europa. Ciego y miserable, pasó sus últimos días con los menonitas de Filadelfia.

Dos utopías coronadas por un fracaso, entonces, la de Grafton y la de Delaware. Ambas susceptibles de ser nombradas como utopías "libertarias", si asumimos que ese término fue históricamente reivindicado desde posiciones antitéticas (posiciones que, a grandes rasgos, solemos identificar como "izquierda" y "derecha"). En ambos casos, lo realmente sucedido resulta más bien turbio para nosotros. No sólo por la distancia temporal y geográfica. También por el modo en que los relatos, los documentos, los registros, están atravesados por los deseos y las pasiones, la propaganda y las apuestas financieras.

Si buscamos en Internet datos sobre Grafton, encontramos la página que promociona el "Proyecto de una provincia libre" (*Free State Project*)[1], llamando a un gran encuentro libertario para marzo de 2024. "La libertad vive en New Hampshire [dice la convocatoria]. ¿Estás cansado de los gobiernos, que no hacen más que crecer? ¿Sentís que a tu alrededor sos el único que aspira a vivir libremente? ¡No estás solo! Sumate a las millares de personas que, como vos, aman la libertad".

1 https://www.fsp.org/ (último acceso: 10/5/2024).

En la pestaña de informaciones, leemos:

> El Proyecto Estado Libre es el movimiento de los amantes de la libertad que se mudan a New Hampshire. Miles de individuos ya han hecho el movimiento. Se trata de una migración masiva, de más de veinte mil personas, que decidieron concentrar los esfuerzos en un pequeño estado, con una cultura pro-libertad preexistente, para maximizar el impacto que pueden tener como activistas, empresarios, constructores de comunidades y líderes de pensamiento. Los *Free Staters* somos gente productiva y amable, de todas las clases sociales, edades, credos y colores, con la misión de demostrar que más libertad conduce a más prosperidad para todos. En New Hampshire estamos cosechando los beneficios del movimiento, tanto en nuestras libertades como en nuestra calidad de vida, pero nuestro objetivo final es servir de ejemplo al resto del mundo[2].

Por supuesto, no encontramos ninguna mención a la experiencia fracasada de Grafton, ni alusiones al *affaire* de los osos. Pero más allá de las dudas sobre la *realidad efectiva de la cosa*, podríamos decir que el utopismo libertariano vive en ese activismo montado sobre las nuevas tecnologías, que promociona el individualismo extremo, el anti-estatalismo radical y la libre empresa como forma de vida. Y que se irradia a través de las redes sociales que distribuyen las frases de la evangelización anarco-capitalista por los rincones más remotos del mundo.

Volviendo a nuestro contrapunto con el muy diferente utopismo libertario del spinozista Van de Enden, ¿quedarán rastros del igualitarismo de Plockhoy en las tierras norteamericanas de Delaware? Pues bien: Delaware es actualmente un gran paraíso… Un "paraíso fiscal". Es decir, un centro financiero y bancario que generalizó las exenciones impositivas y donde circulan todo tipo de flujos de capitales no regulados. Así como el

2 En el video de promoción de la iniciativa, vemos, efectivamente, ciudadanos de todos los géneros y colores: mujeres y hombres, personas trans-género, negros y blancos, trabajadores y empresarios, jóvenes y adultos, madres y padres, hablando de las enormes ventajas y satisfacciones que otorga el vivir en la provincia de la libertad.

lema oficial de New Hampshire es *vida libre o muerte*, Delaware tiene un apodo: *The Land of Free-Tax Shopping* (la tierra de las compras libres de impuestos). Hay más de novecientas mil empresas radicadas allí, entre las que se cuentan las mayores del mundo, de manera que en el pequeño estado residen casi tantas empresas como habitantes.

En Delaware se encuentra la sede matriz del grupo de inversión Black Rock, el mayor administrador de fondos del capitalismo occidental[3]. Surgió en 1988, en plena expansión global del neoliberalismo, y hoy los fondos que maneja son superiores al PBI de prácticamente todos los países del mundo, con la sola excepción de EEUU y China. El crecimiento salvaje de este tipo de empresas se dio sobre todo a partir de la crisis financiera de 2008, cuando ganaron libertades de acción sin precedentes. Estos grupos operan, de modo general, a favor de la concentración y el monopolio. Una buena ilustración de este tipo de intervenciones es la actuación de Black Rock en la fusión de Bayer con Monsanto, en 2018 (una de las transacciones más grandes de la historia). Para decirlo de modo drástico y sintético: se fusionaron una empresa productora de glifosato (que acumula múltiples denuncias por el desarrollo de cáncer en poblaciones afectadas por el uso del herbicida "Roundup") con otra empresa que carga con sus propias oscuridades por su complicidad con el nazismo (como parte del grupo "IG Farben"), gracias a la mediación financiera de la entidad líquida que simboliza eminentemente al nuevo capitalismo, que suprime las regulaciones anti-monopólicas, al mismo tiempo que debilita sistemáticamente las capacidades soberanas de los Estados para gobernar en función del bienestar de sus poblaciones.

La incompatibilidad entre capitalismo y democracia muestra hoy, con la mayor exuberancia, todas sus consecuencias: llegamos a los mismos resultados destructivos, por la vía de los osos de Grafton, por la vía de Monsanto, o por la vía del famoso murciélago en la sopa en la ciudad de Wuhan.

---

3 Ver, "El fondo BlackRock, dueño de casi todo", por Néstor Restivo, en *Pagina/12*, 12/4/2020. https://www.pagina12.com.ar/258436-el-fondo-black-rock-dueno-de--casi-todo (Último acceso: 10/5/2024)

En estas condiciones, pensar la democracia en el mundo contemporáneo es algo tan necesario como difícil. Precisamente, porque la democracia es algo de cuya existencia podemos decir que es tan difícil como rara. En medio de una acumulación de crisis de todo tipo (políticas, económicas, sanitarias, ecológicas, culturales, bélicas), lo que una vez más parece sucumbir es la utopía de una república democrática, alimentada por un verdadero amor por la igualdad y capaz de llevar adelante una crítica efectiva de lo que actualmente se vende por todos lados como *amor por la libertad* y se realiza como *destrucción de la humanidad*. Más que superabundancia de democracia, hay escasez de ella. Escasez de democracia y exceso de neoliberalismo.

Diría que es ese exceso neoliberal, que generaliza la desigualdad al ritmo en que precariza y desmantela las instituciones de la solidaridad social, el que suscita distintos tipos de adhesión rígida a lo que podemos llamar el nuevo espíritu del capitalismo. Lo que consideré aquí como un utopismo de la libertad anarco-capitalista sería una, entre las variadas formas de la "fantasía ideológica" que constituyen el espíritu del capitalismo neoliberal; y que encuentran eco social en la medida en que se extiende el malestar con una democracia, que no logra resolver los graves problemas que genera un modo de acumulación predatorio. Lo *espiritual* del capitalismo neoliberal, entonces, no sólo alude al triunfo de la religión universal de la mercancía, sino también a los variados tipos de espiritualidad, más o menos flexibles, más o menos rígidas, que surgen o resurgen en las sociedades contemporáneas.

Hablar de *espíritu* nos hace inmediatamente pensar en Weber y en su estudio sobre las afinidades entre ciertas formas de religiosidad y las prácticas económicas que están en el origen de la modernidad capitalista. O en otras investigaciones inspiradas en él, como la de Boltanski y Chiapello sobre el *nuevo espíritu del capitalismo*. Ese espíritu es definido como el conjunto de creencias que están en la base de un repertorio de modos de acción y de disposiciones afines al capitalismo contemporáneo, es decir, que constituyen un estilo de vida coherente con él. Se actualiza, así, algo de la famosa tesis de Weber, que afirmó

que era la creencia fundamental de la reforma protestante – se honra a Dios ejerciendo una profesión en el mundo – la que daba su fuerza a un nuevo *ethos*, que permitió dejar atrás los hábitos tradicionales y las condenas premodernas al lucro. La relación moral con el trabajo del protestantismo ascético (que llama al éxito en la actividad productiva mundana, como entrega a Dios y signo de la predestinación) favorece la racionalización de las actividades económicas y la reinversión de la ganancia en el circuito productivo; por eso, es una tendencia espiritual convergente con el desarrollo del capitalismo.

La pregunta por las relaciones entre capitalismo y religión condujo a indagaciones muy variadas. Y se prolonga en las actuales inquietudes sobre las mutaciones de la espiritualidad o los nuevos sustentos imaginarios del neoliberalismo. Si hoy pensamos en las afinidades electivas entre el neoliberalismo y ciertos espíritus religiosos, la conexión más obvia que se nos ocurre es con una corriente transversal a una variedad de iglesias evangélicas, que se denomina teología de la prosperidad. Esta teología, surgida en el contexto de la expansión económica de la post-Segunda Guerra, se desarrolló sobre todo en Estados Unidos, expandiéndose hacia Latinoamérica a partir de los años 70. Presente sobre todo en las doctrinas y en las prácticas de distintas iglesias carismáticas y pentecostales, es una interpretación de la fe cristiana que sostiene que la pobreza, las enfermedades, los infortunios provienen de una mala relación con Dios. Por lo cual, para modificar ese derrotero e iniciar una vida próspera, hay que entrar en una verdadera comunión con Él, a través de la mediación del pastor. Ese camino hacia la prosperidad se acompaña con rituales de exorcismo de los demonios de la pobreza y con la entrega de donaciones y diezmos, que, se espera, serán ampliamente retribuidos en términos de riqueza, salud y felicidad.

Estas formas de la creencia no son las únicas que se empalman con las tendencias individualizantes y consumistas de la época. El *ethos* neoliberal, de hecho, hace proliferar una variedad de discursos que llaman a orientarse por los propios "deseos y sentimientos". Los indi-

viduos son interpelados como sujetos de una autoconciencia afectiva capaz de discriminar lo que se ama y lo que se odia, lo que gusta y lo que disgusta; y ese es el sustrato de la afirmación de una libertad, que se entiende como el derecho de decidir sobre los propios consumos: de productos o servicios, de imágenes o teorías, de informaciones o de creencias. Porque en el mercado de las espiritualidades también se puede elegir. En la era del algoritmo y la segmentación de los públicos, a unos de se les ofrece religión, a otros autoayuda, a otros *coaching* ontológico, a otros yoga o ayurveda, a otros astrología o veganismo, a otros terraplanismo y a otros utopismo anarco-capitalista… En nuestro próximo coloquio, seguramente les contaré sobre la experiencia de habitar un país gobernado por el primer presidente liberal-libertario de la historia de la humanidad.

Referências bibliográficas

BOLTANSKI, L.; CHIAPPELO, E. (2002). *El nuevo espíritu del capitalismo*. Madrid: Akal.

HONGOLTZ-HETLING, M. (2020). *A libertarian Walks Into a Bear. The Utopian Plot to Liberate an American Town (And Some Bears)*. PublicAffairs.

ISRAEL, J. (2012). *La ilustración radical. La filosofía y la construcción de la modernidad. 1650-1750*. México: FCE.

ROCHA, M.; NOGUEIRA, D. Franciscus van den Enden (1602-1674). Ex-jesuíta, poeta, médico, comerciante de arte, filósofo e político, professor de Spinoza, encenador de comedias latinas, conspirador contra Luís XIV…. In: TATIÁN, D. (org.). (2010). *Spinoza. Sexto coloquio*. Córdoba: Brujas.

TATIÁN, D. (2016). "Quién más ama las cosas. Radicalismo democrático y libertad igualitaria en Francis van den Enden". *Discurso,* vol. 45, nº 2, pp. 89-110.

VAN DEN ENDEN, F. (2010). *Libertad política y Estado*. Trad. Leandro García Ponzo. Buenos Aires: El cuenco de plata.

WEBER, M. (2010). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Buenos Aires: Prometeo.

Desejo de apropriação e regulação da propriedade na filosofia política de Spinoza

Francisco de Guimaraens
Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio), Brasil

Immanuel Wallerstein define o capitalismo a partir da acumulação incessante de capital. Para ele, existe um sistema capitalista "se a dinâmica primária da atividade social é a acumulação incessante de capital, às vezes chamada lei do valor" (Wallerstein, 2002: 91). Embora a acumulação incessante não constitua a natureza humana, pois sempre há quem não se dedique a ela ou que não deseje tal modo de vida (Wallerstein, 2002: 91), o desejo de apropriação ilimitada consiste em tendência social hegemônica. Trata-se de uma espécie de filtro social subjetivo, na medida em que "um sistema é capitalista se os que empreendem essa atividade [de acumulação incessante] tendem a prevalecer a médio prazo sobre os que seguem outra dinâmica" (Wallerstein, 2002: 91-92). Portanto, uma das propriedades do sistema capitalista é a presença de um dispositivo interno de seleção econômica e social baseado no desejo de acumulação, o que exprime uma tendência oligárquica do sistema. O capitalismo induz a formação de um certo tipo de experiência afetiva, um determinado modo de expressão do desejo orientado para a acumulação incessante, um desejo que não admite contrário. Wallerstein concebe um ambiente sócio-econômico que, embora se assemelhe à antropologia hobbesiana, dela se distingue porque o apetite de acumulação infinita não é próprio da natureza humana. Como se sabe, para Hobbes, é necessária a instituição de um artifício para conter os apetites humanos. Ao contrário, para Wallerstein, é o artifício – o capital – que inocula e estimula o desejo de acumulação incessante, além de beneficiar econômica e politicamente aqueles que exprimem tal desejo com maior intensidade.

A concepção de sistema capitalista de Wallerstein suscita certas questões que tangenciam elementos da filosofia de Spinoza associados ao desejo de apropriação. Neste trabalho, serão analisados os seguintes aspectos relativos à manifestação e ao governo desse tipo de desejo: a) o caráter imoderado e, consequentemente, servil do desejo de acumulação incessante; b) a concepção spinozana da instituição da propriedade; c) as distintas maneiras de regulação política desse desejo apresentadas no *Tratado Teológico-Político* (*TTP*) e no *Tratado Político* (*TP*).

1. Dos bens incertos à *titilatio*: o problema da imoderação passional e da servidão

Os primeiros parágrafos do *De Emendatione* expõem o movimento intelectual spinozano em busca do sumo bem. Esse movimento depende de certas condições e circunstâncias e não acontece de um só golpe, mas sim em intervalos de tempo que ocorrem cada vez mais frequentemente quando se compreende o sumo bem. A percepção do sumo bem requer a identificação do lugar adequado de outros bens – a concupiscência, o dinheiro e a honra –, cuja aquisição e cuja conservação são incertas. Spinoza propõe a instituição de uma certa relação com os bens incertos, a fim de que os mesmos se tornem úteis para a experiência do sumo bem, entendendo que dinheiro, honra e concupiscência se constituem em meios para alcançá-lo (Spinoza, 2022: 8). Ou seja, é preciso evitar que a vida se transforme em uma busca obsessiva pelo dinheiro, pela favorável opinião alheia e pelos prazeres sensuais. Spinoza não rejeita a utilidade dos bens incertos, mas indica a necessidade de que o desejo não se invista exclusivamente neles, na medida em que o desejo imoderado de bens incertos é a causa da servidão.

Um dos problemas expostos no prefácio *TTP* é a imoderação afetiva, o que também é objeto de investigação na *Ética*. O afeto associado ao estado obsessivo da mente, que passa a experimentar sensações provenientes de uma única parte do corpo, é a Carícia (ou *titilatio*). Nessa condição psíquico-afetiva, o indivíduo investe seu desejo em um regime de tamanha fixação em uma parte de seu corpo que a alegria daí decorrente se torna má por evitar que as outras afecções do corpo ocorram, "impedindo,

portanto, que o corpo esteja apto a ser afetado de outras múltiplas maneiras" (Spinoza, 2015, *Ética*, IV, 48, dem.: 445). Todo afeto obsessivo é mau porque "nos faz esquecer o todo do nosso corpo e de nossa mente, levando ao enfraquecimento de ambos porque uma única parte ou algumas partes de nosso corpo e de nossa mente estão satisfeitas" (Chaui, 2011: 94). A determinação da utilidade de um afeto não reside, portanto, exclusivamente na experiência da alegria ou da tristeza. Na medida em que os afetos não são simples emoções, mas variações de nosso esforço em perseverar e afirmam acontecimentos vitais (Chaui, 2011: 88), só é possível analisar a utilidade de um afeto em relação com tal esforço. Portanto, tanto a alegria obsessiva pode ser má quanto a dor que refreia a carícia excessiva pode ser boa, se reconduzir a atenção da mente para sensações de outras partes do corpo esquecidas pela experiência da *titilatio*.

O raciocínio exposto na *Ética* está presente também no *TTP* e institui a trama que permite a Spinoza decifrar a causa profunda do proselitismo religioso: os afetos imoderados e obsessivos. Os prosélitos se deixam seduzir pela exigência de vínculos sociais exclusivistas e pela instituição de relações de pertencimento comunitário baseadas em opiniões que não podem ser objeto de dúvida, muito menos de crítica. A intenção de Spinoza não é denunciar os vícios dos indivíduos que praticam e difundem o proselitismo e tampouco realizar a análise psicológica daquele que se sujeita à obediência servil a uma doutrina e, sobretudo, ao líder que a enuncia. O objetivo de sua reflexão é compreender politicamente a gênese desse tipo de conduta. Se a política é o objeto de investigação spinozano, sua abordagem do problema da servidão busca descrever o processo de instituição da relação política que ata o servo ao senhor e que transforma quase todos os fiéis no avesso de suas pregações: no lugar da caridade, propagam o ódio; ao invés da piedade, praticam a vingança privada; contra a justiça, impõem a obrigação de exclusividade da fé.

É na exigência de exclusividade que Spinoza encontra um meio de compreensão do desejo que mobiliza os líderes religiosos a difundirem entre os fiéis a antítese da piedade, da caridade e da justiça. Do ponto de vista do discurso teológico, a exclusividade se sustenta na imposição da

crença em uma única exegese da palavra de um ser transcendente, que, por sua vez, também é único e ciumento (Spinoza, 2003, capítulo VII). O ciúme divino, no entanto, parece mais uma projeção da imaginação dos líderes religiosos que promovem o proselitismo, pois eles temem perder fiéis e as honras que obtiveram pela ascensão aos cargos clericais. Para Spinoza, esses cargos equivaliam, no imaginário sócio-político do século XVII, a títulos de nobreza, razão pela qual os pastores de almas se esforçavam em manter os antigos fiéis, arrebanhar novos e competir com outros líderes religiosos.

Existe uma relação entre o texto do *De Emendatione* e o Prefácio do *TTP*, que envolve o desejo imoderado de acumulação. No *De Emendatione*, Spinoza afirma que só é possível alcançar o sumo bem caso os bens incertos – honras, dinheiro e concupiscência – estejam a serviço do pensamento e se constituam em meios usados para auxiliar a compreensão da gênese das coisas e da potência da natureza. Quando qualquer um desses bens incertos se torna um fim a ser perseguido, não há desejo contrário e mais forte que modere o esforço em obtê-los, formando-se uma condição afetiva de caráter obsessivo.

O raciocínio exposto no *De Emendatione* é retomado no *TTP*, com a finalidade de identificar os efeitos políticos da imoderação do desejo de honras dos líderes religiosos. Para Spinoza, os cargos de instituições religiosas passaram a despertar o desejo de acumulação de bens incertos – as honras –, assemelhando-se a títulos de nobreza[1]. A associação entre cargos clericais e títulos de nobreza possui um tom crítico que também está presente no *TP* quando Spinoza identifica a semelhança entre aristocracia e oligarquia, que se baseia na relação entre honras aristocráticas e

1 "Procurando então a causa desse mal, concluí que ele se deve, sem sombra de dúvida, a se considerarem os cargos da Igreja como títulos de nobreza, os seus ofícios como benefícios, e consistir a religião, para o vulgo, em cumular de honras os pastores. Com efeito, assim que começou na Igreja esse abuso, logo se apoderou dos piores homens um enorme desejo de exercerem os sagrados ofícios, logo o amor de propagar a divina religião se transformou em sórdida avareza e ambição" (Spinoza, 2003, Pref.: 9).

riquezas. No capítulo 11 do *TP*[2], Spinoza demonstra que os aristocratas sempre consideram como melhores os que são mais ricos ou que lhes são próximos. Assim, a ambição dos aristocratas tende a se reproduzir entre aqueles que eles mesmos consideram os melhores – os mais ricos e os mais próximos –, formando um circuito fechado de retroalimentação das ambições, causa do desejo imoderado de apropriação dos aristocratas. Algo semelhante ocorria entre os que ocupavam cargos clericais, o que permite concluir que os pastores dos rebanhos eram movidos pelo desejo imoderado de acúmulo de honras. Esse desejo imoderado impunha a exclusividade da fé de cada um dos fiéis, o que transformava a fé em mercadoria apropriada pelos líderes religiosos. A disseminação desse desejo pelo corpo social e político era, para Spinoza, a causa da servidão generalizada e da discórdia violenta entre fiéis associados a exegeses distintas do mesmo texto na Holanda do século XVII.

Se o desejo obsessivo de acumulação – de honras ou de riquezas – é um mal sociopolítico, de que maneira é possível pensar a questão da propriedade em Estados cuja multidão não se deixe seduzir pela servidão?

2. A instituição e a regulação da propriedade no *TTP* e no *TP*

A questão da propriedade aparece no *TTP* no *TP* em partes dessas obras que guardam uma certa semelhança de propósito: a análise das instituições necessárias para "instituir um Estado em que não haja lugar para a fraude, organizar tudo [...] de forma que todos, seja qual for sua maneira de ser, ponham o direito público acima de seus interesses privados" (Spinoza, 2003, Cap. XVII: 253). Spinoza percebe

2 No *TP*, Spinoza associa a aristocracia à oligarquia, ao rejeitar a possibilidade de os aristocratas se guiarem apenas pelo bem comum e não se deixarem levar por seus afetos pessoais. Segundo Spinoza, "aos patrícios serão sempre os ricos ou os que lhes são próximos pelo sangue ou aqueles a quem os une a amizade que parecerão os melhores" (Spinoza, 2009, Cap. 11: 138). Há, portanto, uma relação necessária entre afinidade pessoal, riqueza e honras entre aristocratas. Por essa razão, toda aristocracia se assemelha às oligarquias.

que a propriedade tanto pode auxiliar a conservação do direito comum como pode se constituir em fator de alienação do direito comum e de transformação do Estado. Seu objetivo, portanto, envolve a investigação dos instrumentos institucionais aptos a refrear o desejo imoderado de apropriação e a reforçar a percepção do direito comum que determina a formação da propriedade.

No *TTP* e no *TP* a noção de direito natural do indivíduo se associa à ideia de cooperação sociopolítica em duas passagens que assinalam a exigência de instituição da potência comum para a própria eficácia do esforço individual em perseverar. "Para viver em segurança e o melhor possível, eles (os homens) tiveram forçosamente de unir-se e fazer assim com que o direito natural que cada um tinha sobre todas as coisas se exercesse coletivamente e fosse determinado, já não pela força e pelo desejo do indivíduo, mas pelo poder e pela vontade de todos em conjunto" (Spinoza, 2003, Cap. XVI: 237). "O direito natural do homem, enquanto é determinado pela potência de cada um e é de cada um, é nulo e consiste mais numa opinião do que numa realidade, porquanto não há nenhuma garantia de o manter." (Spinoza, 2009, Cap. II, parágrafo 15: 19). Ambos os trechos fornecem importantes linhas de raciocínio para a compreensão do processo de instituição do direito individual em evidente oposição a contemporâneos de Spinoza como Hobbes e Locke. O direito de cada um não é o que resta nas frestas da lei após sua imposição pelo Estado – como em Hobbes – e tampouco é fruto de um esforço individual de apropriação, como em Locke. Trata-se do efeito de um processo de cooperação e resulta da própria existência do Estado. A filosofia de Spinoza contém uma profunda politização da ideia de direito natural, cuja eficácia depende da constituição da potência comum da multidão, conforme assinalado por Spinoza: "Os homens, sem o auxílio mútuo, dificilmente podem sustentar a vida e cultivar a mente. E, assim, concluímos que o direito de natureza, que é próprio do gênero humano, dificilmente pode conceber-se a não ser onde os homens têm direitos comuns e podem, juntos, reivindicar para si terras que possam habitar e cultivar, fortificar-se, repelir toda a força e viver segundo o parecer comum de todos eles." (Spinoza, 2009, Cap. 2, parágrafo 15: 19).

O direito comum não é, na filosofia política spinozana, uma instância de negação, de supressão ou de contenção do direito individual. Existe uma interação positiva entre os direitos individuais e o direito comum (Israel, 2006: 240), o que afasta Spinoza da tradição jusnaturalista, impede a associação de seu pensamento político com o liberalismo e requer uma outra formulação da noção de propriedade e de sua regulação.

Antes de analisar a regulação da propriedade estabelecida no *TP* e no *TTP* é necessário entender que a preocupação de Spinoza é indicar possíveis estratégias de regulação aptas a evitar a transformação do Estado por meio da hegemonia do desejo de apropriação ilimitada, e não idealizar uma forma de organização e distribuição da propriedade. Spinoza apresenta ao leitor distintas circunstâncias que exigem diferentes maneiras de lidar com a propriedade, orientando sua análise por um princípio democrático de raciocínio exposto no *TP*: "Onde os homens têm direitos comuns e todos são conduzidos como que por uma só mente, é certo que cada um tem tanto menos direito quanto os restantes juntos são mais potentes que ele, ou seja, não tem realmente sobre a natureza nenhum direito para além daquele que o direito comum lhe concede" (Spinoza, 2009, Cap. 2: 20).

A preservação do direito comum e de sua incomensurabilidade diante do direito individual estabelece a orientação geral das propostas de regulação da propriedade fundiária no *TP* e no *TTP* e ressoa a noção de liberdade igualitária cunhada por Van den Enden, segundo a qual o bem-estar individual não pode se transformar em óbice para o bem-estar geral (Van den Enden, 2010: 51-58). O acúmulo de propriedade representa um risco para o direito comum, na medida em que os proprietários podem se voltar contra o modo de organização do Estado e, consequentemente, transformá-lo segundo seus desejos, movimento contra o qual Spinoza se opõe tanto no *TP* quanto no *TTP*.

A filosofia política spinozana modifica a percepção do lugar ocupado pelas formas de governo, que deixam de se constituir em dispositivos abstratos de distribuição e justificação do poder político e se exprimem materialmente em um modo determinado de sociabilidade. A proprie-

dade, elemento determinante do tipo de sociabilidade existente, assume diferentes posições na monarquia e na aristocracia. No caso das instituições políticas monárquicas instituídas por uma multidão livre, percebe-se a presença de um discurso povoado de tonalidades maquiavelianas. A grande ameaça à monarquia encontra-se na apropriação do poder pelos aristocratas ou oligarcas, o que ocorre na monarquia absoluta (Spinoza, 2009, Capítulo 6, p. 49 a p. 51). Nesse tipo de Estado, os prediletos do monarca, efetiva e dissimuladamente, exercem o governo. Portanto, Spinoza propõe que o monarca se afaste do canto das sereias oriundo dos aristocratas que o cercam e o adulam. Spinoza propõe duas medidas para impedir a captura do governo monárquico pelos desígnios dos aristocratas: a) o controle popular do poder do rei (Spinoza, 2009, Cap. 6: 51 e Cap. 7: 69), efetivado pelo governo popular das armas, única maneira de impelir o monarca a consultar rotineiramente o povo e de dificultar a transformação da monarquia em aristocracia disfarçada; b) a proibição da aquisição da propriedade pública (Spinoza, 2009, Cap. 6: 56 e Cap. 7: 68). Tais medidas institucionais devem funcionar simultaneamente, pois a única maneira de evitar que o rei se associe aos aristocratas é manter as armas sob controle democrático e, simultaneamente, proibir o comércio de terras do Estado. Tal comércio propiciaria a formação de uma aristocracia fundiária, cuja riqueza poderia seduzir o rei. Portanto, nas monarquias é necessário que as terras sejam concedidas pelo Estado a prazo certo, do contrário elas se transformariam em aristocracias de fato.

Já nas sociedades aristocráticas, exige-se outra forma de regulação da propriedade. Spinoza reconhece a utilidade da livre apropriação privada do solo nas aristocracias (Spinoza, 2009, Cap. 8: 93), propondo adoção de regime jurídico da propriedade semelhante ao holandês do final do século XVII. Essa medida propiciaria a fixação de plebeus nas terras, evitando que debandassem na primeira dificuldade. Ainda que não esteja explícito no texto, é possível concluir que a livre apropriação de terras pelos plebeus representa um fator de contenção do poder da aristocracia sobre a terra e, consequentemente, de maior submissão dos aristocratas ao direito comum, pois o acúmulo de poder nas mãos de poucos aristocratas representa um grave risco de destruição do Estado aristocrático. A

distribuição das terras funciona como contrapoder da exclusividade de participação dos aristocratas nas decisões políticas.

O *TP*, no entanto, se cala quando o assunto é a propriedade na democracia, certamente porque a morte impediu Spinoza de abordar tal questão. Essa ausência não impede a investigação do tema, uma vez que, no *TTP*, há alguns caminhos a trilhar. No Capítulo 17, Spinoza descreve as instituições políticas e sociais da teocracia hebraica, um modo peculiar de organização do Estado. Trata-se de um Estado cuja lei foi instituída pelo monarca – Deus – que se mantém ausente das decisões políticas. O Estado hebraico possuía também um órgão aristocrático responsável pela interpretação das leis postas pelo monarca – os sacerdotes levitas – e instituições habitadas por elementos democráticos. Tais instituições eram as seguintes: a) eleição dos chefes das tribos; b) a distribuição territorial federativa do poder entre as tribos; c) a distribuição igualitária da propriedade fundiária; d) proibição da alienação da propriedade fundiária; e) perdão das dívidas no ano do jubileu. Há, no *TTP*, uma clara posição spinozana de considerar a distribuição da propriedade uma das causas primordiais da igualdade e da caridade existente entre os hebreus. A instituição de leis que impediam o acúmulo excessivo de propriedade, conservavam a igualdade e evitavam os efeitos nocivos da pobreza foi a razão que manteve os hebreus unidos. A passagem abaixo ilustra com nitidez a importância da regulação da propriedade orientada pela distribuição igualitária da mesma:

> Em parte alguma os cidadãos tinham tão assegurado o direito de propriedade como os súditos do Estado hebreu, os quais possuíam uma parcela de terras e campos igual à do chefe e ficavam donos dela para sempre. Porque, se alguém, coagido pela pobreza, vendesse os seus bens ou a sua propriedade, na altura do Jubileu ela ser-lhe-ia integralmente restituída. E havia outras instituições semelhantes para impedir que alguém pudesse alienar os seus bens (...) Desse modo, os cidadãos hebreus só podiam sentir-se bem na sua pátria, ao passo que longe dela só tinham a esperar os maiores prejuízos e a desonra" (Spinoza, 2003, Cap. 17: 271).

Essa passagem confirma a importância da análise do problema da regulação da propriedade e sua relação com a segurança do Estado e a liberdade dos súditos. Ainda há uma série de questões concernentes à relação entre propriedade e democracia na obra de Spinoza. Algumas delas são as seguintes: poderíamos considerar a distribuição da propriedade um dispositivo de moderação do furor oligárquico ou aristocrático típico das sociedades capitalistas? Teria Spinoza levado a ideia de que só o poder freia o poder às últimas consequências, abordando o tema do ponto de vista material, e não apenas das formas de governo? Que outros elementos da regulação da propriedade em sociedades democráticas poderíamos deduzir da obra de Spinoza e de seu círculo? Em que medida os elementos da organização da propriedade no *TTP* auxiliam no entendimento da relação entre a propriedade e a democracia? Essas questões, embora fundamentais, precisariam de uma abordagem mais cuidadosa que pretendo realizar em outra oportunidade.

Referências bibliográficas

CHAUI, M. (2011). *Desejo, ação e paixão na ética de Espinosa*. São Paulo: Cia. das Letras.

ISRAEL, J. (2006). *Enlightenment contested*: Philosophy, Modernity, and the Emancipation of Man 1670 – 1752. Nova Iorque: Oxford University Press.

SPINOZA, B. (2003). *Tratado Teológico-Político*. São Paulo: Martins Fontes.

SPINOZA, B. (2009). *Tratado Político*. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

SPINOZA, B. (2015). *Ética*. Trad.: Grupo de Estudos Espinosanos. São Paulo: Edusp.

SPINOZA, B. (2022). *Oeuvres complètes*. Paris: Gallimard.

VAN DEN ENDEN, F. (2010). *Libertad política y Estado*. Buenos Aires: El cuenco de plata.

WALLERSTEIN, I. (2002). *O fim do mundo como o concebemos*. Rio de Janeiro: Revan.

Universidad pública, democracia y feminismo

Mariela Oliva Ríos
Universidad Autónoma de la Ciudad de México (UACM), México

La imposible es lo único que puede ocurrir
Jacques Derrida

En el presente artículo me propongo reflexionar, de la mano de mi experiencia de poco más de veinte años de trabajo en la Universidad Autónoma de la Ciudad de México (UACM), el autogobierno universitario de la Autónoma de la Ciudad plasmado en los motivos de su Ley de Autonomía. En dichos motivos se expresan los fundamentos de su proyecto educativo y me interesa, en ese sentido, pensar en clave spinozista los procesos de democratización a los que nos invita dicha Ley.

Las preguntas que guían mi reflexión procuran, a su vez, articular la teoría crítica que abre el feminismo para pensar la generación de prácticas afectivas de democratización. ¿Qué hace falta para defender el autogobierno en las instituciones universitarias públicas desde los márgenes? ¿Cuál es el papel que juega la academia en dichas condiciones? ¿Qué luchas políticas hacen falta? ¿Qué resistencias? ¿Cuál es el papel de la afectividad en la política universitaria y en la democratización del saber? ¿Cuál es la pedagogía ausente? Estas preguntas son las que procuro pensar en este trabajo y en el marco del Coloquio que nos convoca a pensar colectivamente la Naturaleza, el trabajo y la libertad.

La Universidad Autónoma de la Ciudad de México surge como respuesta del gobierno del entonces Distrito Federal, a la lucha por la exigencia de educación media superior y superior de colonos de la alcaldía

Iztapalapa en la Ciudad de México[1], que en el año 1999 después de varias acciones organizadas bajo el lema "Prepa Sí, Cárcel No", logran que el predio de la ex cárcel de mujeres, que se pretendía reconstruir para una cárcel de máxima seguridad, se transforme en el primer plantel de lo que serán después los Institutos de Educación Media Superior (IEMS) y el plantel Casa Libertad de la UACM.

En esa coyuntura social y política, el Ing. Manuel Pérez Rocha (fundador), junto con un Consejo Asesor, emprende la creación de la Universidad de la Ciudad de México, que se funda el 26 de abril de 2001, cabe señalar que, a pesar del incremento exponencial de la población y demanda de este nivel de estudios en la Ciudad de México, principalmente en sus zonas periféricas, en alrededor de 30 años no se había atendido el derecho a la educación de amplios sectores de población en la Ciudad de México. Tres y medio años después obtiene su autonomía, a través de la promulgación de la Ley de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México por la Asamblea Legislativa, la Ley fue publicada el 5 de enero de 2005 en la *Gaceta Oficial del Distrito Federal*. (*El proyecto educativo de la UACM*, 2008: 9).

Con un profundo sentido social, la UACM ha tenido como propósito ampliar las oportunidades de educación superior de la población de la Ciudad de México frente al enorme rezago educativo y de atención en las zonas más pobladas y más olvidadas de la ciudad, donde la población en general y los jóvenes en particular han sido excluidos de los sistemas educativos, así mismo tal como lo establecen los motivos de la Ley de Autonomía, la Autónoma de la Ciudad se plantea el reto de contribuir a la construcción de una sociedad más justa, igualitaria y democrática.

El derecho a la educación es una necesidad básica y vital que implica, como dirá el ingeniero Pérez Rocha, destinar recursos a atender dicha necesidad social, y no a la atención bajo criterios productivistas, eficientistas o economicistas, los criterios deben ser sociales y políticos:

1 La alcaldía Iztapalapa se encuentra al oriente de la Ciudad y es una de las 16 alcaldías que conforman la Capital de la República Mexicana. Es la más densamente poblada, con casi dos millones de habitantes, de acuerdo al INEGI.

> la educación no puede reducirse a eso; los estudiantes no pueden ser vistos como meros instrumentos para el desarrollo nacional o para el crecimiento de la economía, tienen que ser vistos como personas que tienen necesidades educativas, culturales, psicológicas y afectivas muy complejas y que la educación es el servicio orientado a satisfacer estas necesidades. (Pérez Rocha, 2006: 39).

Tanto en los motivos de la Ley de la UACM como en los artículos que la componen se plasman no sólo los fundamentos normativos que han de seguir en su despliegue las distintas propuestas normativas y procedimentales que se otorgue la Universidad en el ejercicio de su autonomía, sino y esto es particularmente relevante, en dicha Ley se integra el proyecto educativo de la Institución. Son nueve los motivos de la Ley[2], rescataré los que considero ponen en juego el interés respecto de los procesos de democratización:

Aumentar las oportunidades de educación superior – La ciudad de México es una de las ciudades más pobladas del mundo, el acceso a la educación superior de miles de jóvenes es escaso, decenas de miles no encuentran espacio o son rechazados de instituciones como la UNAM, la UAM, el Politécnico, a ello hay que sumarle el rezago educativo de miles de adultos que por cuestiones laborales, o las propias lógicas meritocráticas, no acceden después de determinado tiempo a la formación universitaria. Así mismo, la localización de la mayor parte de los planteles de este nivel educativo hace inaccesible la educación para enormes sectores de la población de la ciudad. Así, la UACM se ha propuesto generar una política educativa democrática que responda, por un lado, a la satisfacción y atención de las aspiraciones educativas de estos sectores marginados de la educación y a

2 1. Aumentar las oportunidades de educación superior. 2. Crear un espacio académico autónomo. 3. Instituir una universidad de carácter público. 4. Desarrollar un proyecto innovador. 5. Constituir una comunidad académica. 6. Garantizar la libertad académica y la pluralidad de pensamiento. 7. Contribuir al desarrollo cultural, profesional y personal de los estudiantes. 8. Asegurar un alto nivel en todas sus actividades académicas y la plena confiabilidad de los certificados, títulos y grados otorgados. 9. Establecer una relación responsable con la sociedad.

la creación de las condiciones para que estas aspiraciones aumenten de manera constante. De ahí que el proyecto de la Universidad no sea contribuir al reforzamiento de las diferencias sociales sino al compromiso de dar el apoyo a quienes más lo necesitan. (*Ley de Autonomía*, 2005: 3-4)

Crear un espacio académico autónomo – La UACM, desde que obtuvo su autonomía, ha luchado por mantener el compromiso establecido en su Ley de gobernarse a sí misma asumiendo la responsabilidad que tiene toda la comunidad universitaria: profesorado, estudiantes y administrativos de autogobernarse mediante el cuerpo colegiado que es el Consejo Universitario que ha de representar los intereses legítimos, tanto de los estudiantes como de los académicos, siendo de representación paritaria y constituido como el máximo órgano de gobierno de la Universidad. En este sentido se establece que no sirve de nada la autonomía de las instituciones y mucho menos la utilidad para la sociedad si las comunidades académicas no mantienen el desarrollo de un pensamiento crítico, es decir, la autonomía universitaria no sólo implica la constitución de su propio gobierno sino que éste ha de traducirse en el ejercicio pleno de la libertad de pensamiento, ejercicio fundamentado en la crítica, entendida como el uso de la razón y el conocimiento, así como la atención a la incorporación de los intereses en el razonamiento. (*Ley de Autonomía*, 2005: 5-6)

Instituir una universidad de carácter público. La educación no se concibe como un beneficio privado para aquél que accede a la educación superior, sino como un derecho y un beneficio para la sociedad. Hay, en el proyecto educativo de la UACM, un profundo compromiso social que se opone, tal como lo establece este motivo de la Ley, a la idea de una educación que responda a beneficios privados, por encima y al margen del beneficio colectivo, puesto que ello corrompe su carácter público. Así, el proyecto educativo busca romper con la relación vertical y establecer relaciones dialógicas donde el estudiante se reconozca como agente consciente de su proceso educativo, siendo éste la razón de ser de la Universidad, con ello se busca sentar las bases para un pensamiento crítico y autónomo. A esto se suma la no parcelación del conocimiento y la creación de estructuras colegiadas. (*Ley de Autonomía*, 2005:7-8)

Constituir una comunidad académica. Se considera que uno de los grandes retos de la educación superior es el de constituir auténticas comunidades académicas, donde la participación, tanto de estudiantes como de profesores, responda a valores comunes cuyo fin sea el conocimiento, la cultura y la búsqueda de la verdad. De ahí su lema "Nada humano me es ajeno", porque implica poner el conocimiento al servicio de la sociedad, para ello debe desterrarse de la universidad todo criterio de beneficio privado que genere una fragmentación de lo que ha de ser una comunidad, tanto académicos como estudiantes han de velar por un interés efectivo común respecto al conocimiento, la cultura y la aplicación de resultados en beneficio de la humanidad. Al respecto se establece una distinción entre el aprendizaje y la certificación de los conocimientos, esto es la entrega de certificados. La Ley busca que la Autónoma de la Ciudad se constituya en una verdadera comunidad fundada en el interés por el saber, capaz de traducirse en una pedagogía de la pregunta y en el deseo constante de aprender, y esto deriva en otro de sus motivos claves para la democratización que es *garantizar la libertad académica y la pluralidad de pensamiento,* así como atender a las necesidades de la sociedad a la que se entrega, tal como lo establece el artículo 5 de la Ley, que los principios de cooperación y apoyo mutuo sean la base de las normas que rijan a la comunidad universitaria. (*Ley de Autonomía*, 2005: 10-12; 19)

Pensando desde una inspiración spinozista, estos motivos plasmados en la Ley contienen una impronta democrática en sentido profundo: paridad en los órganos de representación, un trabajo por el bien común: la comunidad, la centralidad en el aprendizaje, el carácter público, la autonomía, el autogobierno, la libertad y pluralidad de pensamiento, son todos aspectos y prácticas que desde el pensamiento ético y político de Spinoza constituyen la democracia, porque la democracia es concebida no simplemente como una forma de gobierno, sino como una práctica de composición, se trata por tanto de un:

> [r]égimen en el que la constitución, las leyes y los procedimientos son instituciones forjadas por la vida popular, por las

> luchas sociales y la experiencia colectiva, que de este modo es siempre auto-institución. Esa noción de democracia nunca presupone la desconfianza de la potencia común, la inhibición por el miedo, ni la despolitización del cuerpo colectivo para su control. (Tatián, 2022: 115).

En ese sentido, hay un entendimiento de la democracia como apertura a lo político, como intervención necesaria y abierta a las condiciones mismas de esa potencia común, es decir, el ejercicio o práctica de la libertad estaría determinada por la generación de prácticas capaces de constituir una comunidad universitaria que responda a las uniones *corporum* y conexiones *idearum*, que constituyen la multitud en su acción común. Sin embargo, estas ideas, motivos del proyecto educativo, chocan con un plano de inmanencia del conflicto que implica la ruptura de la horizontalidad política educativa que se procura, frente a prácticas que siguen siendo de carácter jerárquico y vertical por parte de la mayoría de los académicos y de estudiantes que viven la relación con el profesorado con pasividad y desconocimiento de los derechos legítimos que tienen y se expresan en la Ley. Por su parte, el sector administrativo ha creado, a lo largo de estos años, un cuerpo conflictuado con el sector académico en términos principalmente de considerar como privilegiado el trabajo del profesorado frente al suyo.

En términos del realismo político de Spinoza, afirmar la potencia común implica necesariamente un esfuerzo cuyas mediaciones pasan por el reconocimiento del conflicto como inmanente a la vida democrática, puesto que toda ciencia política que aspire a su utilidad para las sociedades en su conjunto ha de nacer de un entendimiento real del deseo y las pasiones humanas, dado que se trata de su propia condición natural. Será sólo a través de la adecuación racional e intuitiva de dicha condición que se pueda dar sustento a una política que muestre, en la vida práctica, la afirmación de la potencia natural que somos y expresamos como parte de la Naturaleza, es decir, Spinoza nos advierte que la razón reconoce la utilidad de la vida social, pero no es su causa y su fundamento, que son buenos los afectos que aumentan nuestra potencia de actuar y malos los que la debilitan, y que el derecho natural no está determinado por la sana

razón sino por el deseo y el poder, así la lógica del poder y de la libertad que sería la expresión real de la potencia, es de fuerzas contrarias y significa que lo común se gesta en dicha tensión afectivo-cognitiva, que active composiciones y no que las destruya.

La Autónoma de la Ciudad es un proyecto a contrapelo de una normalización de prácticas de despolitización que obturen la realización del derecho y la potencia (*jus sive potentia*) plasmados en su Ley. Sin embargo, la despolitización producida por una mirada trascendente o utópica del proyecto, como si sus motivos fuesen apenas un adorno o una simulación del trabajo académico, con un supuesto discurso a favor de los estudiantes, aspirando a la instalación de la meritocracia, la comodidad de un trabajo bien remunerado y la exaltación de la vida académica como un privilegio ganado y por otro lado, el uso político de la normativa y/o la generación de normativas que contradicen los principios de la Ley, expresan la precariedad misma del deseo, la servidumbre, la estupidez, la apatía, las envidias, los odios y todas aquellas pasiones que constituyen la vulnerabilidad misma de la existencia. De ahí la advertencia spinoziana con la que inicia el *Tratado Político* en su crítica a los filósofos que conciben los afectos como vicios y a los políticos que se esfuerzan en prevenir la malicia humana, de no denegar de las pasiones humanas, efectos de la propia naturaleza imaginativa del deseo: "he procurado no ridiculizar, ni detestar, ni deplorar las acciones humanas sino comprenderlas" (Spinoza, 1986: 80-81). Lo que se advierte es que la naturaleza humana es de tal índole que deseará que todos vivan bajo su propio criterio y que "todo mundo prefiera mandar a ser mandado" (Spinoza, 1986: 143), es decir la presencia del enemigo está dentro del cuerpo político y por tanto la política no elimina el conflicto, no se puede, pero sí bajo la lógica spinozista, la política se plantea como la radicalización de las libertades y con ello la realización de la potencia común.

La UACM es una universidad sin condición, porque es una universidad cuya fuerza y vulnerabilidad se expresa en la atención a un derecho: el derecho a la educación de poblaciones marginadas de la Ciudad de México; y sí la ley realiza el derecho como lo afirma la impronta política

spinoziana, la complejidad de la Ley de la Universidad se encuentra en el entrelazamiento de lo jurídico, lo político y lo pedagógico, es decir, en el esfuerzo de abrir en términos de prácticas a dichas mediaciones que constituyen algo más que conciencia, esto es, la apertura a un entendimiento de las causas de esa potencia instituyente que es la comunidad. Spinoza afirma que nadie podrá ser llamado justo por la ley, tomándola como un mandato externo. Nadie puede llamarse justo obrando bajo el imperio de otro, ni siquiera del legislador. Tampoco puede ser llamado justo quien actúa bien, porque tema al castigo. Sólo puede llamarse justo quien comprende "la verdadera naturaleza de las leyes y su necesidad" (Spinoza, 2012: 138). Pensar la Ley de la Autónoma de la Ciudad en clave spinozista implica, dado que no es un medio para garantizar los intereses de los opresores y no es punitivista, que su principal objetivo es fundar una comunidad cuyo propósito esencial es el *aprendizaje*. Entiendo por *aprendizaje* no el adiestramiento para la maquila ni la impartición de una ideología (esto es, una *falsa conciencia*) entre los estudiantes; entiendo por *aprendizaje* la *construcción colectiva de conocimientos* en el más amplio sentido de la expresión. Lo que la Ley de la UACM hace, y por eso es fascinante, es no sólo dar inicio en el tiempo a la conformación de una comunidad dedicada al aprendizaje, sino también esbozar los medios para lograrlo.

Si como establece Spinoza, nadie sabe lo que puede un cuerpo colectivo, tampoco sabe lo que puede en tanto cuerpo político que se abre a la transformación democrática, es decir:

> [d]emocracia es así la existencia colectiva que tiene su inscripción en una excedencia del derecho concebido como potencia (fondo inagotable de la vida humana y por tanto inmanente a ella) respecto de la ley, que como tal es negativa y limita al derecho natural pero también puede convertirse en su expresión, en su protección y ser hospitalaria con novedades que se gestan en la fragua anímica de la imaginación y de la vida común. Democracia es comunidad de lo múltiple, comunidad del conflicto, excedencia de lo común absoluto respecto de cualquier forma constituida a través de la que se expresa. Por ello, en sentido

> spinozista democracia es la forma de vida colectiva que por principio no admite excomunión, sino más bien se vuelve plena como estallido de las disidencias. (Tatián, 2019: 73).

He procurado con lo reflexionado hasta ahora responder a las preguntas planteadas al inicio de éste artículo, resta plantear el tercer aspecto de articulación que me resulta central para pensar la relación Universidad pública y democracia, a saber, el feminismo. Dadas las honduras teóricas que esto implica me limitaré a enunciar someramente algunas de las reivindicaciones afectivas que abre el horizonte crítico del feminismo.

La potencia feminista radica en el profundo esfuerzo crítico que ha significado y significa en la teoría y en la práctica el feminismo. No podemos pensar una transformación sin esa lucha histórica, sin esa memoria y sin lo que abre al por venir, es decir, pensar el papel de la afectividad en la política universitaria y en los procesos de democratización, esto es, de prácticas de liberación, sin el feminismo, constituye una traición del inconsciente. Digo feminismo en singular, porque en efecto hay muchas corrientes, pero me desplazo de aquellos feminismos del techo de cristal, capturados en las lógicas capitalistas y extractivistas, que sostienen y reproducen profundas desigualdades y violencias estructurales.

Hace falta reinventarnos políticamente e imaginar futuros cancelados y no podemos hacerlo sin la interpelación política feminista que desde los márgenes permite, no sólo dar cuenta de la violencia estructural del poder patriarcal, capitalista, racista y colonial, sino con ello, transitar a otras formas de sociabilidad, de lucha, de cuidados, de comunes, otras maneras mejores y posibles de afectar y ser afectados, de entender la potencia misma de la afectividad y de ese *conatus* del que somos parte, la práctica viva finita en su infinitud del deseo de desear común, que se traduce en reivindicaciones e imaginarios sociales como: la igualdad absoluta, la ternura radical, la resistencia crítica, la defensa del cuerpo territorio, la vasija de barro, la cocina colectiva, el tejido de duelos y palabra, la digna rabia, el cuidado de la vida, la vincularidad, la feroci-

dad de los cuerpos, la atención a los silencios, y la vulnerabilidad como fuerza afectiva.

La pedagogía ausente es la pedagogía necesaria, la apuesta y lo que ha de ocurrir es la imposibilidad. Cierro con el siguiente poema de Alfonso Brezmes:

LA APUESTA

Huyo de las superficies lisas
y amo en cada cosa su fisura;
fio mi suerte a lo imperfecto
y en todo encuentro lo perdido.
Mi apuesta – me repito – es a la luz
que logra introducirse en lo dañado,
pues sólo allí, debajo de la herida,
brilla oscura – hecha añicos – la verdad.

Referências bibliográficas

SPINOZA, B. (2012). *Tratado teológico-político*. Trad. Atilano Domínguez, Madrid: Alianza Editorial.

SPINOZA, B. (2014). *Tratado político*. Trad. Alfonso Di Severino, Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Quadrata Sapiens.

SPINOZA, B. (2010). *Tratado político*. Trad. Atilano Domínguez, Madrid: Alianza Editorial.

TATIÁN, D. (2019). *Spinoza disidente.* Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Tinta Limón.

TATIÁN, D. (2022). "Spinoza: variaciones sobre la cuestión democrática". *Revista Teología* LIX, nº 138.

GAGO, V. (2019). *La potencia feminista o el deseo de cambiarlo todo.* Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Tinta Limón.

VIDARTE, F. J., et. al. (2005). *Filosofías del siglo XX.* Madrid: Editorial Síntesis.

Ley de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México. (publicada en la Gaceta Oficial del Distrito Federal el 5 de enero de 2005). Talleres de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México, UACM, junio 2015.

El proyecto educativo de la UACM (versión para estudiantes). (2008). Universidad Autónoma de la Ciudad de México.

Memoria. Origen de un proyecto educativo. (2006). Editores Armando Ocampo Sosa, Alfonso Pérez Morales, *et. al*. Instituto de Educación Media Superior del Distrito Federal, Secretaría de Desarrollo Social, Gobierno del Distrito Federal.

Spinoza y la utopía: una hipótesis de lectura

Sebastián Torres
Universidad Nacional de Córdoba (UNC), Argentina

Seamos realistas, pidamos lo imposible
Anónimo

El deseo que nace de la razón no puede tener exceso
E. IV, Pr. LXI.

En el *Tratado Político* encontramos explícitamente mencionadas las tres corrientes originales y dominantes de la temprana filosofía política moderna: el iusnaturalismo, el realismo político (atribuido a las teorías de la razón de Estado) y el utopismo. Es evidente el lugar que ocupa el iusnaturalismo, aunque no necesariamente la escasa atención a las otras dos corrientes, como si la crítica de Spinoza en los dos primeros parágrafos de la obra resolvieran definitivamente esta cuestión.

En nuestros últimos trabajos hemos explorado la lectura crítica y reelaboración del "realismo político". En este escrito presentaremos resumidamente algunas hipótesis de lectura sobre la relación entre Spinoza y la utopía[1]. Nuestro punto de partida es el §1, donde Spinoza sintetiza una lúcida y radical crítica a "los filósofos", considerando sus efectos en

1 Spinoza y la utopía fue el tema de un curso dictado en la PUC-Rio la semana previa a la exposición de esta síntesis en el Coloquio Spinoza. Quisiera agradecer a los colegas y estudiantes, organizadores y participantes de estos dos encuentros, por la hospitalaria y atenta escucha. Los comentarios y preguntas han enriquecido tanto las intuiciones iniciales, que espero sean correspondidas en un texto en preparación, que ha excedido con creces su objetivo original.

la ética y la política, porque – parafraseando a Maquiavelo – han concebido a los seres humanos, sus relaciones y su organización política, según una la realidad que nunca ha existido ni existirá.

> En efecto, conciben a los hombres no como son, sino como ellos quisieren que fueran. De ahí que, las más de las veces, hayan escrito una sátira, en vez de una ética y que no hayan ideado jamás una política que pueda llevarse a la práctica, sino otra, que o debería ser considerada como una quimera o sólo podría ser instaurada en el país de Utopía o en el siglo dorado de los poetas, es decir, allí donde no hacía falta alguna (Spinoza, 1986: 78).

En la interpretación del §1 no suele prestarse atención al hecho de que las figuras de la *sátira*, la *Utopía* y el *siglo dorado* de los poetas son formas narrativas que Spinoza utiliza como un recurso retórico para calificar la pretensión de verdad de la filosofía: sus éticas no son sino sátiras, sus políticas no son sino quimeras, que sólo podrían aplicarse en el país de Utopía o en el siglo dorado. Es claro que, en general, el sentido que adquieren estas equivalencias implica la imposibilidad de distinguir la realidad de la *ilusión*. Pero de todas esas figuras, solo una refiere a una obra filosófica: la *Utopía* de Tomás Moro[2]. Esta mención nos conduce a una serie más amplia de interrogantes, que van más allá del primer sentido de esta crítica.

Sabemos que Spinoza poseía en su biblioteca una edición de la *Utopía* de Moro de 1613, obra redactada en Amberes y publicada por primera vez en 1516[3]. Nuestra hipótesis de lectura es que – al igual que sucede con la crítica a la *Realpolitik* en el §2 – Spinoza critica la utopía política, pero no excluye de su propia teorización elementos esenciales de esta nueva disposición del pensamiento político. Esta hipótesis general la hemos resumido en tres núcleos.

---

2 Según Martínez, el empleo del sustantivo "utopía" es posterior al año 1710 (Martínez, 2019: 260), por lo que el uso de la mayúscula en Spinoza mostraría que es una clara referencia a Moro.

3 Tal y como consta en el inventario de su biblioteca, «Illustris viri Thomae Mori De optimo reipublicae statu, deque nova insula Utopia, libri duo… Hanoviae, typis J.J. Hennëi, sumptibus P. Kopffij, 1613».

Spinoza lector de Moro

Spinoza es un agudo lector y la interpretación que ha realizado de la *Utopía* de Moro no puede limitarse al uso retórico presente en el §1. Así como lee autónomamente a Maquiavelo, diferenciándose del "maquiavelismo" dominante, también se podría reconocer una lectura autónoma de la *Utopía*, que va más allá de la crítica dominante al "utopismo", que lo considera un mero ejercicio imaginativo que ni entiende, ni contribuye, a la teoría y la práctica política.

No son muchos los trabajos dedicados a interrogar la relación entre Spinoza y la *Utopía* de Moro. En algunos casos se trata de explicar la distancia radical entre uno y otro (ver Matheron, 2009), en otros se muestran las proximidades y distancias (ver Caporali, 2016), pero en la mayoría de las evaluaciones la relación decanta en la oposición entre una democracia real y una ciudad ideal. Para nuestra lectura, la cuestión central no se encuentra en ese punto (presente en el libro II de *Utopía*), sino en la relación entre razón, crítica y práctica política (presente en el libro I).

Carece de sentido pretender una interpretación "realista" del libro II donde Moro describe la isla de Utopía, así como reducirla a una simple alegoría. Tenemos que prestar atención a la operación filosófica trazada en el libro I, manifestación de la astucia del humanismo. El *arte doloque*, la "astucia y el artificio" serán los modos de la *cautela* para hablar de política en tiempos monárquicos. Así lo lee Miguel Abensour, haciendo de la *retórica* el ejercicio filosófico político para comunicarse en un espacio signado por la dominación y la servidumbre. Podría resultar paradójico que Moro critique a la filosofía y la teología, con su autoridad y gravedad, por encerrar a las mentes en quimeras "que no sostiene ninguna realidad". Una "filosofía escolar que piensa que toda cosa es conveniente en toda ocasión". La utopía trata de una filosofía terrenal, que reconoce la teatralidad de lo social y el predominio de las apariencias, y que sabe que sus extrañas ideas no serán bien recibidas ni aceptadas, pues la vía recta de la razón y la imaginación social se encuentran desde el inicio bloqueada. Entonces, se tratará de establecer otro vínculo con la *doxa*, a partir del *doculus obliquus*: la vía oblicua (ver Abensour, 2022: 55). Una

razón práctica que le abre el camino a la razón teórica, fundada en la experiencia del propio tiempo, a partir de la necesaria relación entre la imaginación y la razón, la estrategia y lo bueno, la crítica (la destrucción por vía negativa) y la idea de un óptimo gobierno.

Una ambigüedad se sostiene permanentemente en el juego de posiciones entre Moro y su interlocutor Hitlodeo, entre el político y el filósofo, de manera tal que se pueda producir en sus lectores un distanciamiento de la autoridad y la realidad, tan ajenas a ese comunismo utópico, para introducir la pregunta por el mejor régimen posible.

De esta manera, Moro estaría más próximo a Maquiavelo que el "profeta desarmado" Savonarola, muerto en la hoguera. No podríamos juzgar a Moro igual que a aquellos que han imaginado repúblicas que no existen ni existirán jamás, sino como quien ha hecho de la filosofía un arte práctico, una estrategia, un arma: no para la confrontación directa, pues son tiempos de dominación y servidumbre, sino para establecer otra vía que pueda producir un desvío, a partir del auxilio de la imaginación y la razón. Si seguimos esta hipótesis, Spinoza, avezado conocedor de las *arts humanitas*, no podría reducir su interpretación crítica de la utopía a una mera fantasía, completamente falta de realismo.

Spinoza y la utopía de Van den Enden

La *Utopía* de Moro tuvo una amplia recepción en Europa, convirtiéndose en uno de los géneros más influyentes y produciendo una multiplicidad de variantes. ¿No podríamos leer la *Breve reseña de Nueva Holanda* (1662) y, en especial, las *Proposiciones políticas libres* (1665) de Franciscus Van den Enden como parte de este género filosófico? El descubrimiento de esta obra ha aportado fundamentales referências para la interpretación del *Tratado político*, sin embargo, ¿por qué la crítica dirigida a Moro no le correspondería también a Van den Enden? ¿Por qué Spinoza le atribuiría a Moro la pretensión de realizar la utopía, cuando se trata de un ejercicio disruptivo del poder de la imaginación al servicio de la razón, mientras que rescataría a Van den Enden, que creía y pretendía una utopía realizable?

La hipótesis, que no podré desarrollar aquí, es que las *Proposiciones políticas libres* es una obra que contiene gran parte de los tópicos y procedimientos de la utopía, aunque su narrativa no recurra a la ficción. Comparte con *Utopía*, que conocía y comparaba con su obra (ver Israel, 2017: 217), una idea de sociedad basada en el igualitarismo y organizada racionalmente: desde las instituciones políticas a la vida cotidiana, desde la política exterior al trabajo, la salud, la familia y la sexualidad. Una sociedad que permanentemente se construye como un espejo opuesto a todo lo equivocado, pervertido y corrupto de la sociedad existente (y que contiene, también, una idea de la naturaleza humana, a partir de la cual explica los comportamientos y prácticas concretas). En otros términos, sin una mediación entre la negación de una realidad y la afirmación de la sociedad futura, propia del contractualismo; en particular, la negativa a establecer la necesidad de cualquier forma de alienación sobre la que se funda el orden político. Un motivo que resultará central para Spinoza.

Entiendo que hay por lo menos dos tópicos estrechamente vinculados que hacen a la singularidad de esta *utopía democrática radical*: la cooperación social y la práctica política asamblearia (ver de Guimaraens y Rocha, 2014). La relación entre cooperación y participación supone un vínculo entre práctica social y práctica política en el que se le otorga una prioridad a la experiencia y una positiva indeterminación al porvenir. A diferencia de Moro, donde la planificación social y la transparencia comunicativa podrían suponer una sociedad ordenada, cerrada e inmóvil, la utopía democrática mantiene abierto el impulso o la disposición utópica al cambio permanente. La atención que Van den Enden presta a la organización política democrática, igualitaria y libre, permitiría que la *disposición utópica* permanezca como crítica y transformación de la realidad, de acuerdo a un horizonte abierto por la igualdad.

Antes que el siglo XIX dé inicio a las utopías del futuro, y contemporáneo a ciertas formas de temporización de las utopías subsumidas a proyectos religioso-escatológicos avivados por nuevos

movimientos proféticos, en Van den Enden se produce un singular desplazamiento donde la utopía es también una *ucronía*: no se trata tanto de un pensamiento puesto en otro-lugar como de un pensamiento abierto a otro-tiempo. Una temporalidad secular, resultado de una maquiaveliana kairología, propia de la práctica política democrática (ver Tatián, 2016), donde el campo de la experiencia no remite sólo al pasado, sino que se proyecta hacia el porvenir. Que esta comunidad de iguales, orientada exclusivamente por la razón y el bien común, presente diferencias con las utopías conocidas, no hace que esta obra pueda ser excluida de una de las alteraciones del género, como sucederá con otras obras modernas.

Hay un trabajo por hacer sobre la lectura que Van den Enden realiza de Maquiavelo. Por lo pronto, su elección de Maquiavelo como contendiente es uno de los aspectos que lo distancia de la positiva apropiación del florentino que realiza Spinoza. Entonces, si efectivamente Spinoza, influenciado por Van den Ende, no rechaza en su totalidad al pensamiento utópico, la cuestión a plantearse es de qué manera se produce el encuentro con su declarada perspectiva maquiaveliana.

Utopía y democracia en el *Tratado Político*

Nuestro objetivo, por supuesto, no es hacer del *Tratado Político* un texto utópico. Nos interesa interrogar por el lugar que puede tener la disposición utópica, considerando la estructura misma de los primeros 5 capítulos, entre la crítica del §1 del cap. 1 y el §7 que cierra el cap. 5, donde la exposición de los fundamentos del Estado se encuentra escoltada por el agudísimo florentino.

Aquí realizaremos algunas indicaciones sobre el capítulo 5, que inicia con una aclaración: "No afirmo, en efecto, que toda acción conforme a derecho sea la mejor posible [...]. Por consiguiente, una cosa es gobernar y administrar la cosa pública con derecho y otra distinta gobernar y administrarla bien" (Spinoza, 1986: 118). Es claro que Spinoza no establece una diferencia entre dos órdenes de la realidad, el orden del *ser* y el orden del *deber ser*. Se trata de una diferencia entre el estado presente y el posible, donde lo *mejor* supone que la relación

entre lo actual y lo posible no se encuentra ya dada, sino que puede implicar una diferencia que no se encuentra determinada a priori. Si, como Spinoza ha afirmado en más de una ocasión, su realismo político no puede depender del exclusivo uso de la razón, ¿cómo explicar la diferencia entre un realismo conservador, que se guía por la máxima del menor mal, y un realismo transformador, que se guía por la posibilidad de un estado mejor?

La negación de la dominación, la injusticia, la desigualdad, la violencia, la servidumbre y la afirmación de la razón, la paz, la vida social plena y la libertad implica una *transitio*. Esa transformación requiere una *fortaleza*, posibilitada por la negación de la dominación como por una afirmación de la más plena vida social humana, la mejor posible. Nuevamente, ¿cómo pensar el pasaje de esta pasión triste a la razón sin pre-suponer a la razón? Este problema Spinoza lo plantea en el penúltimo parágrafo, que oficia de conclusión conceptual de todos los capítulos de esta primera sección del *Tratado Político*.

> Hay que señalar, sin embargo, que, cuando digo que el Estado está constitucionalmente orientado al fin indicado, me refiero al instaurado por una multitud libre y no al adquirido por derecho de guerra sobre esa multitud. Porque una multitud libre se guía más por la esperanza que por el miedo, mientras que la sojuzgada se guía más por el miedo que por la esperanza. Aquella, en efecto, procura cultivar la vida, ésta, en cambio, evitar simplemente la muerte; aquella, repito, procura vivir para sí, mientras que ésta es, por fuerza, del vencedor. Por eso decimos que la segunda es esclava y que la primera es libre. Por consiguiente, el fin del Estado adquirido por derecho de guerra es dominar y tener esclavos más bien que súbditos. Es cierto que, si tan sólo consideramos sus derechos respectivos, no existe ninguna diferencia esencial entre el Estado que es creado por una multitud libre y aquel que es conquistado por derecho de guerra. Sus fines, sin embargo, son, como ya hemos probado, radicalmente diversos, y también los medios por los que cada uno de ellos debe ser conservado (Spinoza, 1986: 120-121).

Por una parte, el realismo crítico nos indica que entre uno y otro Estado no hay una diferencia de esencia, pues su derecho no es otra cosa que su poder. Por otra parte, se trata de dos Estados, uno resultado de una multitud esclava, temerosa, conquistada por el derecho de guerra; otro, resultado de una multitud autónoma y libre. La diferencia principal que señala Spinoza es puesta en términos afectivos: porque en uno la multitud es conducida más por el *miedo* que por la esperanza, y en el otro es conducida más por la *esperanza* que por el miedo. Es el realismo el que, desde el inicio de la obra, ha establecido el rol de los afectos en la política y el que permite esclarecer de qué manera la disposición afectiva de la multitud puede producir la diferencia radical entre uno y otro orden político, entre una multitud libre y una esclava. Pero los afectos, asociados a la imaginación, bloquean o auxilian a la razón, y solo en ese sentido permiten establecer la diferencia también radical en sus fines y sus medios.

En tal sentido, ¿por qué no pensar que esa diferencia en el deseo, de pasiones y razones contrarias, ha incorporado a la disposición o el impulso utópico como un diferencial práctico que permite marcar la distancia entre un orden actual y uno posible, el mejor posible? Una diferencia que no surge de la razón, pero es acompañada por ésta.

Esta inversión no está guiada por el miedo y el odio, por la dominación de unos sobre otros, sino que comprende el pasaje de la dominación en libertad; no es una inversión de las jerarquías de unos sobre otros, sino de la jerarquía en igualdad; no es una inversión de la infelicidad de unos ahora provocada a los otros, sino de su transformación en felicidad común; de la misma manera en que no busca invertir el miedo de unos sobre otros, sino revertirlo en esperanza. Es decir, una imaginación que no produce a partir de su impotencia, como en la superstición, sino que produce a partir de su potencia, como en la utopía. De manera tal que superstición y utopía podrían considerarse los dos extremos del *conatus imaginandi*.

Por eso, la utopía no es una *evasión*. La utopía es parte de una práctica retórica que busca identificar los malestares del presente y sus fastas-

magorías justificatorias a partir de una imaginación enmendatoria, pues es la ausencia de imaginación y no su exceso, lo que permite la reproducción de la servidumbre y la violencia. Por eso aparece en auxilio de la razón, propiciando un acceso a lo que – por lo menos desde la filosofía de Moro – podría concebirse como un modo de organización social más óptimo. Pero aquí también radica la diferencia específica con Spinoza, porque la potencia imaginativa es considerada parte de la potencia de la multitud y dependiente de ella; mientras que en Moro se plantea como una estrategia filosófica y, por ello, sosteniendo un lugar del cual no se ha desplazado lo suficiente: la idea del legislador virtuoso, cuyo arte prudencial puede suscitar la crítica a la sociedad presente y la imaginación positiva de la sociedad mejor.

Todos los parágrafos del cap. 5 podrían ser leídos a partir de ese doble principio de la teoría política moderna, iniciados con Maquiavelo y Moro. Lo que propone nuestra lectura es que Spinoza incorpora la utopía subsumiéndola al realismo, en un sentido contrario a la subsunción realista que instrumentaliza los medios de dominación. El realismo muestra los límites del género utópico si lo consideramos una forma más de las filosofías donde la razón idealiza el óptimo gobierno, pero puede incorporarlo cuando comprende su verdad específica, su potencia: la disposición utópica, el impulso utópico, como una dimensión necesaria de la potencia de una multitud libre.

A la contienda entre el realismo político y la utopía, que pasará por oponer Maquiavelo a Moro, se le han agregado los nombres de Spinoza y Marx (y, con ellos, la querella entre materialismo e idealismo), nombrando a esa tríada que, entre tantas otras cosas, representa la crítica más radical al utopismo. Pero con ella, y en particular a partir de un rodeo por Spinoza, la relación entre crítica y utopía reclama abrirse a renovados interrogantes, orientados a pensar un *conatus utópico* como dimensión fundamental para volver a vincular, en estos tiempos sombríos, la crítica con la emancipación. Un humanismo crítico que – recordando a Horacio González (2021) – pueda volver a interrogar nuestras mitologías del porvenir.

Referências bibliográficas

ABENSOUR, M. (2022). "Tomás Moro o la vía oblicua". In: *Utópicos III. La utopía, de Tomás Moro a Walter Benjamin*, Buenos Aires: Marat.

CAPORALI, R. (2016). "Realism and utopia". *Governare la Paura. Journal of Interdisciplinary Studies*, vol. 9, nº 1

DE GUIMARAENS, F. y ROCHA, M. Cooperação e igualdade social e política em Spinoza e Van den Enden. In: GRASSET, B. (*et. al*) (orgs.). (2014). *Spinoza e as Americas, vol. 2*, Fortaleza: EdUECE.

GONZÁLEZ, H. (2021). *Humanismo, impugnación y resistencia*. Buenos Aires: Colihue.

ISRAEL, J. (2017). *La ilustración radical*. México: FCE.

MARTÍNES, C. (2019). *Mundos perfectos y extraños en los confines del Orbis Terrarum*. Buenos Aires: Miño y Dávila

MATHERON, A. Spinoza e la descomposizione della política tomista: machiavellismo e utopia. In: MATHERON, A. (2009). *Scritti su Spinoza*, Milano: Ghibli.

MORO, T. (2006). *Utopía*. Buenos Aires: Colihue.

SPINOZA, B. (1986). *Tratado Político*. Madrid: Alianza.

TATIÁN, D. (2016). "Quién más ama las cosas. Radicalismo democrático y libertad igualitaria en Francis van den Enden". *Discursos, vol. 45, nº 2.*

VAN DEN ENDEN, F. (2010). *Libertad política y Estado*. Buenos Aires: El cuenco de plata.

Spinoza et le spectre de la crise du capitalisme

Gregorio Demarchi
Universidade de Jena, Alemanha

Un spectre hante la pensée de Spinoza: le spectre de la crise du capitalisme. Bien que ça serait un anachronisme vouloir chercher chez Spinoza une théorie de la crise économique au sens qu'on la trouve par exemple chez Marx, je pense qu'on peut montrer chez Spinoza une conscience aigüe de la potentielle déstabilisation des institutions civiles par les conflits socio-affectifs engendrés par les passions économiques de l'*avaritia* et de l'*invidia*. La "crise de la civilisation marchande" dont il va être question n'est donc pas la crise économique au sens étroit du terme mais plutôt la crise des formes de médiation politique des passions économiques[1].

Commençons donc par la théorie des passions économiques. Alexandre Matheron nous a donné une analyse très fine des formes d'aliénation économique et idéologique de la vie passionnelle individuelle et interhumaine. On peut utiliser la notion d'aliénation économique pour décrire ce qui selon Spinoza se passe lorsque les individus projettent leur puissance affective sur des objets qu'ils conçoivent comme ayant

1 Spinoza développe ses considérations sur les "causes de dissolution" des républiques aristocratiques dans le chapitre 10 du TP (TP10.1 : *inquiramus, an aliqua causa culpabili possint dissolvi aut in aliam forma mutari*) sous le signe de Machiavel, dont il cite en entrée un passage des *Discorsi* (III, 1). Spinoza se place ainsi dans la lignée de pensée républicaine qui analyse la *corruption* d'organisations sociopolitiques en un sens *matérialiste*. Il est significatif que Antonio Negri et Michael Hardt donnent une place centrale à cette notion de *corruption* (qui peut être rapprochée à celle de "crise organique" au sens de Gramsci) dans leur livre *Empire*.

une valeur intrinsèque, indépendante des appétits et désirs humains. Au début du livre 3 de l'*Ethique* Spinoza nous dit en fait qu'il faut renverser la perspective traditionnelle à la base de l'illusion de l'objectivité des valeurs: ce n'est pas parce que nous jugeons une chose bonne que nous la désirons; au contraire, nous la jugeons bonne parce que nous la désirons (E3p9s). Nos jugements de valeur sont aliénés au sens que nous concevons ces valeurs comme étant des propriétés des objets mêmes, et non pas comme une expression de notre propre puissance affective.

Cette illusion génère un premier type de conflit socio-affectif, que Matheron appelle la « lutte pour la définition des valeurs » (Matheron, 1969: 176). Spinoza décrit ce conflit comme une conséquence de l'ambition, c'est-à-dire du fait que "chacun aspire par nature à ce que les autres vivent selon son propre tempérament"; en fait, "tous y aspirant de pair, ils se font obstacle de pair, et tous voulant être loués autrement dit aimés de tous, ils se haïssent les uns les autres." (E3p31s ; Spinoza, 2010b : 267). Cette lutte pour la définition des valeurs peut à son tour en engendrer une autre, que Matheron appelle la "lutte pour la possession des objets valorisés" (Matheron, 1969: 176). Lorsqu'un système de valeurs devient hégémonique dans un certain type de société, c'est lui qui détermine les objets que l'on juge comme étant "objectivement" bons. Dans une société de type feudal, par exemple, les biens fonciers représentent un bien "objectif", et les individus seront en lutte pour en prendre possession. Ce n'est plus la définition des valeurs qui est conflictuelle, mais la possession des mêmes.

Spinoza introduit une dimension possessive dans l'affectivité humaine déjà dans E3p13s, où il dit que celui qui aime quelque chose va s'efforcer de l'avoir présente et de la conserver (*presentem habere, et conservare*). En raison de l'aliénation affective dans les objets valorisés, l'amour pour les biens économiques peut devenir immodéré. "Le désir immodéré et l'amour des richesses" définit selon Spinoza l'avarice (E3aff47; Spinoza, 2010b: 345). La "lutte pour la possession des objets valorisés" éclate au moment où les objets convoités sont des "biens exclusifs", c'est-à-dire limités et qui ne peuvent être possédés que par peu d'individus, à titre

privé. C'est le contraire des *commons*. Spinoza décrit ce qui se passe dans ce cas dans E3p32: "Si nous imaginons que quelqu'un jouit d'une certaine chose qu'un seul peut posséder, nous nos efforcerons de faire qu'il ne le possède pas." (Spinoza, 2010b: 267) Cet affect de haine envers les individus en possession d'un bien exclusif, c'est l'envie (*invidia*). Elle est une source importante de conflits socio-affectifs.

Mais quel type de structure sociale prescrit un système de valeurs aliénées engendrant une telle lutte économique pour la possession de "biens exclusifs"? S'agit-t-il du féodalisme avec son système de valeurs économiques fondé sur la propriété terrière? Ou plutôt de la société marchande, définie au sens large comme société fondée sur la production et l'échange de marchandises? Ou s'agit-t-il du capitalisme, ce sous-type de société marchande défini par l'existence d'un prolétariat n'ayant d'autre possession que sa propre force-travail? Selon Matheron les conflits sociaux générés par les passions économiques de l'*avaritia* et de l'*invidia* sont typiques de sociétés de type feudal. La terre semble en fait être un "bien exclusif". En revanche, l'accumulation de l'argent dans les sociétés marchandes, comme le soulignent autant Matheron que Lordon et Orléan dans leur analyse de la genèse de la monnaie, aurait pour conséquence plutôt une convergence des affects sociaux vers un bien qui est *reproductible par le travail*, et donc potentiellement illimité (Matheron, 1969: 177; cf. Lordon et Orléan, 2007).

Matheron appuie son interprétation sur les passages du *Traité politique* où Spinoza postule la nécessité d'une régulation politique stricte du régime de propriété foncière, pour empêcher que la terre devienne monopole d'une classe de propriétaires féodaux. Dans le régime monarchique cette régulation politique prendrait la forme de la nationalisation du sol, qui serait ensuite donné en loyer aux citoyens (TP6.12 et TP7.19). Dans le régime aristocratique, en revanche, la régulation garantirait que chaque citoyen, qu'il soit membre du patriciat ou plébéien, soit propriétaire de sa maison et de ses champs (TP8.10). Les activités commerciales et financières caractéristiques des sociétés marchandes, par contre, seraient

favorisées activement dans les deux régimes, en raison du fait que selon Spinoza ce type d'activités semble garantir la concorde sociale et la paix:

> Tous en effet, pour faire du profit, exercerons une activité mercantile ou se prêteront [*credere*] de l'argent les uns aux autres […]. Par conséquent, on ne pourra traiter que des affaires mutuellement imbriquées, ou qui du moins requerront des moyens identiques pour être menées à bien […]. (TP7.8; Spinoza, 2005: 169)

La question qui se pose maintenant est de vérifier la plausibilité de l'interprétation de Matheron: est-ce que la fonction première de la régulation politique du régime de propriété foncière est vraiment celle d'empêcher que surgisse une classe de propriétaires féodaux? J'aimerais proposer ici une interprétation alternative, qui voit dans l'*individualisme possessif* des sociétés marchandes où la force-travail est devenue elle--même une marchandise – donc des sociétés *capitalistes* – le concept-clé pour déchiffrer les formes de médiation politique des passions économiques postulées par Spinoza. Le concept d'individualisme possessif (Macpherson, 1962) se réfère aux dynamiques socio-affectives des sociétés où les individus possesseurs de force-travail sont conçus comme ayant un prix, en concurrence les uns avec les autres (*bellum omnium contra omnes*). Ce que j'aimerais montrer ici c'est que les formes de régulation politique de la propriété foncière postulées par Spinoza visent en première ligne à prévenir une marchandisation complète de la force-travail, et donc à empêcher que le système de valeurs de l'individualisme possessif devienne hégémonique.

En fait, Spinoza semble concevoir « le sol, avec tout ce qui y est attaché » en premier lieu non pas comme un "bien exclusif", mais plutôt comme un *common*, quelque chose qui "relève au premier chef du droit commun de la Cité (*communis civitatis juris est*), c'est-à-dire à tous ceux qui, ayant uni leurs forces, ont le pouvoir de le revendiquer" (TP7.19; Spinoza, 2005: 179). C'est par l'institution de droits communs (*jura communia*) que les hommes peuvent, "ensemble (*simul*)[,] revendiquer légitimement (*sibi vindicare*) la propriété de terres habitables et cultivables" (TP2.15; Spinoza, 2005: 105). Spinoza uti-

lise même l'expression *omnia omnium sunt* (toutes choses sont à tous) (E4p27s2, TP2.23) pour l'état de nature, sans préciser s'il s'agit là d'une forme de "communisme primitif" ou d'autre chose[2]. Au regard de l'importance que Spinoza attribue au "sol, avec tout ce qui y est attaché" comme un bien potentiellement commun, on peut se demander si Spinoza n'avait pas en vue des situations historiques concrètes où la terre avait encore effectivement ce statut de *common*. Rappelons-nous que l'époque de Spinoza est l'époque que Marx caractérise comme celle de l'*accumulation primitive*. C'est l'époque des grandes *Enclosures*, c'est-à-dire de l'expropriation violente de terrains communaux de la part d'une classe possédante visant à introduire dans l'agriculture des rapports de production capitalistes. Une conséquence de ce processus d'expropriation violente des classes paysannes fut la transformation des expropriés en vagabondes, socialement marginalisés et poursuivis, avant d'être contraints, encore une fois par la violence, au travail et à la discipline dans des *Workhouses*. Le prolétariat industriel moderne naît de ce processus.

Matheron même souligne que les formes de régulation politique de la propriété foncière postulées par Spinoza auraient pour conséquence non pas seulement d'écraser le pouvoir économique de l'aristocratie féodale, mais aussi de prévenir la formation d'un prolétariat ne possédant que sa propre force-travail:

> Ce sera donc le régime de l'économie *marchande à l'état pur*, débarrassée de cette survivance de féodalisme qu'est la propriété foncière. Mais ce ne sera pas le capitalisme tel qu'il s'est développé en Europe à partir du XVIIe siècle, et qui n'a été rendu possible que par l'apparition d'un prolétariat, elle-même rendue possible par le fait que les paysans ont été massivement chassés de leurs terres: ici, au contraire, l'accès au sol sera facilité au maximum. (Matheron, 2011: 246s.)

2 Dans la Lettre 44, Spinoza cite Thalès de Milet, qui disait *Omnia amicorum sunt communia* ("Entre amis, disait Thalès, tout est commun"; Spinoza, 2010a: 274).

Cette distinction entre économie *marchande* avec régulation étatique du régime de propriété foncière et *capitalisme* au sens propre est importante. Si l'analyse critique que Spinoza fait des passions économiques concerne avant tout l'individualisme possessif du *capitalisme*, et non pas ce qui restait du féodalisme dans l'Europe du XVII siècle, nous devons nous demander ce que cela implique pour la conception apparemment très optimiste que Spinoza a de l'accumulation monétaire. Est-ce que le commerce et la finance ne peuvent-ils pas aussi engendrer une "lutte pour la possession des objets valorisés"? Et comment est-ce que les conflits socio-affectifs engendrés par l'accumulation commerciale et financière peuvent-t-ils causer une crise des formes de médiation institutionnelle mises en place pour les réguler?

Dans l'*Appendix* de la partie 4 de l'Éthique Spinoza consacre deux chapitres au thème de l'argent. On y trouve une analyse critique des dynamiques affectives liées à l'argent. Cette analyse procède en deux étapes. Dans un premier temps, Spinoza montre comment dans l'image de l'argent l'aliénation économique trouve son point culminant. L'image de l'argent occupe constamment l'esprit du vulgaire, qui y voit la cause première de son bonheur (E4app28). L'argent devient l'objet-maître dans lequel s'aliène la puissance affective humaine: au lieu d'être eux-mêmes la cause adéquate de leur bonheur, les individus asservissent leur affectivité à cet objet-maître, auquel ils attribuent le pouvoir de les rendre heureux.

Cette aliénation économique est d'abord analysée dans sa généralité. Tous les individus, en tant que possesseurs (réels ou imaginaires) d'argent, sont en ce sens aliénés. Mais ils le sont à différents degrés, comme le montre Spinoza dans la deuxième étape de son analyse (E4app29). Dans une économie où la force-travail a été transformée dans une marchandise, les salariés n'ont accès aux biens par lesquels ils peuvent reproduire leur existence matérielle qu'à travers l'argent, de manière que l'argent est effectivement la cause sinon de leur bonheur, au moins de leur reproduction matérielle. Chez les capitalistes – qui ont appris "les arts du gain (*artes lucri*)" (Spinoza,

2010b: 493) – l'aliénation est en revanche doublée par une sorte de scission schizophrène de leur conscience. D'une part, grâce aux arts du gain, "il s'élèvent somptueusement (*magnificè efferunt*)" (ibid.). De l'autre, cette même compulsion à l'étalage et au luxe les pousse à épargner et à conduire une vie ascétique – "ils donnent au corps sa pâture comme on fait d'ordinaire, mais parcimonieusement (*parcè*)" (ibid.), dans l'esprit de la plus pure "éthique protestante"[3]. Les thèses sociologiques opposées sur la naissance du capitalisme, celle de Max Weber (le capitalisme naît de l'esprit ascétique du calvinisme) et celle de Werner Sombart (le capitalisme naît de l'esprit du luxe), se retrouvent chez Spinoza incarnées dans la même schizophrénie de ces hommes ayant appris "les arts du lucre"[4].

Le rôle du luxe est selon Spinoza essentiel aussi pour comprendre les dynamiques qui peuvent mettre en crise les formes de vie civile fondées sur l'accumulation de richesses. Dans TP10.4, Spinoza montre

3 Dans sa célèbre *Fable des Abeilles*, Bernard de Mandeville critique le lieu commun selon lequel les Hollandais vivraient exclusivement dans la frugalité. Il relativise celle-ci en montrant qu'elle ne représente qu'une face de la médaille de la "conscience schizophrène" des riches, caractérisée de manière très similaire à Spinoza : "Those that are frugal by Principle, are so in every Thing, but in *Holland* the People are only sparing in such Things as are daily wanted, and soon consumed ; in what is lasting they are quite otherwise : In Pictures and Marble they are Profuse ; in their Buildings and Gardens they are extravagant to Folly." (Mandeville, 1724: 206).

4 Simon Schama (1987: 297s. et 322s.) montre que les marchands d' Amsterdam étaient loin de suivre les préceptes de l'éthique protestante wébérienne et que l'accumulation du capital s'accompagnait de *consommation ostentatoire* de biens de luxe. Il faut ici remarquer que pour Weber lui-même les "principaux apôtres de [… l'] esprit du capitalisme" ne furent pas les "entrepreneurs capitalistes du patriciat comercial" mais plutôt la "classe moyenne industrielle" (1967 : 67). Et il ajoute : "aux Pays-Bas […] les grands capitalistes étaient des remontrants [= Arminiens] plutôt que des adeptes du calvinisme de stricte observance." (67). L'Arminianisme, qui était "la confession des marchands patriciens de Hollande", "repoussait l'ascèse temporelle" (105). Schama aussi rappelle la différence entre l'esprit "anti-calviniste" des marchands de Amsterdam et le calvinisme "wébérien" des industriels des manufactures textiles de Leyde (1987 : 340s.).

que le développement de l'humanité de la barbarie à la civilisation, qui se fait par le commerce, est mis en danger par le luxe engendré par ce même commerce: "les hommes [...] deviennent mous et veules; et chacun s'appliquant à surpasser autrui non pas par la vertu mais par le faste et le luxe (*fastu et luxu*)." (TP 10.4; Spinoza, 2005: 261) Mais selon Spinoza le luxe n'est pas un danger en tant que tel. Comme l'a montré Sombart, la consommation de biens de luxe peut engendrer le "cercle vertueux" de l'accumulation capitaliste. Spinoza aussi semble adhérer à une thèse similaire: il ne veut pas limiter la consommation de biens de luxe par des lois somptuaires, qui seraient inutiles; plutôt il veut instituer un "couplage" de cette consommation luxueuse à des passions économiques "productives" de profits, telle que l'*avaritia*, qui peut être stimulée en faisant lève sur l'*ambitio* (TP 10.6).

Ne sommes-nous pas revenus par là au même optimisme au regard de l'accumulation monétaire que nous voulions critiquer, et qui semble faire de Spinoza un tenant de la thèse des effets civilisateurs du "doux commerce" (Hirschman, 1977)? Surement Spinoza ne développe pas toutes les conséquences que l'on peut tirer de son analyse critique des passions économiques et de l'aliénation affective engendrée par l'argent. Des commentateurs récents, tels que Beth Lord (2017) et Alexander Douglas (2018), se sont efforcés de montrer, contre Matheron mais aussi contre Lordon et Orléan, que les dynamiques socio-affectives liées à l'accumulation de l'argent peuvent-elles être conflictuelles, et que cette accumulation, bien que potentiellement illimitée, est surtout une source d'inégalités socio-économiques. Dans mon intervention j'ai touché au moins deux points qu'on pourrait développer ultérieurement pour donner corps à ce "spectre de la crise" qui hante la pensée de Spinoza:

1. Par rapport à ce que Spinoza dit de la régulation politique du régime de propriété foncière, j'ai essayé de montrer que l'horizon historique de l'accumulation primitive et de l'expropriation des classes paysannes de leur *commons* nous donne une clé interprétative différente de celle de Matheron. Selon cette nouvelle interprétation,

Spinoza voit la principale source de conflits sociaux non pas dans les restes du féodalisme mais plutôt dans la marchandisation complète de la force-travail, conséquence inévitable de l'expropriation des paysans.

2. Par rapport aux dynamiques de l'accumulation monétaire, s'il y a convergence socio-affective, comme le veulent autant Matheron que Lordon et Orléan, c'est une convergence dans l'aliénation passionnelle universelle dans l'argent en tant que valeur-objectivé-maître. Mais cette universalité aliénée n'est qu'une face de la médaille, l'autre étant l'inégalité croissante engendrée par l'accumulation capitaliste. C'est ce deuxième aspect que Spinoza n'analyse pas assez. Il semble penser que la régulation du régime de propriété foncière soit à elle-même suffisante à prévenir la prolétarisation de la force-travail, sans voir que l'accumulation capitaliste (et la consommation de biens de luxe qui en est une des sources) est intrinsèquement dépendante de cette même prolétarisation.

Pour conclure, Spinoza a surement une vision optimiste par rapport aux dynamiques socio-affectives liées à l'accumulation de l'argent par le commerce et la finance. Pourtant, il pense que cette accumulation est compatible avec une "économie marchande égalitaire", où les institutions politiques peuvent prévenir, par la régulation de la propriété du sol, la marchandisation et ainsi prolétarisation complète de la force-travail. En même temps, cet optimisme est hanté par le spectre de la crise. L'égalité relative instituée par la régulation politique est mise en danger par l'accumulation du capital et par les inégalités croissantes qu'elle produit. L'histoire, au plus tard avec la révolution industrielle, se souciera de donner un corps et une voix à ce spectre de la crise qui hante l'optimisme de Spinoza.

Bibliographie

DOUGLAS, A. (2018). "Spinoza, Money, and Desire". *European Journal of Philosophy*, nr. 26.

HIRSCHMAN, A. O. (1977). *The Passions and the Interests: Political Arguments for Capitalism before Its Triumph.* Princeton: University Press.

LORD, B. The Free Man and the Free Market: Ethics, Politics, and Economics in Spinoza's Ethics IV. In: MELAMED, Y. (2017). *Spinoza's* Ethics*: A Critical* Guide. Cambridge: University Press

LORDON, F. et ORLEAN, A. Genèse de l'État et genèse de la monnaie – le modèle de la potentia multitudinis. In: CITTON, Y. et LORDON, F. (2007.). *Spinoza et les sciences sociales.* Paris: Éditions Amsterdam.

MACPHERSON, C. B. (1962). *The Political Theory of Possessive Individualism: Hobbes to Locke*. Oxford: University Press.

MANDEVILLE, B. (1724). *Fable of the Bees*. London: J. Tonson.

MATHERON, A. (1969). *Individu et communauté chez Spinoza*. Paris: Éditions de Minuit

MATHERON, A. Passions et institutions selon Spinoza. In: MATHERON, A. (2011). *Études sur Spinoza et les philosophies de l'âge classique.* Lyon: ENS.

SCHAMA, S. (1987). *The Embarrassment of Riches*. New York: Knopf

SOMBART, W. (1913). *Luxus und Kapitalismus*. Berlin: Duncker & Humblot

SPINOZA, B. (2005). Œuvres *5. Traité politique.* Traduction de Charles Ramond. Paris: PUF.

SPINOZA, B. (2010a). *Correspondance*. Traduction de Maxime Rovere. Paris: Flammarion

SPINOZA, B. (2010b). *Éthique*. Traduction de Bernard Pautrat. Paris: Éditions du Seuil.

WEBER, M. (1964). *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*. Paris: Gallimard.

As noções de *sui juris* e *alterius juris* na filosofia de Espinosa

Luisa Leite Paciullo
Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio), Brasil

No parágrafo 9 do capítulo 2 do *Tratado Político,* Espinosa afirma que cada um está *alterius juris* na medida em que está sob o poder de outrem e está *sui juris* na medida em que "pode repelir toda a força, vingar como lhe parecer, um dano que lhe é feito e, de um modo geral, na medida em que pode viver segundo o seu próprio engenho" (Espinosa, 2017: 16/17). Encontramos, também, tais noções na abertura do prefácio da Parte IV da *Ética*, que trata da Servidão, onde Espinosa inicia dizendo que o homem submetido aos afetos não é senhor de si, não está *sui juris,* no original, mas a senhora dele é a fortuna (Espinosa, 2018: 371). Nesse último caso, ele está, do latim, *obnoxius,* termo jurídico para dizer de alguém que está dominado, entregue, exposto a. Ele está *alterius juris*.

Cabe, desde já, fazer um comentário sobre as diversas formas de traduzir tais expressões para a nossa língua. Há quem traduza por "estar sob *o direito* de outro" ou sob seu "próprio *direito*" ou quem traduza por "estar sob o *poder* de outro" ou "sob seu próprio poder". Já Diogo Pires Aurélio optou por traduzir *alterius juris* por "estar sob a jurisdição de outro" e *sui juris* em "estar sob sua própria jurisdição" pois, segundo o autor, *jurisdictio* é o conceito que mais se aproxima do sentido espinosano do termo, entendendo que há uma certa infidelidade ao acrescentar a *dictio,* a ação de dizer, no caso, o direito e, talvez, reduzir a noção à esfera pública. No entanto, essa infidelidade não afeta, nas palavras do autor, o entendimento sobre o conceito pois, uma vez que o Direito é igual à potência, ou ele é objetivo, e, de alguma forma, é jurisdição, ou ele não é objetivo e, nesse caso, não é verdadeiro direito (Pires Aurélio *in* Espinosa, 2017: 16).

Espinosa, ao trazer do direito romano tais noções, faz com que liberdade e servidão atravessem o campo jurídico e político, produzindo o que Marilena Chaui chama de contradiscurso e alterando seus significados clássicos e, como consequência, suas implicações. Uma vez que o direito é igual à potência e ele se estende até onde se estende a sua potência, Espinosa introduz, no jurídico e no político, a dinâmica das relações e a dinâmica afetiva e isso traz um significado novo para o que é estar *sui juris* e *alterius juris* e, no final das contas, sobre a relação entre direito natural e direito civil. Ao afirmar a identidade entre Direito e Potência, Étienne Balibar observa que Espinosa abandona o binômio clássico direito-dever para utilizar, em seu lugar, as noções de estar ou não sob jurisdição de si próprio (Balibar, 1985:74).

Sobre estar *sui juris* na concepção de Espinosa é importante assinalar que viver segundo seu próprio engenho não é a mesma coisa que liberdade absoluta, uma vez que apenas Deus a possui. Viver de acordo com seu próprio engenho não significa, também, livre-arbítrio ou livre vontade de escolha. Sabemos que, conforme a proposição 48 da Parte II da *Ética*, "Na mente não há nenhuma vontade absoluta, ou seja, livre" (Espinosa, 2018: 215). *Sui juris* também não significa que este corpo seja autossuficiente, independente. Isso o levaria a se isolar e poderia induzir ao entendimento contrário à potência da vida em sociedade e ao que é mais útil ao homem. Ilusão do livre arbítrio e da livre escolha, autossuficiência, autonomia absoluta e liberdade individual...Estar *sui juris* não carrega esses significados na filosofia de Espinosa, o que demonstra outro índice de ruptura com as noções clássicas de *sui juris* da modernidade filosófica.

A nossa liberdade é condicionada pelos encontros e pelas relações de composição e decomposição estabelecidas constantemente entre os corpos. O corpo humano livre, para Espinosa, é aquele apto a organizar os encontros que maximizem a potência do *conatus*. Estar *sui juris* traduz um estado do *conatus* quando conhece os bons encontros e torna-se capaz de moderá-los.

Estar ou ser *sui juris* é a própria virtude, uma vez que Espinosa identifica, na definição 8 da Parte IV, a virtude como potência, e po-

de-se dizer da virtude enquanto o homem "tem poder de fazer algumas coisas que só pelas leis de sua natureza podem ser entendidas" (Espinosa, 2018: 381). Nesse sentido é o que afirma Marilena Chaui, no volume 2 da *Nervura do Real*:

> *A virtude é o ingenium de cada um quando seu corpo e sua mente são causa adequada*. Despojada de imperativos normativos, virtude significa, simplesmente, atividade, a aptidão do corpo para múltiplas afecções simultâneas das quais ele é a causa interna e a da mente para ser a causa total da pluralidade simultânea das ideias dessas afecções e das ideias dessas ideias. A potência que define a virtude, isto é, (...) o poder para estar *sui juris* e ser o *autor* que modera a força dos afetos (Grifos nossos. Chaui, 2016:406).

Portanto, estar *sui juris* é quando a mente está apta a produzir ideias adequadas sobre aquilo que é mais útil à existência e conservação do corpo individual e, no final das contas, coletivo. Nesse sentido, a noção de liberdade que está atrelada ao conceito de *sui juris* presente no *Tratado Político* trata-se de uma liberdade política e jurídica, pois, quanto mais *sui juris,* maior a aptidão para liberdade e, como consequência, para a ação. Diz Espinosa no parágrafo 11, do capítulo 2 do *Tratado Político:*

> Donde segue que a mente está totalmente sob jurisdição de si própria quando pode usar retamente a razão. Por isso, chamo totalmente livre ao homem na medida em que ele é conduzido pela razão, visto que assim ele é determinado a agir por causas que só pela sua natureza se podem entender adequadamente, se bem que seja por elas necessariamente determinado a agir. Com efeito, a liberdade não tira, antes põe, a necessidade de agir (Espinosa, 2017: 17).

Sui juris é um conceito variável, do qual se permitem diferentes graus de percepção. Espinosa pensa *sui juris* e *alterius juris* como *estados* experimentados pelo corpo em graduações, níveis que oscilam para mais ou para menos, a depender de como o apetite, ou seja, o desejo, é internamente ou externamente determinado. A depender se somos causa adequada ou inadequada. Há variação de potência, há força e intensidade maior ou menor do desejo.

Há quem esteja, conforme Espinosa afirma, *maximamente* sob sua própria jurisdição e quem esteja *minimamente*. Se o segundo gênero do conhecimento permite uma maior graduação de *sui juris*, o primeiro permite um grau menor e, ainda assim, essa variação do campo da imaginação dependerá das dinâmicas do desejo e dos afetos. Se todos estão, necessariamente, submetidos ao regime afetivo e há graduações de *sui juris*, podemos pensar que o conceito oposto, o *alterius juris*, se relaciona e está imbricado no *sui juris*. Nesse sentido pensa o professor André dos Santos Campos em seu texto *O significado de sui juris na filosofia de Spinoza*. O autor afirma que, se considerarmos que "a imaginação é um gênero mutilado do conhecer, mas ainda gênero do conhecer, também algum *alterius juris* é condição jurídica mutilada de um *sui juris*" (Campos, 2010: 71).

Assim como o *sui juris*, o *alterius juris* permite graus de experimentações diferentes. Espinosa elenca no parágrafo 10, do capítulo 2, as formas de estar *alterius juris* (Espinosa, 2017:17). Não estamos tratando, nesta comunicação, do sentido de *alterius juris* enquanto condição de estar sob o direito ou poder de outro por conta de uma incapacidade física, ou seja, quando a pessoa está presa, quando perdeu os meios de se defender, quando coagida etc., ou seja, quando o outro domina somente o corpo e não mente. Falamos da condição de haver heteronomia no âmbito da passionalidade, que traz implicações para o campo político e volta à complicada e espinhosa questão da possibilidade de se pensar a servidão voluntária na filosofia de Espinosa. Conforme Espinosa escreve, tratamos, nesta comunicação, da situação em que se faz *alterius juris* quando quem tem o outro em seu poder faz "juridicamente seus, tanto a mente como o corpo dele, embora só enquanto dure o medo ou a esperança; na verdade desaparecida esta ou aquele, o outro fica sob jurisdição de si próprio" (Espinosa, 2017:17).

O final desta frase indica que o pensamento de Espinosa é dissidente da corrente contratualista. Não há a condição de se estar *alterius juris* porque existe um pacto de submissão entre governante e governados. Por incluir o desejo e a dinâmica afetiva no complexo relacional, Espinosa diz que o corpo que se encontra ou "sob o direito de outro" ou é servo da fortuna, está, sobremaneira, mergulhado no primeiro gênero e dominado

pelas paixões. Quando pensamos no máximo de *alterius juris,* esse corpo está dominado pelo medo, paixão que alimenta a superstição. Ou seja, servidão para Espinosa é expressão de impotência.

Nesse caso, a dominação é de outra ordem: mente e corpo estão mergulhados na servidão. O sentido de servidão que aparece no *Tratado Político* encontra sua origem no campo jurídico, herdada do direito privado romano que significa, literalmente, estar submetido ao direito ou poder de outro. Servidão é alienação. Fréderic Lordon, em *A sociedade dos Afetos,* afirma que é "imediato chamar de alienação, com base em sua própria etimologia, essa presença do *alius,* do outro" (Lordon, 2015: 198/199).

O corpo que está *alterius juris* se imagina em liberdade, mas está enfraquecido e coagido e, "embora veja o melhor para si", diz Espinosa, segue, porém, o pior. *Alterius juris* significa estar sob o domínio de outra coisa, mas, principalmente, sob o domínio de forças exteriores resultantes dos afetos e das ideias inadequadas formuladas na imaginação. Essa condição reflete na política e esbarra na complicada questão do desejo de servidão, pois, ao olharmos como a dinâmica do *alterius juris* se dá na política, vemos que essa expressão de impotência e heteronomia eu seu grau mais elevado faz com que quem está *alterius juris* realize para o outro como se fosse para si ou realize para o tirano como se fosse em nome do bem comum; torna o homem escravo e não súdito da cidade; faz com que se manifestem paixões que resultam nos homens uns contra outros, ao invés de fortalecer a amizade; por fim, se encontram abertos os caminhos para a tirania e o governo onde reina o medo e a solidão.

Nesse caso de *alterius juris*, diferente da situação de quem está dominado apenas pelo corpo, pode-se falar em transferência. Somos determinados a obedecer ao outro pelo medo ou pela esperança. Nesse caso, o soberano tem o poder de dirigir nossas ações de acordo com seu próprio interesse e critério. Conforme Alexandre Matheron afirma no texto *Spinoza et la problématique juridique de Grotius,* nesse caso há transferência e somos nós que decidimos, porque nós *desejamos,* colocar nossas próprias forças à disposição do outro. Alexandre Matheron afirma que a transferência é tão *voluntária* que deixa de ser completamente uma transferência, mas um consenso. Ele afirma:

> Com todo rigor, não transferimos nada, uma vez que as nossas forças, fisicamente falando, continuam a ser nossas, e uma vez que a decisão que as coloca a cada momento a serviço do outro vem sempre de nós" (Matheron, 2011:128).

Alienamos nosso poder imaginariamente, ainda que os efeitos sejam reais, e a alienação jurídica existirá enquanto houver alienação passional. O autor afirma que Espinosa leva a lógica do consensualismo ao limite e, assim, a transforma no seu oposto, algo que ele chama de consensualismo instantâneo, onde se suprime qualquer obrigação que não seja a do desejo e a do poder.

Importante lembrar, também, que *alterius juris,* por mais que seja expressão de impotência, nunca encontrará uma experimentação absoluta. Isso seria a morte. É da natureza do *conatus* a afirmação na existência e, por isso, sempre algum grau, ainda que mínimo, de *sui juris,* estará presente no corpo.

A questão, portanto, é que não se trata de conceitos contrários, como aparentam ser se formos pensar nos significados clássicos do direito romano como autonomia *ou* heteronomia. Tampouco são conceitos absolutos, distantes e que não se comunicam entre si: ou se é livre ou se é escravo. A presença de um não faz desaparecer o outro. São conceitos entrelaçados e inseparáveis, relacionados um ao outro. Como bem sabemos, não existe, no pensamento de Espinosa, uma cidade guiada pela razão e uma comunidade de sábios. A dinâmica afetiva é constitutiva do Estado e dos corpos, seja individual ou coletivo. Inclusive porque a obediência, tendo em vista o bem comum da cidade, a segurança e a paz traz, na prática, certo grau de heteronomia, ou seja, de *alterius juris*, mas essa obediência não é a mesma da obediência servil, da obediência da servidão, que ao invés de possibilitar o *sui juris* na multidão, só promove a impotência coletiva.

Ao levarmos em consideração a constituição passional dos homens, os afetos, as relações entre os corpos e o desejo para tratarmos das noções de *sui juris e alterius juris* e relacionarmos com a política perceberemos

que, na verdade, não há uma oposição, mas, sim, uma compatibilidade[1] onde o que irá dizer sobre o corpo livre ou servo será o *grau* de manifestação de um ou outro e não a presença ou ausência desse binômio no campo político ou jurídico.

Referências bibliográficas

BALIBAR, E. (1985). *Spinoza et la politique* Paris: PUF.

CAMPOS, A. (2010). "O significado de Sui Iuris na filosofia de Spinoza". *Revista Cadernos Espinosanos,* nº. 22, 55-82.

CHAUI, M. (2016). *A nervura do real, volume 2.* São Paulo: Companhia das Letras.

CHAUI, M. (2010). *Introdução à história da filosofia, vol. 2.* São Paulo: Companhia das Letras.

ESPINOSA, B. (2017). *Tratado Político.* Tradução de Diogo Pires Aurelio. São Paulo: Martins Fontes.

ESPINOSA, B. (2018). *Ética*. Tradução do Grupo de Estudos Espinosanos. São Paulo: Edusp.

LORDON, F. (2015). *A sociedade dos afetos.* Campinas: Papirus Editora.

MATHERON, A. Spinoza et la problématique juridique de Grotius. In: MATHERON, A. (2011). *Études sur Spinoza et les philosophies de l'âge classique*. Paris: École Normale Supérieure de Lyon.

1 Apesar do emprego usual da palavra compatibilidade para tratar de algo que está em conformidade com outra coisa, que tem sintonia, correspondência entre si, etc., é interessante trazer, também, o significa do latim no qual, *cōmpãssibili,* quer dizer "que sofre com que partilha o sofrimento". E também: *pătĭbĭlis,* que significa sofrível, suportável, tolerável, sensível, do verbo *patī,* que também encontra sua origem na Antiguidade grega na palavra *páthos,* que significa, "paixão ou sentimento, emoção, aquilo que se sente; aquilo que se sofre ânimo agitado por circunstâncias exteriores (...) sofrimento e o verbo *páskho* significa ser afetado de tal ou qual maneira, experimental tal ou qual emoção ou sentimento, sofrer alguma ação externa, padecer" (haui, 2010). A origem etimológica da palavra nos serve para indicar que nesse movimento compatível entre *sui juris* e *alterius juris* estamos falando, sobretudo, de uma relação entrelaçada que se dá num campo formado pelas dinâmicas afetivas e passionais.

Os direitos que a natureza nos deu e a condição comum dos homens: La Boétie encontra Espinosa

Matheus Romero de Morais[1]
Universidade de São Paulo (USP), Brasil
Università Degli Studi di Urbino Carlo Bo, Italia

Abordar o problema da servidão voluntária na obra de Espinosa não é uma proposta inédita – muitos já o fizeram. A abordagem mais usual ao se fazer um estudo desse tipo consiste na aproximação entre certos fragmentos do texto espinosano – em especial a formulação do Prefácio do *TTP* acerca dos homens que, sob certas condições, combatem por sua servidão como se fosse pela salvação – e o problema geral elaborado por Etienne de La Boétie em seu *Discurso da Servidão Voluntária*. Esse expediente comparativo, no entanto, comporta certas dificuldades: o problema, nos moldes propostos por La Boétie, encontra uma série de pontos de resistência quando observado de um ponto de vista espinosano. Podemos citar, a título exemplo, a diferença no estatuto da vontade. Ao passo que La Boétie a concebe como livre, Espinosa nega a tradicional ideia de livre arbítrio.

Nesse sentido, é interessante notar que a mesma estratégia de aproximação entre os autores é comumente utilizada por aqueles que negam a existência de um tal problema no pensamento de Espinosa; e os argumentos que sustentam essa negação são precisamente as incompatibilidades conceituais entre os dois filósofos. Tendo isso em vista, a consideração acerca da existência de um problema como o da servidão voluntária na filosofia de Espinosa se beneficiaria de uma 'limpeza de terreno', isto é,

1 Atualmente bolsista de doutorado da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (Fapesp), n° do processo 2022/00807-0.

da determinação clara dos termos nos quais esse problema pode ser considerado no interior do sistema espinosano.

Com esse horizonte em mente, este texto pretende funcionar como o prelúdio de uma etapa de pesquisa mais ampla acerca das incompatibilidades – e, por conseguinte, também das compatibilidades – conceituais entre os dois filósofos. Para tanto, propomos aqui confrontar as três determinações naturais do homem fornecidas por La Boétie com o seu equivalente nas obras de Espinosa.

***

A certa altura do *Discurso* La Boétie propõe uma busca: "Por conjectura procuremos então, se pudermos achar, como enraizou-se tão antes essa obstinada vontade de servir que agora parece que o próprio amor da liberdade não é tão natural" (La Boétie, 1999: 16). A formulação da questão já indica o sentido do raciocínio: A vontade de servir sobrevém ao que é natural para o homem. De fato, um pouco antes no *Discurso* já se havia descrito brevemente a natureza humana como permeada pelos deveres comuns da amizade. Mas após nos convidar à interrogação acerca do enraizamento da vontade de servir, La Boétie explicita as determinações que a natureza fornece aos homens. "Se vivêssemos com os direitos que a natureza nos deu e com as lições que nos ensina, seríamos naturalmente: 1) obedientes aos pais; 2) sujeitos à razão e 3) servos de ninguém" (La Boétie, 1999: 17).

Pelas duas primeiras, La Boétie passa com certa presteza. Que a natureza de cada um – e somente ela – ensine a obediência aos pais é fato notório testemunhado por todos. Ainda que concisa, a justificativa laboetiana indica algo digno de nota. Ao tratar da relação entre pais e filhos sob o signo da obediência, La Boétie revela a não equivalência entre obediência e servidão; ideia que também se faz presente em outras partes do texto – por exemplo, ao buscar dar nome ao fenômeno da servidão de muitos a um só, La Boétie se lamenta e diz: "que vício, ou antes, que vício infeliz ver um número infinito de pessoas não obedecer mas servir, não serem governadas mas tiranizadas..." (La Boétie, 1999: 12-13). Obe-

diência e servidão não são sinônimos no *Discurso* – ainda que possam apresentar certas convergências. Além disso, é possível vislumbrar ainda outra diferenciação importante que subjaz a esse tema. A saber, que as relações domésticas e as relações políticas não são de mesma ordem.

Em segundo lugar, quanto à sujeição natural à razão, La Boétie se recusa a tomar uma posição definitiva na querela "debatida a fundo pelos acadêmicos e abordada por toda a escola dos filósofos" acerca do inatismo ou não da razão; mas ele assume uma posição provisória que, a seu ver, é suficiente: "há em nossa alma", afirma, "alguma semente natural de razão que, mantida por bom conselho e costume, floresce em virtude e, ao contrário, frequentemente sufocada, aborta, não podendo enfrentar os vícios sobrevindos" (La Boétie, 1999: 17). O papel da educação e do costume é, de fato, fundamental para o cultivo dessa razão potencial que orienta o agir humano e determina a liberdade – isso se mostra com clareza quando La Boétie alça o costume à categoria de primeira razão (motivo) da servidão voluntária.

Contudo, ao falar da terceira e mais importante determinação natural, La Boétie é mais detido, pois é ela que de fato dá sentido ao problema, na dupla acepção da palavra: sentido como pertinência e, também, em termos de determinação de uma direção para o pensamento. Por natureza somos servos de ninguém, afirma La Boétie, a questão portanto recaí sobre a perda desse estado natural e o devir de seu contrário, a servidão. Ou melhor, de um devir que extrapola o contrário imediato e impõe mais dificuldade ainda ao pensamento, pois não se trata somente de tornar-se servo, mas de tornar-se por vontade.

"Se há algo claro e notório na natureza, e ao qual não se pode ser cego, é que a natureza, ministra de deus e governante dos homens, fez-nos todos da mesma forma e, ao que parece, na mesma fôrma, para que nos entreconhecêssemos todos como companheiros, ou melhor, como irmãos." Essa conformidade não implica em indistinção, pelo contrário, ela se funda na diferença. Ainda que a distribuição de vantagens corporais e espirituais seja irregular – um podendo ter mais força, outro mais astúcia – a irregularidade não serve de pretexto ao conflito – não postula

a naturalidade da guerra. Parece haver um aspecto providencial e um voluntarismo na natureza (ministra de deus e governante dos homens) do qual se deduz um desígnio de concórdia: "é de se crer que [a natureza] atribuindo assim as partes maiores a uns, aos outros as menores, queria fazer lugar ao afeto fraternal para que ele tivesse onde ser empregado, tendo uns o poderio de dar ajuda, os outros necessidade de recebê-la" (La Boétie, 1999: 17).

E o que está na base dessa tendência à fraternidade – vista também na declaração de que nossa feição natural é permeada pelos deveres da amizade – é a figuração do homem à imagem e semelhança dos outros homens; e é isso também que determina a naturalidade da liberdade. Como bem mostra Lefort, a terceira determinação natural não se refere diretamente à liberdade: "a elisão da palavra esperada é notável", diz Lefort (La Boétie, 1999: 143). Relembremos, La Boétie afirma que se vivêssemos com os direitos que a natureza nos deu e as lições que ela nos ensina seríamos naturalmente servos de ninguém – a definição é negativa. Somente na conclusão do argumento encontramos a sentença positiva: "não se deve duvidar de que sejamos todos naturalmente livres, pois somos todos companheiros..." (La Boétie, 1999: 17). A sugestão de Lefort para justificar esse movimento argumentativo que vai da negação da servidão à afirmação da liberdade se encontra precisamente em que o reconhecimento mútuo – o entreconhecimento – é o aspecto determinante da liberdade humana. A liberdade se explicita no convívio entre os semelhantes. O homem livre, aqui, não diz respeito apenas a si mesmo, nos dizeres de Lefort. Não se trata de fundar a liberdade em uma razão livre, em uma liberação das afeições. O reconhecimento mútuo, que tem na fala seu maior amparo, demonstra que "tendo-nos posto todos em companhia", a natureza jamais pode ser entendida como criadora primeira do homem servo. Ora, dadas essas três determinações naturais do homem para La Boétie, cabe agora considerá-las, ainda que brevemente, nas obras de Espinosa.

Quanto à primeira determinação, a obediência natural aos pais, gostaríamos de apontar algumas passagens presentes no *TTP* e no

TP. Ainda que a questão não seja amplamente desenvolvida em nenhuma das obras, os momentos nos quais Espinosa discorre acerca da relação entre pais e filhos nos indicam aspectos interessantes. No capítulo 16 do *TTP* [194-195], após afirmar que a sociedade mais condizente com o direito de natureza é a democrática e estabelecer, em termos de potência, a necessidade [racional] de que todos obedeçam às ordens desse poder soberano democraticamente configurado, Espinosa prevê uma possível objeção ao seu raciocínio: "Pensará, talvez, alguém que, com tal argumento, fazemos dos súditos escravos, já que se considera que é escravo aquele que age a mando de outrem e livre o que se comporta como muito bem entende, coisa que, todavia, não é absolutamente verdadeiro" (Espinosa, 2019: 327). A essa altura do texto, Espinosa traça uma distinção entre obediência e servidão. Ainda que agir à mando de alguém retire, em certa medida, a liberdade, isso não se converte instantaneamente em uma relação de servidão, há que se observar, nesses casos, a *actionis ratio* [móbil da ação]. Se o fim da ação é a utilidade daquele que ordena, a despeito da utilidade de quem a pratica, estabelece-se uma relação servil – por isso a obediência à democracia não se constitui como servidão, visto que nesta a lei suprema é a salvação de todo o povo, não somente de quem manda.

É em meio à distinção entre obediência e servidão, através de critérios de utilidade, que irrompe pontualmente a discussão a respeito da relação entre pais e filhos. Também ela não configura servidão, afirma Espinosa, pois ainda que as ordens parentais impliquem na obediência dos filhos elas visam, sobretudo, a utilidade dos filhos. "Há, pois, a nosso ver, uma grande diferença entre um escravo, um filho e um súdito, os quais se definem assim: escravo é aquele que é obrigado a obedecer às ordens do dono [*domini*], que não visam senão o que é útil para aquele que manda; filho, porém, é aquele que faz o que lhe é útil por ordem dos pais; súdito, finalmente, é aquele que faz, por ordem do soberano, o que é útil à comunidade e, consequentemente, também a si próprio" (Espinosa, 2019: 327-328).

Há, também aqui, a ideia de que nem toda relação de obediência equivale a uma relação de servidão, à dimensão do domínio – e apesar das diferenças entre *TTP* e TP, esse aspecto parece se manter em ambas as obras. Se nos voltamos, por exemplo, para o TP, VI, 4 vemos que, de maneira contrária ao que afirmava o direito civil romano, Espinosa atribui ao pai um direito, não um domínio. O parágrafo se inicia com o que parece ser um ensinamento da experiência: "que é do interesse da paz e da concórdia conferir todo poder a um só" – coloca-se como exemplo a durabilidade do estado dos Turcos em comparação com estados populares e democráticos. Todavia, Espinosa nega esse ensinamento ilusório ao rejeitar que a servidão, a barbárie e o isolamento possam ser chamados de paz. A paz não é a mera ausência de guerra. Assim sendo, afirma: "Entre pais e filhos costumam, sem dúvida, dar-se mais e mais acerbas discussões que entre senhores e escravos. Não é contudo do interesse da economia [governo da casa] transformar o direito paternal em domínio e ter os filhos como escravos." (Espinosa, 2009: 49). A servidão, portanto, não se funda na relação de obediência que se dá entre filhos e pais.

Passando à segunda determinação, a sujeição natural à razão, vemos que este é um tema desenvolvido largamente na obra de Espinosa, o que nos força a propor um recorte maior. Nesse intuito, consideramos que o TP, I, que tem função de introdução metódica ao pensamento político espinosano, nos fornece uma sistematização interessante dos elementos que estão em jogo nessa discussão. O argumento se organiza a partir de duas oposições: 1) aos filósofos e 2) aos políticos; e tem como ponto central o papel da dimensão afetiva na constituição da política.

Espinosa se opõe aos chamados filósofos pois estes tratam os afetos como desvios. Isto é, não como algo que segue da lei comum da natureza, mas de coisas que estão fora da natureza; são vistos como vícios nos quais os homens incorrem por culpa própria. E a culpabilização de quem se deixa ficar sob efeito da paixão se deve ao fato de que, na concepção destes filósofos, o homem é capaz de ter potência absoluta sobre si mesmo e não ser determinado por nada que lhe é externo. Eles, portanto, condenam a dimensão afetiva, i.e., viciosa, e exaltam um modelo ideal

humano inexistente – em outras palavras, eles discursam no registro do que deveria ser, não do que realmente é; e, ao excluir as paixões da natureza, produzem "regras imperativas de virtudes impraticáveis para seres humanos reais" (Chaui, 2003: 208). Os políticos, por outro lado, cuja reflexão está mais atada à experiência, tiveram, para Espinosa, maior êxito ao escrever sobre a política. Porém, pelo que sabemos acerca dos gêneros de conhecimento desde a Ética II, a só experiência (entendida enquanto experiência vaga) não constitui um saber seguro. A proposta espinosana, então, em contraposição às abordagens do filósofo e do político, é a de um método investigativo que conjugue experiência e razão. E experiência afirma a existência e a amplitude da vida afetiva, que comporta tanto afetos alegres quanto afetos tristes; enquanto a razão, ao nos fazer conhecer a ordem necessária da natureza, implica que nenhum afeto seja considerado como vício [erro no qual incorrem os políticos], mas sim como uma propriedade pertencente à natureza humana.

Ora, a necessária sujeição dos homens aos afetos, conjuntamente à difícil – ainda que possível – moderação desses afetos pela razão, tal qual fora demonstrado na Ética, leva Espinosa à conclusão de que "as causas e fundamentos naturais do estado [civil] não devem pedir-se aos ensinamentos da razão, mas deduzir-se da natureza ou condição comum dos homens" (Espinosa, 2009: 10) – condição essa que é mais determinada pelo desejo do que pela razão (ainda que, é importante ressaltar, não seja contrária à razão). Há, portanto, para Espinosa, uma determinação natural que não recai exclusivamente em uma suposta capacidade racional de decisão. A entrada em cena dos afetos é central para a discussão e não pode ser preterida ao se considerar a condição comum dos homens.

Por fim, com relação à terceira determinação natural, a não servidão a outrem, muitos são os pontos que poderiam ser aqui abordados. Poderíamos, por exemplo, confrontar o aspecto aparentemente providencial e voluntarista da natureza em La Boétie com a ordem necessária da natureza em Espinosa; ou mesmo comparar a concepção de uma concórdia natural, fundada no reconhecimento mútuo, com um estado natural no qual o conflito entre os homens é mais frequente do que a concordância.

Optaremos, no entanto, por expor apenas duas coisas: 1) para Espinosa, não nascemos em posse de nossa liberdade, o que pode implicar em uma alteração no sentido da pergunta se compararmos com La Boétie[2]; 2) que a servidão não se diz somente em relação a outros homens, mas em relação a tudo que é 'exterior' ao indivíduo.

A esse respeito, vale começar a exposição ressaltando o que diz Espinosa no prefácio da Ética IV, intitulada *Da servidão humana, ou das forças dos afetos*:

> Chamo servidão à impotência humana para moderar ou coibir os afetos; com efeito, o homem submetido aos afetos não é senhor de si, mas a senhora dele é a fortuna, em cujo poder ele está de tal maneira que frequentemente é coagido, embora veja o melhor para si, a seguir porém o pior. (Espinosa, 2015: 371).

Em oposição, afirma Espinosa em EIV, 66, esc., é dito livre aquele que "não se comporta à maneira de ninguém, a não ser à sua própria, e faz [age] somente o que sabe ser o primordial na vida e que por isso ele deseja ao máximo" (Espinosa, 2015: 481). O que está em jogo, portanto, é a oposição entre a operação externamente determinada [seja por outrem[3], seja pelas paixões] e a disposição interna do indivíduo [isto é, a condução pela razão].

De maneira sucinta, podemos nos utilizar do exemplo do bebê (EV, P39, esc.), cujo corpo é apto a "pouquíssimas coisas e maximamente dependente de causas externas" e a mente "quase não é cônscia de si" para afirmar que a passividade e a sujeição aos afetos são determinações naturais para Espinosa (Espinosa, 2015: 573). Quando nascemos não somos capazes de nos comportar unicamente à nossa maneira, de nos conduzirmos maximamente pela razão. A dependência das causas externas nos mostra que a passividade é uma determinação natural – como vimos também com a importância dos afetos na condição comum dos homens.

---

2 Ou mesmo em uma pergunta completamente diferente, qual seja, por que do conatus (esforço para a preservação do ser) não se chegou à liberação, mas exacerbou-se a servidão.

3 Que, em termos políticos, possui a especificação da *actionis ratio*.

Ora, a condição natural de sujeição às causas externas – conjuntamente à associação entre liberdade e razão – nos mostra que a filosofia de Espinosa percorre um caminho diferente da de La Boétie – a Ética trata da conquista da liberdade. Nos mostra também que uma investigação acerca de um problema como o da servidão voluntária na filosofia de Espinosa se daria sobre bases naturais, não em termos de desnaturação como em La Boétie. Ademais, vale ainda ressaltar que é sob o signo dos encontros fortuitos, dos desejos desmedidos e da intensificação da paixão triste do medo que se constitui o problema, presente no prefácio do *TTP*, dos que combatem por sua servidão como se fosse por sua salvação. Ou seja, o raciocínio que implica os homens na instauração e manutenção de sua própria servidão se fundamenta em aspectos de sua chamada condição comum. Em Espinosa, nada escapa à natureza.

Em suma, nos parece 1) haver algum ponto de contato entre os autores no que se refere à relação entre pais e filhos – ao menos no sentido de que em ambos essa relação anunciaria, em certa medida, a diferenciação entre obediência e servidão; 2) que o papel natural da razão é distinto em ambos os casos, com Espinosa enfatizando a centralidade da dimensão afetiva na condição comum dos homens, da qual se deve deduzir as causas e fundamentos naturais do *imperium*; e 3) que enquanto a liberdade é ponto de partida para La Boétie, ela não o é para Espinosa, o que implica que o caminho do raciocínio não pode ser o mesmo.

Referências bibliográficas

CHAUI, M. (2003). *Política em Espinosa*. São Paulo: Companhia das Letras.

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

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

ESPINOSA, B. (2019). *Tratado Teológico-Político*. Tradução: Diogo Pires Aurélio. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda.

LA BOÉTIE, E. (1999). *Discurso da Servidão Voluntária*. Tradução: Laymert Garcia dos Santos. Ensaios de: Claude Lefort, Pierre Clastres e Marilena Chaui. São Paulo: Brasiliense.

A produção da *superstição* no tradicionalismo católico chileno nos anos sessenta

Javier Molina Johannes
Universidade do Chile, Chile

No contexto dos anos sessenta, que se iniciam com Revolução Cubana (1959) e fecham-se com Golpe do Estado no Chile (1973), situa-se a participação de Jaime Guzmán na revista *Fiducia*. A resposta precária das direitas chilenas ao espírito revolucionário e à ascensão social dos setores populares na América Latina da época envolveu uma crise terminal para elas. Os triunfos nas eleições presidenciais de Eduardo Frei Montalva inicialmente e de Salvador Allende em seguida, entre outros fatores, mostravam-se como exemplo da morte da direita oligárquica chilena. Assim, as direitas foram levadas a entrar num processo da renovação política, surgindo novas organizações que expressavam uma direita de novo tipo, mais ofensiva, o que conduziria a buscar adiante uma contrarrevolução. De fato, os anos sessenta são reconhecidos como um dos períodos mais combativos das direitas conservadoras latino-americanas.

Nesse contexto, em 1960, foi fundada, em São Paulo, por Plínio Corrêa de Oliveira, a *Sociedade Brasileira de Defesa da Tradição, Família e Propriedade* (TFP), cujo principal objetivo era a *recristianização da sociedade* (Zanotto, 2020). Aliás, certa *marxistização* da Igreja teria impulsionado o reagrupamento do conservadorismo católico, reafirmando uma leitura antimoderna e contrarrevolucionária. Além do mais, desde seu começo, a TFP brasileira apresentou-se como uma das principais entidades anticomunistas de inspiração cristã, o que foi assimilado pelos seus pares nos outros países. Desta forma, tanto o grupo *Fiducia* no Chile quanto o grupo *Cruzada* na Argentina mantiveram revistas homônimas em que reproduziam fragmentos extensos da obra

de Plínio. Posteriormente, aqueles grupos converteram-se na TFP em seus próprios países.

De início, e ainda quando outros grupos criticavam o governo, *Fiducia* foi o principal obstáculo para o governo de Frei Montalva. Assim, por exemplo, foi nessa revista que Guzmán desenvolveu uma forte oposição à reforma agrária impulsionada pelo governo. Além disso, seus membros conseguiram canalizar o anticomunismo no Chile em diferentes grupos de elite (Molina-Johannes, 2023). *Fiducia* assumiu até mesmo o papel que as direitas tradicionais não exerciam. Dessa maneira, tal grupo, que começou como uma resistência isolada de jovens tradicionalistas em busca da defesa da sociedade medieval, foi um dos mais radicais do país em termos doutrinais, conseguindo, inclusive, expor o horizonte catastrófico das direitas chilenas. Na maioria dos casos, ecoando as teses plinianas, os preceitos do tomismo e do conservadorismo chileno, os fiducianos configuraram uma defesa implacável da civilização cristã. E através das redes possibilitaram uma ressonância da *Contrarrevolução* e até uma radicalização das direitas chilenas todas.

Jaime Guzmán na revista *Fiducia*

Por um lado, deve-se observar que existem vários trabalhos sobre Jaime Guzmán, mostrando sua trajetória política, bem como cumprindo uma função justificadora de sua ação. Dessa forma, encontramos análises sobre suas bases filosóficas e políticas, havendo um consenso sobre sua importante posição na ditadura, na implantação da nova institucionalidade através da Constituição Política (1980) e também com o *movimento gremialista* na renovação das direitas chilenas. Apesar disso, é escassa a análise sobre os fundamentos teológicos de seu pensamento. Por essa razão, apresentamos rapidamente algumas conclusões da análise dos oito artigos escritos na revista *Fiducia*, uma vez que eles exibem certas bases teológicas do autor. Vale a pena dizer que aqueles textos ainda não tinham sido trabalhados pela bibliografia (Molina-Johannes, 2022), embora seja preciso sublinhar que ele falava sobre seu trabalho político como um apostolado ainda no ano de 1991.

Destaca-se ainda que tal apresentação contribui igualmente para compreender seu trabalho político e aponta, ao mesmo tempo, para os fundamentos teóricos de um momento particular do conservadorismo católico tanto chileno quanto latino-americano. Desta maneira, naqueles textos expõe-se uma das disputas contra o governo democrata-cristão, os chamados católicos da terceira posição, e uma incorporação dos símbolos do tradicionalismo católico que revitalizaram o discurso das direitas. Ademais, Guzmán expõe sua defesa da propriedade privada e de uma certa ordem social, tornando indistinguíveis as categorias teológicas e as político-econômicas. Nesse sentido, ele apresenta-se como um caso paradigmático de diversas posições e tensões vivenciadas pelas direitas chilenas na segunda metade do século XX.

Os textos foram publicados entre maio de 1964 e outubro de 1965. Como demonstram seus artigos, o peso teórico da obra de Plínio Corrêa de Oliveira na formação do pensamento político guzmaniano, ao menos nesse período, foi bastante forte. Exemplo disso foi ter se apoiado nas teses do Plínio para atacar a reforma agrária. Aliás, um dos títulos expõe até que ponto o conceito pliniano de *baldeação ideológica* (Oliveira, 1985) foi desenvolvido por ele. Além disso, a defesa da noção de família, a religião tradicional católica e a ideia da vida desde a concepção foram também ideias centrais em seus artigos. Claramente, no caso chileno, a formulação do conceito da propriedade foi um dos principais elementos para atacar os católicos da terceira posição, sendo o mesmo elemento utilizado contra a reforma agrária no Brasil anteriormente ao Golpe de 1964. Deste modo, e pode ser uma das novidades desta leitura, Guzmán alcançaria uma *teologização da discussão política* com base nas vertentes deste catolicismo tradicionalista (Molina-Johannes, 2022). Após se afastar da revista no final de 1965, ele começa a formar o seu próprio movimento: o *gremialismo*, ainda atuante hoje em dia, sobretudo no Partido UDI [*Unión Demócrata Independiente*], embora conceitos desenvolvidos pelo *gremialismo* sejam utilizados nos novos partidos da direita chilena, como o Partido Republicano, e em vários movimentos sociais de defesa da família e antiaborto.

Conquanto o *gremialismo* não seja apenas uma transposição dos princípios plinianos na política chilena, é possível reconhecer nesses escritos matrizes teóricas pouco trabalhadas que podem mudar as chaves de leitura tanto sobre a formação de seu pensamento quanto sobre sua prática política. Desta maneira, Guzmán apresenta-se como uma das peças-chaves para compreender uma das trajetórias políticas deste grupo religioso-intelectual. Por isso, tais artigos assumiriam uma relevância muito maior do que lhes foi dada para compreender sua obra, assim como para entender a renovação e a revitalização das direitas e, inclusive, para compreender a preparação do Golpe de Estado.

Documentos coletivos: pensamento e redes de *Fiducia*

Por outro lado, os documentos coletivos de *Fiducia* conseguem exemplificar a concatenação do pensamento pliniano e da elaboração teórica do grupo. Ora, a revista tinha uma circulação focalizada nos espaços da *elite chilena*, por exemplo, na hierarquia eclesiástica (Molina-Johannes, 2023). Aliás, eles enviaram cópias em caráter permanente para algumas igrejas e certos sacerdotes, conforme destacado pelas cartas ao Diretor da própria publicação. Também é possível comprovar uma difusão através das atividades públicas, distribuindo seus exemplares na rua da capital chilena, Santiago. Além disso, imprimiram muitas cópias – centenas de milhares – de seus livros, como foi o caso com *Frei, el Kerensky chileno*, o qual foi editado na Argentina pela editora *Cruzada* e distribuído de forma ilegal no Chile, entre outros pelo mesmo Guzmán.

Da mesma maneira, os fiducianos tiveram influência nos jornais *El Mercurio* e *El Diario Ilustrado*, próximo ao Partido Conservador chileno. Em ambos os casos, eles reproduziram os documentos-chave do grupo. Desta forma, aquelas mídias funcionaram como caixas de ressonância dessa elite, reproduzindo suas mensagens rapidamente. De fato, um exemplo disso foi a "*Respetuosa Interpelación a Su Excelencia el Presidente de la República Don Eduardo Frei Montalva*", publicada em 13 de maio de 1965 no periódico *El Mercurio* e no número 17 da revista *Fiducia* do mesmo mês (maio – junho). Nesse documento, eles desenvolvem uma conexão íntima entre a propriedade privada e o catolicismo, em que

enfatizam que *os católicos não podem aceitar uma ordem de coisas onde a propriedade privada não exista* (Fiducia, 1965: 2). Isso porque, segundo suas posturas, a propriedade é um corolário do direito divino, ou seja, uma potestade entregue por Deus para dispor em proveito próprio. Mesmo assim, junto à carta foi enviado o livro do Plínio, recomendando sua leitura ao Presidente.

Na verdade, Jaime Guzmán fechou sua participação na revista, em outubro de 1965, com um artigo em que argumentava quase o mesmo que publicava depois o grupo, no *Mercurio*, sobre os princípios orientadores da ação da TFP. Assim, ele discutia com os católicos da terceira posição pelo princípio de subsidiariedade, o qual reconhece como básico na *Doutrina Social da Igreja* e teria – nas palavras de Guzmán – *sua expressão, no campo econômico, na livre iniciativa, com suas raízes mais profundas na natureza e no fim do homem e do Estado* (Guzmán, 1965). Dois anos depois, no *Manifesto* da TFP chilena, o grupo falava sobre a propriedade privada como um dos pilares do direito natural, isto é, praticamente o mesmo que havia indicado Guzmán naquele artigo. Aliás, é possível obter o mesmo olhar após o Golpe na *Declaração dos Princípios de Governo* (1974) e muito similar ao planejamento da *Constituição Política* do ano 1980, ou seja, os documentos programáticos chaves da ditadura chilena que tiveram como peça fundamental a Guzmán.

Superstição

Os poderes teológico-políticos buscam que o povo deseje sua servidão (Chaui, 2004). Portanto, produzem uma estrutura afetiva fundada no medo e nas paixões tristes. As ditaduras na América Latina basearam-se em justificativas teológicas, o que possibilitou certa legitimidade. Ainda hoje uma parte importante das populações de nossos países anseia pelo autoritarismo e defende as ditaduras passadas. Em resumo, a análise do tradicionalismo católico permite compreender uma parte dessa *estrutura supersticiosa*, pois fortaleceu um desejo por coisas externas, fazendo que a população tivesse suas esperanças depositadas em bens incertos e numa reprodução do medo da ocorrência de males. A causa da superstição não é só um assunto intelectual, mas também depende de uma paixão: o medo

e sua expansão. Por isso, enquanto houver mais medo do que esperança, um sistema tirânico tende a ser criado, e se for o contrário, isto é, se a esperança for maior do que o medo, um sistema democrático tende a ser estabelecido (Chaui, 2019).

Ora, naquele *trânsito* sucedem as apropriações que buscam a produção do medo nos indivíduos, oferecendo um porvir de salvação (Santiago, 2020). Nosso caso de estudo, que é o pensamento tradicionalista de Plínio Corrêa de Oliveira, através de seus textos e suas redes de sociabilidade, contribuiria para a construção de uma forma de afetar a população chilena que possibilitou uma *teologização* da discussão política. Em grande parte, pela *produção do medo*, por exemplo, difundindo o sentimento *anticomunista*, o qual foi conhecido em outros países e obras também. Essa proposta foi exacerbada nas diferentes publicações do campo tradicionalista católico, como foi *Fiducia* no Chile, *Cruzada* na Argentina e/ou *Catolicismo* no Brasil, entre outras.

O elemento acima mencionado possibilitou uma disseminação dessa rejeição ao comunismo, às posições progressistas e de esquerda em geral, posições que foram definidas como o *Mal*, como a consumação da catástrofe, a decadência dos valores católicos e do Ocidente mesmo. Desse jeito, alguém que optasse por tais posições seria chamado de *herege* e ímpio, segundo os poderes teológico-políticos, "(…) merecedor dos piores suplícios; agente de subversão da ordem porque inimigo do medo" (Santiago, 2020: 63). Isto é, nos termos do Tradicionalismo católico, um inimigo da *Tradição*.

Dessa maneira, olhamos um processo de *transcendentalização* da discussão política e a reprodução duma figura: o teólogo, o qual conseguiria funcionar como mediador entre a *Verdade* e um público disposto a mudar sua incerteza pela obediência a esses intérpretes de signos. Nesse sentido, os teólogos – papel que ocuparia Guzmán, entre tantos outros intelectuais – promovem uma insegurança permanente. Em outras palavras, estabelecem as bases para uma busca constante de presságios, em que somente aqueles seriam capazes de interpretar os símbolos e, portanto, da superação do medo da população geral. Assim, os teólogos,

os mediadores desses poderes, criam e promovem aquela servidão que deixa a grande maioria propensa ao preconceito e sujeita à superstição:

> (...) a servidão é deixar-se habitar pela exterioridade, deixar-se governar por ela e, mais do que isso, Espinosa a define literalmente como *alienação* (...) Alienados, não só não reconhecemos o poderio externo que nos domina, mas o desejamos e nos identificamos com ele. A marca da servidão é levar o apetite-desejo à forma limite: a carência insaciável que busca interminavelmente a satisfação fora de si, num outro que só existe imaginariamente (Chaui, 1971: 67).

Por consequência, *superstição, servidão* e *alienação* estão ancoradas no mesmo modelo afetivo que surge no medo e na insegurança. Isto é, nas paixões tristes que obstruem nossas potências. Ora, a superstição, enquanto produto do medo, requer que este seja permanente embora variável e cada vez mais forte para crescer (Chaui, 2019). Dessa maneira, para manter-se no poder, a *catástrofe* deve ser uma ideia reforçada nos discursos contrarrevolucionários, como foi o caso destes tradicionalistas católicos. Por conseguinte, o anticomunismo divulgado pelo campo tradicionalista possibilitou a consagração do *Outro* como *O Mal*. Deste modo, é configurada uma oposição que não tem possibilidade no espaço público democrático, pois é baseada em dogmas, que são crenças que se imaginam portadoras da *Verdade – eterna e universal* – constituindo ao Outro como herege (Chaui, 2004). Portanto, não há possibilidade de refletir sobre isso, e se produz aquele processo de teologização da política, que no caso chileno seria feito entre outros processos por esses intelectuais católicos (Molina-Johannes, 2023). Estas correntes ideológicas recuperam a *eternidade* – entendida como *retrotopia* – na discussão política, isto é, como caminho da salvação. Desse modo, o tradicionalismo católico recria o binômio medo/esperança, em que a decadência geral do Ocidente é iminente. Assim, o conceito de *crise* emerge claramente:

> Crise e desvio são noções que pressupõem um *dever ser* contrariado pelo acontecer, mas que poderá ser restaurado porque é um dever ser. Em ambas, há exterioridade entre o acontecimento e o sistema, entre conjuntura e a estrutura, entre a historicidade e a racionalidade. (...) a crise nomeia os conflitos no interior da sociedade e da

> política para melhor escondê-lo. Com efeito, o conflito, a divisão e até mesmo a contradição podem chegar a ser nomeados pelo discurso da crise, mas o são com um nome bastante preciso: na crise, a contradição se chama *perigo* (Chaui, 2019: 146).

***

Em suma, vimos algumas propostas de *Fiducia* e, através do papel de Guzmán, um dos caminhos do pensamento tradicionalista no Chile. Vale a pena lembrar que vários dos fiducianos foram estreitos colaboradores durante a ditadura chilena, tendo como caso paradigmático Guzmán, a *massa cinzenta* do regime. Porém, muitos dos integrantes do grupo passaram aos postos acadêmicos, como foi o caso do Jaime Antúnez Aldunate, o fundador da *Revista Humanitas* na Pontifícia Universidade Católica do Chile, na qual foi professor e pesquisador, sendo o atual Presidente da *Academia Chilena de Ciências Sociais, Políticas e Morais*. Outros, como Patricio Larraín Bustamante, nos anos noventa ingressaram nos Arautos *do Evangelho*, Associação do Direito Pontifício criada pelo João Clá Dias, o secretário de Plínio. Mas a maioria fez trabalho na sociedade civil, como os casos de Juan Antonio Montes Varas na Fundação "*Acción Familia*" e de Patricio Amunátegui Monckeberg na Fundação "*Identidad y Futuro*", entre outros integrantes da revista. Assim, após o Golpe e até hoje, é viável observar uma continuidade das suas atividades numa *verdadeira cruzada* pela restauração da Tradição católica, coisa comum com o *Instituto Plínio Corrêa de Oliveira* no Brasil, por exemplo.

Além disso, o exemplo do enfrentamento pela *Reforma Agrária* nos documentos coletivos do grupo tem um paralelismo fortíssimo com a TFP brasileira e o golpe de Estado no Brasil. Com certeza não é o mesmo contexto, mas vale a pena considerar suas conexões pela argumentação e os princípios usados em defesa da propriedade privada, da desigualdade e da hierarquia social. Todos aqueles pontos ancorados na ideia da *Ordem Natural* promovida pelo Tradicionalismo católico estudado, porque supostamente a destruição da civilização cristã era iminente. Por isso, Guz-

mán falava de seu agir político como um *apostolado*, o que demonstraria a relevância da difusão daquele pensamento-agir.

Enfim, ainda hoje no Chile temos a Constituição escrita sob uma grande parte daqueles princípios, isto é, com a ideia da *Ordem Natural*, uma defesa forte da *propriedade privada* e uma *prioridade ontológica* do indivíduo frente ao Estado. Em outros termos, várias das ideias já desenvolvidas pelo grupo *Fiducia* na metade dos anos sessenta, quase dez anos antes do Golpe. Mesmo assim, no último processo sobre a Constituição chilena, que foi direcionada à direita nas últimas eleições, as posições a favor do fortalecimento da família tradicional foram bastante incisivas. Pelo mesmo motivo, podemos perceber várias continuidades com o contexto e as discussões descritas. Portanto, após a revolta de 2019 no Chile os poderes teológico-políticos têm se reposicionado, procurando uma renovação ideológica em diferentes grupos das direitas conservadoras, o qual promove uma radicalização e até uma *transcendentalização* das discussões políticas atuais, porque estão procurando raízes teóricas semelhantes às apresentadas.

Referências bibliográficas

CHAUI, M. (2019). *Manifestações ideológicas do autoritarismo brasileiro*. (2a ed.). Belo Horizonte: Autêntica; São Paulo: Fundação Perseu Abramo.

CHAUI, M. (2004). *El retorno de lo teológico-político*. Doctorado Honoris Causa, Universidad Nacional de Córdoba, Argentina: 5-22.

CHAUI, M. (1971). *Introdução à leitura de Espinosa*. Tese de doutorado, Departamento de Filosofia, FFLCH-USP.

FIDUCIA [1965] "Respetuosa interpelación a Su Excelencia el Presidente de la República don Eduardo Frei Montalva". In: FIDUCIA (1976) *Sociedad Chilena de Defensa de la Tradición, Familia y Propiedad, La TFP proclama la verdad entera: La Iglesia del silencio en Chile*. Santiago: TFP.

GUZMÁN ERRÁZURIZ, J. (1965). *"El capitalismo y los católicos de tercera posición". Fiducia, 20: 4-5.*

MOLINA-JOHANNES, J. (2023). "Redes y trayectorias de una élite intelectual: Resonancia del pensamiento tradicionalista del grupo-revista Fiducia (1962-1966)". *Perspectivas 22: 1-12.*

MOLINA-JOHANNES, J. (2022). "Por una teologización de la política: La propuesta de Jaime Guzmán Errázuriz en la revista Fiducia (1964-1965)". *Divergencia 19: 8-27.*

OLIVEIRA, P. C. de. (1985) [1965]. *Trasbordo ideológico inadvertido y diálogo: 1965-1985*. Santiago: Corporación Cultural Santa Fe.

SANTIAGO, H. (2020) *Entre servidão e liberdade*. São Paulo: Editora Filosófica Politeia.

ZANOTTO, G. (2020) " 'Porque nós queríamos formar uma confederação mundial': a expansão do integralismo de Plínio Corrêa de Oliveira para a Argentina (anos 1960)". *Revista Brasileira de História das Religiões: 201-221.*

Linguagem, interpretação e poder: desdobramentos da leitura no Tratado Teológico-Político

João Pedro Blanco Milani
Universidade de São Paulo (USP), Brasil

> A filosofia não propõe questões e não traz as respostas que preencheriam paulatinamente as lacunas. As questões são interiores à nossa vida, à nossa história: nascem aí, aí morrem, se encontraram resposta, o mais das vezes aí se transformam; em todo o caso, é um passado de experiência e de saber que termina um dia nesse abismo. A filosofia não toma por dado o contexto, debruça-se sobre ele para procurar a origem e o sentido das perguntas e respostas, a identidade daquele que questiona, e por aí tem acesso à interrogação que anima todas as questões do conhecimento e que é de outra espécie (Merleau-Ponty, 2014: 107).

Uma interrogação: essa citação de Merleau-Ponty aclara a tensão permanente que envolve qualquer desenvolvimento filosófico e sua história – a filosofia volta-se para seu contexto para encontrar o nervo de seu sentido. Essa relação singular parece ilustrar-se em uma análise possível da tese de doutoramento de Marilena Chaui – mas também em outros escritos seus – em que se faz convergir a leitura de Espinosa e uma crítica à ditadura militar brasileira. Não seria outro o motivo de mencionar as relações entre a crítica e a leitura: é justamente deste diálogo que emerge uma crítica profunda ao autoritarismo. Em meio ao desaparecimento de alunos e ao iminente fechamento da Faculdade de Filosofia promovido pela reitoria da USP diante das lacunas frente aos regimentos, o fenômeno da resistência integra-se a uma produção mandatoriamente apressada de um texto marcado por razões eminentemente políticas: a garantia da existência do curso e a vivência diante do terror de Estado (Santiago, 2018). Neste sentido, nosso texto transita, fundamentalmente, sobre o *Teológi-*

co-político para nele encontrarmos os fundamentos do contradiscurso de Espinosa e, além disso, sobre os textos de Marilena Chaui que abordam as relações entre linguagem e política no filósofo. Assim, passaremos por essa tensão para abordar especialmente a crítica espinosana e sua leitura no interior de um contexto particular de resistência que permitiu uma questão abrir-se; em suma, faremos uma leitura dos textos de Espinosa através da lente que encontramos nos escritos de Marilena Chaui.

Para tanto, passaremos por três problemas: *linguagem*, *interpretação* e *poder*. Isso porque a problemática da interpretação do texto bíblico no século XVII insinua-se para além do domínio ambíguo a que chamamos *palavra*. Espinosa desdobra, em seu *Teológico-político,* uma leitura exegética e imanente da Bíblia que, ao nos fornecer uma original relação com a linguagem e um método interpretativo singular, permite-nos vislumbrar, sobretudo, o seu alcance político. Exegética, pois a verve crítica na qual se situa é o que permite desmembrar a sacralização do instituído pela leitura vigente; imanente, pois o modo de interpretar constitui-se a partir do próprio campo terminológico da Escritura: deve-se interpretá-las a partir delas mesmas. Veremos que os teólogos entronizam-se sob uma determinada hierarquia do campo da leitura do texto bíblico; por outro lado, Espinosa aponta a falibilidade desta leitura através da análise dos elementos que possibilitaram um tal texto se constituir: história, língua, povo. Assim, intentamos expor de que maneira o método proposto pelo *Teológico-político* se relaciona profundamente com a linguagem e elucida a maneira como esta se enraíza na história e se envolve com a violência[1] (Santiago, 2018: 18) e o medo[2]. É deste confrontamento que Espinosa e

1 Neste sentido, o artigo de Homero Santiago expõe as dificuldades e alcances de uma leitura do filósofo feita por Marilena Chaui em meio "as dolorosas tribulações dos torturados, a tragédia da luta armada, a dor dos exilados, a necessidade de resistir". Neste caso, a leitura espinosana se debate contra as repressões da violência de Estado, podendo-se mobilizá-lo enquanto "crítica do instituído"; isto é, o método espinosano de leitura escavando o fundo da relação entre superstição, medo e discurso.

2 Todo o início do prefácio do *Teológico-político* incide sobre a relação entre a superstição e o medo. Deixemos uma breve passagem: "[...] os homens só se deixam dominar

Marilena Chaui interrogam aquilo que lhes é presente, tornando particularmente aguda uma frase de Walter Benjamin: "Pois é uma imagem irrecuperável do passado que ameaça desaparecer com cada presente que não se sinta visado por ela" (Benjamin, 2012: 243). Passemos ao texto.

***

A base na qual se assenta a leitura crítica-filológica de Espinosa é derivada de uma determinada concepção da linguagem dentro de sua filosofia. A elaboração do método que rescinde com as formas canônicas de leitura do texto[3] é expressão da preocupação espinosana referente à busca da *prima significatio*: compreender o *Teológico-político* como hermenêutica é delinear uma filosofia visceralmente agarrada à linguagem (Chaui, 1971: 71). Essa busca, contudo, é permeada por uma problemática latente: as palavras são referidas através de um domínio permeado pela ambiguidade. Espinosa desconfia delas na medida em que usurpam as coisas[4], ao invés

---

pela superstição enquanto têm medo; todas essas coisas que alguma vez foram inutilmente objeto de culto religioso não são mais do que fantasmas e delírios de um ânimo triste e amedrontado; finalmente, era quando o Estado se encontrava em maiores dificuldades que os adivinhos detinham o maior poder sobre a plebe e eram mais temidos pelos seus reis" (Espinosa, 2003: 126). Vemos logo em seguida o prenúncio da relação entre a superstição e a política, quando Espinosa indica que "[...] não há nada mais eficaz que a superstição para governar a multidão" (Espinosa, 2003: 127).

3 Não à toa, Marilena Chaui mencionará Espinosa como quem inaugura a crítica contra o comentário e, em outro momento, dizer que "Teoricamente, a crítica espinosana é inaugural. Sua radical novidade é a relação que instaura entre leitor e texto: a crítica da superstição passa pela exegese bíblica" (Chaui, 1970: 131).

4 Essa condição refere-se ao fato de que a linguagem é proveniente do campo imaginativo. De fato, é a natureza da imaginação que nos permite encontrar o fundamento deste traço inscrito nas palavras: ela é o estigma da finidade porque vive no encontro fortuito dos corpos (Chaui, 1970: 71) e das imagens e, em última análise, é forma de conhecimento inadequado: "Que é a inadequação? A parcialidade que leva a generalizações e não a essências e leis (Chaui, 1971: 72)". E é neste quadro que a linguagem se duplica pelo erro – ela é permeada por essa instabilidade decorrente da dificuldade em exprimir de maneira adequada uma causa e, para além disso, toma em generalizações aquilo que é singular – assim, a má definição será aquela que fomenta uma determinada inversão. Inversão, pois transforma em

de representá-las[5] – a sua gênese revela-se habitada por um convencionalismo do signo[6] correlato aos modos históricos de seu uso na língua viva. Mas não apenas isto: por meio dela também "Muitas coisas afirmamos e negamos porque a natureza das palavras aceita afirmar ou negar isso, mas não, em verdade, a natureza das coisas; e a tal ponto que, ignorada esta última, facilmente assumimos algo falso como verdadeiro" (Espinosa, 2015: 83). Assim, o sentido do signo[7] não está posto de imediato, a gramática está permeada pelo negativo e exige-se o encontro com o sentido em detrimento da expressão da verdade de um texto: se as palavras são evasivas, o texto não pode ser o meio de expressão da verdade.

É neste terreno dúbio das palavras que um texto se desenvolve. Neste contexto, os capítulos que constituem o *Teológico-Político* passam pelo método possível de conceber o sentido do texto bíblico. Tornado Palavra, como compreender o Deus que se enuncia nas passagens sagradas? Primeiramente, deve-se tomar as Escrituras como um documento: desvelar seu sentido passa pelo apreender de sua gênese no interior de um determinado momento histórico, seguindo critérios filológicos e interrogando seus interlocutores – deve-se passar pela língua viva que o produziu e o cenário que o enredou. Ademais, não se pode desconsiderar quem foram

---

absoluto o que é propriedade. A linguagem tem sua funcionalidade contestada pois sua formulação é ambígua e, sua utilização, substancialmente precária.

5 Isto é, as palavras não comportam a expressão da gênese do referido. "O que faz real uma definição? O poder representar a gênese de seu objeto. Uma representação clara e distinta da essência pela intervenção da causa, aflora na definição, outorgando-lhe realidade. A definição real nomeia. A definição real é proposição evidente" (Chaui, 1970: 70).

6 Notemos que, na formulação de tal convencionalismo, a memória adquire um papel relevante. Marilena Chaui, durante o *Doutorado*, não deixará de expô-la. A memória apresenta um papel significativo na formação da linguagem na medida em que sedimenta hábitos de concatenação de determinadas ideias de imagens – compõe-se através do envolvimento com a existência das coisas, mas não atravessa da sua essência.

7 Veremos surgir daqui, posteriormente, o porquê de determinados elementos constituírem o método interpretativo de Espinosa: "Recuperar a prima significatio é praticar a erosão sobre a sedimentação das palavras [...]"(Chaui, 1971: 71).

seus proprietários no decorrer dos anos: a posse do texto confere ao detentor a possibilidade de deflagrar o sentido ali contido muito antes que alguém possa ter a invectiva de modificar o significado de uma palavra no contexto de uma língua[8]. Nesse caso, este estigma torna-se violência.

No tempo de Espinosa, os teólogos reivindicavam a possibilidade do alcance da verdade do texto bíblico através de suas leituras conflitantes. Ele aparece como texto a ser decifrado pelo especialista e a técnica interpretativa está circunscrita aos domínios do teólogo. Neste sentido, a teologia insere-se na possibilidade de os proprietários dos textos corromperem o seu sentido, e sua figura emerge através da hierarquia do domínio da leitura como possessor do texto sacralizado.

Ademais, essa busca pela verdade do texto resolve-se na fixação de normas derivadas da interpretação respectiva. Mas, notemos, essa cristalização de conteúdo é, sobretudo, endossamento de uma determinada forma de autoridade. O medo, ao qual a *flutuactio animi* está frequentemente exposta, é conservado em decorrência de uma leitura da Escritura que toma Deus como figura transcendente e profere certezas morais. Em decorrência disso, a autoridade de que os sacerdotes se servem é conservada e, a submissão, alimentada. Reforcemos: ao sugerir a sacralização do signo, ancora-se a contingência em algo exterior – a vontade de Deus. Como intérprete exclusivo da vontade divina (Chaui, 2003: 9), o teólogo passa a cifrar códigos de conduta. Violência e linguagem se imiscuem com o discurso proferido que é molde de uma determinada prática vinculada à autoridade.

---

8 "De fato, é impossível que alguma vez tenha havido alguém que visse interesse em alterar o significado de uma palavra, embora seja frequente isso acontecer com o sentido das frases. Até porque é muito difícil: quem tentasse alterar o significado de uma palavra teria simultaneamente de explicar, de acordo com a maneira de ser e a mentalidade de cada um, todos os autores que escreveram na mesma língua e que empregaram essa palavra na acepção tradicional, ou então, teria de os falsificar com a maior cautela. [...]. Por estas e outras razões, é fácil acreditar que nunca passou pela cabeça de ninguém corromper uma língua. O que acontece com frequência é corromper-se o pensamento de um autor, alterando-lhe as frases ou interpretando-as mal" (Espinosa, 2003: 229-230).

Conservado pelo medo, o teólogo é o detentor da Palavra. Sua autoridade é solidamente edificada. E sua força reside nisto: a teologia é conservação de um discurso que amaina a angústia e, contudo, legifera sobre o instável por intermédio do medo. A despeito de sua insuficiência em apontar a sua gênese – "Um saber incapaz de compreender seu próprio fundamento, incapaz de alcançar sua própria gênese e a do discurso que profere é, para Espinosa, teologia – e, para nós, ideologia" (Chaui, 2003: 14) –, a sua eficiência prática é indiscutível. Não por acaso, uma das principais pretensões do *Teológico-político* é demonstrar a relação entre a superstição e a política, o que pode ser notado, dentre outros momentos, quando Espinosa indica que "[...] não há nada mais eficaz que a superstição para governar a multidão[9]" (Espinosa, 2003: 127).

***

Agora, devemos considerar a perspectiva de Espinosa quanto a seu método crítico. A interpretação absorve o registro da historicidade – o contexto em que o texto foi gerado não é ignorado. A originalidade de Espinosa pode ser observada a uma leitura atenta, por exemplo, do capítulo VII do *Teológico-político*. Neste, o método é exposto pelos princípios que o guiam e justificado pela sua utilização. Em nosso texto, devemos destacar, brevemente, a relação entre história e método.

Notemos que a passagem crítica se dá através da estruturação de um método interpretativo que difere daquele vigente e instituído: deve-se buscar o sentido do texto, e não sua verdade. Entretanto, seja a preocupação em incluir a natureza da língua em que os livros da Escritura foram escritos, seja a inquietação quanto ao estudo dos autores, as condições em que foram escritos e sob quais domínios transitaram (Espinosa, 2003: 119), a problemática central permanece: o caráter histórico da Escritura não deve evadir-se do método. A historicidade é terminantemente ignora-

9 Também encontramos referências sobre o tema em Chaui, quando por exemplo nos diz "que a teologia, exercício da autoridade espiritual, é o melhor instrumento para criar e manter a superstição e, portanto, a violência política" (Chaui, 2003: 74).

da pela teologia. Pensar um método para interpretar as Escrituras nasce da necessidade de "libertarmos a mente dos preconceitos dos teólogos e não abraçarmos temerariamente invenções humanas como se fossem ensinamentos divinos" (Espinosa, 2003: 115). Em Espinosa, compreender a Escritura por ela mesma é apreender a sua *história autêntica*[10].

Ressaltemos, também, que o discurso bíblico se impõe por uma força agregadora que constitui, dentro de seu próprio domínio, aquilo que tornará possível a sua sacralização e que serve a uma determinada forma de poder que pudemos analisar nos momentos anteriores de nosso texto:

> Fazendo ver como as categorias que operam em seu interior criam o campo de inteligibilidade do discurso ali proferido, o texto interpretativo, trabalhando com ela e a partir delas, oferece a chave de sua própria inteligibilidade porque deixa ver o modo como é produzido. A ideia de sagrado, que perpassa o discurso bíblico, seja como um de seus temas, seja como seu subsolo, determina, na verdade, a imagem sacralizada do próprio documento. Desvendando a maneira como o texto engendra o contexto de sua sacralização, a leitura poderá, enfim, dessacralizá-lo (Chaui, 2003: 16-17).

O método espinosano permite desvelar, no interior do texto, a sua própria historicidade[11]. A crítica de Espinosa permite alcançar o político pois, expondo o caráter histórico do documento e destrinchando o sentido enrustido no signo, permite dessacralizá-lo e compreendê-lo em sua gênese. A teo-

---

10 "Na realidade, assim como o método para interpretar a natureza consiste essencialmente em descrever a história da mesma natureza e concluir daí dados certos, as definições das coisas naturais, também para interpretar a Escritura é necessário elaborar a sua história autêntica e, depois, concluir daí, como se fossem dados e princípios certos, o pensamento de seus autores como legítima consequência" (Espinosa, 2003: 222).

11 "O trabalho histórico, crítico e filológico do Teológico-político possui a mesma peculiaridade do trabalho geométrico da Ética: há em ambos uma reflexão operada pelo e no discurso, de tal forma que dele emanam seus autores e destinatários, seus censores e inimigos, mas dele emana ainda a natureza do próprio escrito, sendo impossível, aqui distinguir a história narrada da narração da história, uma contendo e exprimindo a outra. E não apenas isso. O documento revela também sua própria historicidade" (Chaui, 2003: 17-18).

logia, por sua vez, é permeada pelas pretensões políticas construídas por seu discurso. Ela é marcada não pela verdade que aufere, mas pela prática que produz. O domínio da palavra do teólogo é questionado e o poder que suscita abalado. Contestando o poder que o circunda e que encontra seu fundamento na manipulação do sentido de um texto secular, Espinosa interroga seu tempo enveredando-se pelo terreno da crítica e pelos liames da história.

***

Dentre outras coisas, podemos extrair do tema desenvolvido de que maneira a inquietação filosófica de Espinosa encontrou-se com a noção de história. A elaboração do seu método não poderia ignorar as condições de seus escritores e interlocutores pois, se assim não fosse, a condição que possibilitava a sacralização do texto bíblico permaneceria. E, em última análise, o poder que se consolidava pela leitura teológica da Escritura restaria inabalável. Espinosa busca a *crítica* – compreender o sentido do signo é colocá-lo dentro do campo histórico. O que procuramos destacar é, sobretudo, os seus desdobramentos políticos e a sua relação com a história: Espinosa foi capaz de vislumbrar, para retomarmos o início de nosso texto, um momento irrecuperável do passado no presente, e assim formulou a sua crítica à teologia através de um texto fundamental para o estudo da crítica de modo geral.

Encerraremos, nesse sentido, com um texto de Marilena Chaui que parece sintetizar agudamente o que pretendemos dizer, ilustrando o embaralhamento entre a filosofia e seu fazer-se na história – encontrando o registro da historicidade na letra e o documento no contexto que o animara:

> O trabalho histórico, crítico e filológico do Teológico-político possui a mesma peculiaridade do trabalho geométrico da Ética: há em ambos uma reflexão operada pelo e no discurso, de tal forma que dele emanam seus autores e destinatários, seus censores e inimigos, mas dele emana ainda a natureza do próprio escrito, sendo impossível, aqui, distinguir a história narrada da narração da história, uma contendo e exprimindo a outra. E não apenas isso. O documento revela também sua própria historicidade (Chaui, 2003: 17-18).

Referências bibliográficas

BENJAMIN, W. (2012). *Magia e técnica, arte e política*. tradução de Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense.

CHAUI, M. (2003). *Política em Espinosa*. São Paulo: Companhia das Letras.

CHAUI, M. (1971). "A linguagem na filosofia de Espinosa à guisa de introdução". *São Paulo: Revista Discurso, v. 1, n. 2, p. 69-118*

CHAUI, M. (2017). "Texto e contexto: a dupla lógica do discurso filosófico". *São Paulo: Cadernos Espinosanos, n.37, p. 15-31.*

CHAUI, M. (1970). *Introdução à leitura de Espinosa*. Tese (Doutorado). São Paulo: Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Departamento de Filosofia.

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

SPINOZA, B. (2015). *Tratado da emenda do intelecto.* Tradução Cristiano Novaes de Rezende. Editora Unicamp.

SANTIAGO, H. (2018). "Espinosa contra a ditadura militar brasileira". *Califórnia: Santa Barbara Portuguese Studies, v. 2 (série on-line).*

MERLEAU-PONTY, M. (2014). *O visível e o invisível*. Tradução de José Artur Gianotti e Amando Mora d'Oliveira. São Paulo: Perspectiva.

III. Educação e afetividade

O corpo, tal como o sentimos

Cecilia Abdo Ferez[1]
Universidad de Buenos Aires (UBA),
Universidad Nacional de Artes (UNA),
CONICET, Argentina

O pensamento da modernidade, na linha aberta por R. Descartes, dissocia o corpo da presença. Como dirá D. Le Breton (2002: 68): desde Descartes, o corpo já não é inseparável da presença humana. Para o cartesianismo estrito, dualista como ele é, a resposta à questão do que sou é: uma coisa pensante, uma *mens* que não precisa do corpo para pensar.

O pensamento não seria um processo físico, mas, como afirma J. Cottingham (1995: 62), um processo imaterial e transparente, que não abrangeria mais do que aquilo que o sujeito sabe quando pensa, duvida e medita. Para esta concepção, tenho acesso imediato aos meus pensamentos, tal como não tenho acesso imediato aos meus processos digestivos. A afirmação de Descartes na Segunda Meditação: "Mas o que sou eu, portanto? (...) uma coisa que duvida, que concebe, que afirma, que nega, que quer, quer não quer, que imagina também e que sente" (Descartes, 1988: 27) introduz uma diferença que está embutida no pensamento: o "também" distingue entre modos de pensamento ou ações puras da alma (como duvidar, afirmar, negar, desejar, para as quais o corpo não é necessário) e a sensação e percepção dos sentidos, que são "modos especiais de pensamento", exigindo atividade corporal. Estas ações impuras conduzem a uma experiência do eu humano como um híbrido e a uma dissociação entre a realidade e os sentidos. A realidade não se conforma com os sentidos. Existe um fosso cognitivo entre a razão (isto é, duvidar, conceber, afirmar, negar, desejar) e

1 Agradeço a Eduardo Gil a autorização para publicar as fotografias deste texto.

a imaginação e as experiências sensoriais (sempre confusas e subjetivas): uma tensão entre o que a razão diz que somos (criaturas pensantes desencarnadas) e a experiência quotidiana de criaturas encarnadas que somos sujeitas a fome, sede e necessidades indefinidas. Voltando a citar Le Breton (2002: 23), podemos dizer que, com o dualismo, o Ocidente transforma o conhecimento no produto de uma inteligência separada do corpo. Para outras culturas, pelo contrário, o saber é um ato de apropriação física – por exemplo, comer – e não um ato puramente intelectual. No Ocidente, para conhecer, é preciso desconfiar, disciplinar e transcender o corpo. É preciso viver como um sujeito dissociado e híbrido.

Para além de ser separável da presença – algo que está a aumentar no nosso ambiente digital contemporâneo – o corpo é um obstáculo à identidade. Para a modernidade, devedora de Descartes, o corpo, na medida em que é divisível em partes, está associado ao espaço, à extensão, ao que é mutável e sujeito às regras da agregação e da partição da matéria. Está associado ao mundo dispensável e desvalorizado das coisas físicas, àquilo que está sujeito à corrupção e à decadência. Para esta concepção, o corpo é abandonado pela alma quando da morte, e a alma, que é indivisível e que é a salvaguarda da identidade, transcende-o. A alma é coextensiva com a presença, porque ninguém poderia pensar sem ter a certeza da sua existência, na medida em que está a pensar. O corpo, pelo contrário, é o intransparente para o sujeito, é o estranho em si mesmo, é a alteridade, aquilo que desorienta e subverte as certezas subjetivas. É o que irrompe para quebrar a normalidade, e não para reafirmá-la. Como a psicanálise contribui, o corpo é um buraco ou uma falha no conhecimento.

Como sabemos, Spinoza introduz alguns cortes nessa modernidade. Gostaria de pensar aqui em dois desses cortes, à luz das abordagens políticas contemporâneas: primeiro, que Spinoza reassociou corpo e presença, através da afirmação de que o corpo "é" a alma, no atributo da extensão. Mas, como argumentarei, nem um nem outro – nem o corpo nem a alma – são para Spinoza idênticos a si próprios, nem correspondentes (ou «paralelos») um ao outro. Nenhum deles – nem a alma – pressupõe uma identidade. Por isso, a presença do corpo na obra

de Spinoza é uma presença rara, porque é uma presença que alberga a possibilidade, na medida em que o corpo exprime determinadamente a infinitude efetiva da potência divina e as suas variações indefinidas. Por outro lado, Spinoza dissocia o corpo do espaço entendido em termos mecânicos, para introduzir uma outra concepção de espaço, a de espaço-território: o corpo – pensado como coletivo e impessoal em Spinoza – dá-se um território, habita uma parcela do «fora», que envolve animais, terras, rios, textos, palavras e imagens que o constituem, que são também o (seu) corpo. Este corpo-território supõe uma outra forma de pensar a liberdade, o direito e a soberania.

O corpo-em-formação e a liberdade

A modernidade dissocia corpo e presença. A certeza de si não é a certeza do corpo, mas da continuidade do pensamento. Isto é verdade não só para Descartes, mas também para a noção de identidade proposta por J. Locke, décadas mais tarde, no século XVII, para quem a identidade da pessoa pode ser preservada, mesmo quando a alma transmigra para outros corpos. Daqui derivam duas coisas centrais para a modernidade política: primeiro, a rejeição do corpo como suporte da ideia de sujeito de direito, dado que ao corpo não se pode conceder constância, permanência ou identidade. O "animal a quem é lícito prometer" – como Nietzsche descreverá o sujeito de direito na *Genealogia da Moral* – manteria a sua promessa (por exemplo, a promessa de obediência que forma o contrato social) dada a continuidade do pensamento, dada a memória, dado o testemunho de outros, dado o cálculo de probabilidades – entre elas, o cálculo de como se sairá na resistência ao governo –, mas a promessa de obrigação política não é mantida no corpo. O corpo é paradoxalmente relegado nesta promessa política: é o que é subjugado, disciplinado ou o que se revolta quando vacila ou cai. É o seu pano de fundo. Daí resultam concepções abstratas de liberdade, que não envolvem os corpos, para além da imposição de restrições ao seu movimento. São formas de pensar a liberdade em que se defende que se pode ser livre mesmo estando escravizado ou circulando em sociedades autoritárias. São formas de pensar a liberdade que assumem a divisão entre o corpo – associado à necessi-

dade – e o espírito – associado à liberdade: a liberdade seria aquela que só poderia ser reivindicada por aqueles que têm as suas necessidades básicas satisfeitas.

Para Spinoza, por outro lado, o corpo existe tal como o sentimos. Não é apenas que ninguém poderia pensar sem o corpo, porque o corpo é o primeiro objeto da ideia da alma (*mens*), mas que não se poderia pensar sem esta continuidade das mutações do corpo, que dão o que e como pensar. Isto supõe:

1) Que o corpo não é um objeto passivo, um "objeto" disponível do pensamento, um objeto dado e fixo, mas um modo em que o atributo extensão se exprime determinadamente. É uma força determinada, um corpo de fazer que redefine na ação quais outros corpos são envolvidos nessa ação e como entendê-la. O corpo recompõe-se, agrega-se, sofre mutações, conforma monstruosidades, e isso dá origem a novas essências/existências, eventualmente impensadas – em formas de individualidade que se definem *a posteriori* e não *a priori*, como escreve V. Morfino (2010). Por isso, para seguir a leitura de G. Deleuze, o corpo não é tanto uma forma, nem algo que é dado e que depois tomaria forma, mas uma em-formação, cuja durabilidade importa (isto é: que não implica instantaneidade ou espontaneidade, mas uma questão prática premente sobre o tempo e o como da sua duração, enquanto corpo complexo).
2) Que o corpo sente, e esse sentir não é o recolhimento interior do sujeito, mas a constante redefinição do parâmetro homeostático de corpos complexos, que se integram e se desintegram, percebendo essa agregação e desintegração como transformadora. Se a natureza, para Spinoza, não é uma ordem espontânea, nem um conjunto de leis e regras que seguem essências fixas, mas um fazer na história, uma *praxis* que também redefine as fronteiras entre o orgânico e o inorgânico, entre o natural e o artefacto – e isso perturba aquilo a que chamamos natureza, como escreve Marx quando fala dela como o "corpo inorgânico do homem" – a questão é saber como essas divisões são percebidas e retraídas (Casanova, 2017). Quais são as condições em que

se reproduz a divisão entre o orgânico e o inorgânico, entre o corpo e o meio constituinte, ou entre o corpo e a tecnologia? Como é definido o que é matéria e o que não é, num dado momento? (Butler, 2002) O que é considerado necessário para a continuidade do orgânico e do inorgânico, num dado momento? Como são modelados socialmente os sentidos? O que é socialmente entendido que um corpo necessita para continuar a sua formação, a sua *Bildung*, no duplo sentido de formação e cultivo? A concepção spinozista do corpo abre uma outra experiência de liberdade: se o corpo existe tal como o sentimos, não há possibilidade de pensar uma liberdade que não pressuponha os corpos, nem uma liberdade dissociada das condições em que esses corpos são moldados, montados, misturados e continuam a coexistir. Não há como pensar uma liberdade do espírito, dissociada da liberdade como conjunto de condições sociais conjuntas de continuidade na existência dos corpos. Não há como pensar uma liberdade que se sinta no corpo como (auto)sacrifício, como lógica de espera e sofrimento, até que venha a recompensa. Não há como pensar a liberdade do corpo sob mecanismos sociais de produção de isolamento desses corpos, porque nenhum corpo se regenera sozinho.

Contra o fisicalismo: corpo-espaço *versus* corpo-território

Na Ética I, proposição 15, escólio, Spinoza escreve que Deus é substância corpórea, tal como tinha avançado no corolário 2 da proposição 14. Defende a sua posição, abordando duas objeções: a dos que acreditam que a substância corpórea, enquanto substância, seria composta de partes, e a dos que defendem que, enquanto divisível, poderia ser passiva. Para isso, regressa à Ética I, proposição 13 (onde afirma que a substância corpórea não é divisível) e alude à diferença entre imaginação e intelecto: só a imaginação representa a matéria como divisível. Imaginar não é o mesmo que conhecer: quando pensamos que os corpos são divisíveis, imaginamo-los.

Para Spinoza, a extensão não pode ser pensada como quantitativa, mas como um atributo, como uma expressão infinita (corpórea) da essência atuante de Deus, tal como ele a define no escólio da Ética II,

proposição 3. Esta produz os corpos como nós – mais ou menos duradouros – tanto desse movimento como da ação conjunta que os corpos estabelecem entre si. Por outras palavras, Spinoza define a matéria – se assim se pode chamar – como um atributo, como uma atividade imanente, como uma essência atuante, e esta essência atuante não é divisível, não é composta por partes, nem é quantificável. É isto que Spinoza parece dizer na famosa e obscura carta 83 ao seu contemporâneo Walter Tschirnhaus. Escreve aí que Descartes erra ao definir a matéria segundo a extensão, pois deveria defini-la como atributo. Que a definição cartesiana da matéria como massa inerte não pode provar a existência dos corpos. Os corpos, imprevisíveis *a priori* nas suas formas, são expressões de uma essência infinita atuante, de uma infinidade corporal atuante, que se autodiferencia[2].

Se para Spinoza há identidade entre atualidade e potência, os corpos são individualizados como expressões de Deus, na medida em que são também essência atuante corpórea. Portanto, os corpos não são apenas uma proporção – digamos, uma proporção de movimento e repouso – mas essencialmente forças, modalidades determinadas dessa essência atuante. Portanto, nem o corpo nem a alma podem ser modos estáveis, nem podem ser idênticos a si mesmos. Também não se pode pensar numa correspondência entre os atributos pensamento e extensão, segundo a qual a ordem dos corpos pudesse ser convertível ponto por ponto na ordem do discurso. A radicalidade de Spinoza estaria no facto de, ao restituir à extensão a qualidade de ser um atributo da substância, ultrapassar

2 O movimento é um modo infinito imediato, que decorre diretamente do atributo extensão. Os modos infinitos mediatos (a chamada "face de todo o universo" de Espinosa) são modificados pelos modos infinitos imediatos (isto é, neste caso, pelo movimento): a natureza como indivíduo infinito, "cujas partes, todos os corpos, variam em formas infinitas, sem alteração no indivíduo total", isto é, o universo corpóreo, obriga e constrange o movimento dos corpos finitos (e isto constitui uma trama, dentro da qual se age e se é agido). A substância corpórea de Spinoza está "imbuída de movimento", mas não como movimento transcendente, como o movimento em relação à matéria em Descartes, mas como modificação imanente, como autodiferenciação, como atividade e não como passividade.

qualquer concepção fisicalista dos corpos, para os pensar a partir do não conhecimento, da não identidade em relação a si mesmos, da não independência como partes, mas da sua interdependência e da posterioridade de se tornarem uma figura singular, sem ajustamento a um modelo ideal. A radicalidade estaria também em afirmar como inelutáveis aos corpos em plural, enquanto a mente humana só conhece por afecções corporais (E II, 7/19/23). Spinoza nos permite pensar o corpo como proporção, mas também como desproporção, como tremor, como não-identidade, dada a sua impossível quantificação. Ou, dito de forma mais clara, dada a impossível tradução dos corpos em máquinas funcionais.

Como J. Klein dirá (2005: 172), Spinoza usa um vocabulário mecanicista, mas, na realidade, ao afirmar a identidade entre atualidade e potência, coloca os corpos para além da física (porque) para além da quantificação. O corpo é um buraco no conhecimento, uma instabilidade e uma falta de conhecimento. Os corpos não são aquilo que ocupa um espaço físico mecânico. Os corpos não são entidades fixas, mas uma força que se refaz com diferentes combinações de – mal chamadas – "partes", em que o que é central é a comunicação entre elas (E II, lema 7).

Mas isso não exclui qualquer relação entre corpo e espaço em Spinoza. Para Spinoza, o corpo não é o que ocupa um espaço quantitativo, não é matéria inerte, nem quantificável. Mas os corpos, enquanto modos de expressão da essência atuante de Deus, dão a si próprios um espaço vital, dão a si próprios um espaço político, com o qual se misturam e que os constitui. Que é também corpo. É assim que Spinoza define a soberania no *Tratado Político*: o corpo político coletivo da multidão enraíza-se num território, com o qual se mistura, entendido como um espaço comum.

Contra o "próprio do homem". O trabalho da imaginação

A imaginação, o primeiro gênero de conhecimento, permite-nos mapear a nossa experiência do mundo. É um processo corporal que envolve pelo menos três efeitos: por um lado, uma ligação de corpos, que une o próprio corpo ao exterior (EII, 16), um repensar a forma do corpo que

afeta e é afetado (E II, 13/ 16 cor.2/ 18 cor.) e a possibilidade de tornar presentes em imagens corpos que não existem ou já não estão presentes (EII, 17/29). Como afirma Spinoza, a imaginação não é um erro, mas uma potência do corpo que pode - paradoxalmente (EII, 29) –estar relacionada com a sua liberdade (EII, 17, escólio).

Uma vez que a imaginação é um mapa não descritivo, mas criativo, da experiência habitual do mundo partilhado, o seu poder de ligar, de (de)formar e de presentificar é o contributo central de Spinoza contra as teorias que assumem uma divisão rígida entre o humano e o inumano, o animal e o humano, ou uma divisão hierárquica e essencializante dentro do vivo (que Esposito coloca como a raiz do racismo) (Esposito, 2007: 21). A filosofia de Spinoza permite ir além do "próprio do humano" para, por um lado, pensar a singularidade sem exclusões essencialistas e, ao mesmo tempo, propor uma outra relação entre corpo e espaço.

Mas – como sabemos – a filosofia de Spinoza também pressupunha exclusões, embora estas nada tenham a ver com o processo de animalização, mas antes com a fraca afirmação e visibilidade de certos corpos *alterius juris*. Por isso, é central pensar a partir de Spinoza (e por vezes contra ele) o que os corpos podem fazer e em que condições sociais, econômicas e políticas o podem fazer. Ou, por outras palavras, é central repensar a liberdade dos corpos face a um determinado ambiente, tomando o ambiente não como contingência, não como cenografia, não como algo que pode ou não estar lá, mas como uma necessidade. Pensar a liberdade dos corpos envolve também a consideração do seu "fora" entre aspas, de um fora necessário ao seu cultivo e circulação, no qual se misturam técnicas, linguagens e remontagens possíveis. Pensá-lo simultaneamente como um ambiente natural-histórico constitutivo e como um tecido de imagens que projeta a imaginação e redefine as fronteiras entre o interior e o exterior dos corpos, entre um e outro, e os horizontes em que se representa o possível para os corpos numa sociedade.

No livro *Los espantos*, S. Schwarzböck (2015) sublinha o papel da imaginação. A autora sugere que o monstruoso é uma espécie de rigidificação da imaginação, que nos impediria de pensar para além do dado. O monstruoso seria uma captura da imaginação, para ajustá-la ao dado. Condená-la a reproduzir constantemente a mesma coisa, numa espécie de repetição ou *loop*, de bloqueio cognitivo e criativo: nada mais do que o existente seria possível, não haveria necessidade de se projetar para além dele. Esta rigidez da imaginação gera um sentimento de horror perante o imprevisto. Os corpos que não se conformam com a norma são irreconhecíveis, irreais, descartáveis, repulsivos, abjetos. É um imaginário colonizado pelo dado, que constrói – nas palavras de Schwarzböck – "uma vida de direita".

No final da ditadura argentina (1976-83), as artes visuais do país pensaram em como representar os corpos dos desaparecidos. Como trazer de volta corpos que, literalmente, não estavam lá. Uma das formas foi a ação "Siluetazo" dos artistas Rodolfo Aguerreberry, Julio Flores e Guillermo Kexel, em que alguns cidadãos emprestavam os seus corpos em público para que os seus contornos fossem desenhados no papel, em tamanho real, e assim aparecessem figuras, meras silhuetas em branco, sem qualquer distinção entre elas para além da sua morfologia. Desta forma, os corpos desaparecidos tornavam-se presentes, incômodos, impossíveis de serem varridos pela sua ausência-presença. Estes corpos estavam lá, espectrais, visíveis, públicos. A imaginação tornava presentes os corpos humanos ausentes, trazia-os para dentro, substituía-os, tornava-os não sacrificáveis, pelo menos em representação. Visíveis, embora não totalmente. Eram figuras que, na sua duplicação do corpo ausente, permitiam substituí-lo naquilo que ele tinha de despojado de tudo, despojado de identidade e de paradeiro, mera silhueta ou resto, mas impossível de negar.

Silueteando I. El Siluetazo. Buenos Aires, 21/22 de setiembre 1983 – Foto de Eduardo Gil.

Siluetas y canas. El Siluetazo. Buenos Aires 21/22 de setiembre 1983 – Foto de Eduardo Gil.

A substituição do corpo ausente e a sua colocação na esfera pública quebrou o mecanismo ditatorial que escondia os corpos isolados e individualizados dos "desaparecidos" e os colocava fora de cena. A questão que se colocava – que se coloca à imaginação, também hoje - é como tornar manifestos os corpos que não se veem, como reunir os isolados, como fazer presentes esses corpos *alterius juris* sem necessidade de serem colocados ali, como carne para canhão. Como experimentar a pluralidade dos corpos para que a imaginação desencadeie o processo de ligá-los na sua riqueza e na sua despossessão, para os ver como parte de um ambiente constitutivo e, portanto, insacrificável.

Imaginação e sacrifício

A imaginação é uma potência do corpo, diz Spinoza. É uma potência que liga os corpos. Presentifica-os, mesmo quando não estão lá. Tem o potencial de misturar o humano e o animal (como a imagem do centauro ou do cavalo alado), mas também de rigidificar em termos de identidade

estrita do eu e do outro, de separação, de isolamento, de essencialização. Nesta rigidificação da imaginação, no seu bloqueio, na sua estreiteza, há um caminho direto para a violência, como dizem Martha Nussbaum (1997) e Diego Tatián (2021). O imaginário estreito, reduzido, unilateral, que se agarra à identidade do eu e reifica a do outro (ao ponto de o identificar com aquilo que deve ser exterminado, porque impediria a continuidade da própria existência), esse imaginário é um sustento do ódio. Um ódio que transborda para a linguagem e a empobrece e injeta desconfiança no laço social. Um ódio que se volta contra si para quem imagina, porque em vez de unir os corpos (inclusive o seu), os isola, divide e expulsa.

Este empobrecimento do imaginário, concomitante com a pobreza dos corpos, com o desrespeito pelas suas necessidades e pelos seus prazeres, faz do corpo coletivo um corpo estranho, inabitável, alienado, derramado contra si mesmo. É uma imaginação empobrecedora que se aninha em certos corpos coletivos, híbridos de técnicas que se tornaram os seus corpos inorgânicos e os estreitaram. Uma imaginação que coloca o sacrifício de certos corpos como uma suposta experiência de liberdade. Como a sua condição prévia.

Referências bibliográficas

BUTLER, J. (2002). *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del "sexo"*. Barcelona: Paidós.

CASANOVA PINOCHET, C. (2017). C*omunismo de los sentidos. Una introducción a Karl Marx*. Viña del Mar: Editorial Catálogo Libros.

COTTINGHAM, J. (1995). *Descartes*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

DESCARTES, R. (1988). *Meditações Metafísicas*. Col. Os Pensadores. Trad. Bento Prado Jr. e J. Guinsburg. São Paulo: Abril Cultural.

ESPOSITO, R. (2007). *Bios. Biopolítica y filosofia*. Buenos Aires: Amorrortu.

KLEIN, J. (2005). "Aristotle and Descartes in Spinoza's Approach to Matter and Body". *Graduate Faculty Philosophy Journal*, vol 26, nr. 2, pp. 157-176.

LE BRETON, D. (2002). *Antropología del cuerpo y modernidad.* Buenos Aires: Nueva Visión.

MORFINO, V. (2010). *Relación y contingencia*. Córdoba: Brujas.

NUSSBAUM, M. (1997). *Justicia poética. La imaginación literaria y la vida pública*. Santiago de Chile: Andrés Bello.

SCHWARZBÖCK, S. (2015). *Los espantos. Estética y postdictadura*. Buenos Aires: Las Cuarenta.

TATIÁN, D. (2021). *El odio: consideraciones spinocistas*. Los Polvorines: Universidad Nacional de General Sarmiento.

Infância, servidão natural e liberdade adquirida

Fernando Bonadia de Oliveira,
Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP), Brasil

A *servidão*, impotência humana para moderar os afetos, e a *liberdade*, a potência humana de viver e agir por uma disposição interna, não são, para o filósofo Bento de Espinosa, duas situações absolutas. Há entre elas "diferença decisiva de grau, proporção, não de natureza" (Santiago, 2019: 20). Podemos distinguir duas formas pelas quais a servidão e a liberdade aparecem no pensamento espinosano: como *servidão natural*, na qual o indivíduo, pela própria condição de "parte da Natureza", depende das coisas que estão fora dele, e como *servidão reforçada*, isto é, como impotência que é reafirmada no indivíduo por alguma ação que contra ele se exerce. A liberdade, igualmente, pode ser pensada como a *liberdade natural* que o indivíduo experimenta desde que esteja vivo, e que se estende até onde alcança sua potência natural, e, ao mesmo tempo, como a *liberdade adquirida*, que ele conquista enquanto mantém certo modo de viver capaz de aumentar necessariamente a sua potência e levá-lo a estar cada vez mais internamente disposto.

A infância, segundo Espinosa, é um modelo de servidão natural, pois o recém-nascido chega ao mundo dependente ao máximo das causas exteriores e quase totalmente incapaz de moderar por si mesmo seus afetos; porém, é também um modelo de liberdade adquirida, pois, por meio do desenvolvimento do corpo da infância para a vida adulta, conseguimos ver como o gênero humano transita da impotência para a potência, ou seja, de uma servidão natural a uma liberdade adquirida. Não é só isso: a partir da maneira pela qual o filósofo concebe a infância, podemos entender como agimos quando somos guiados pela liberdade natural e, simultaneamente, como padecemos quando em nós é reforçada a nossa natural servidão.

As crianças são um exemplo de como se dão em nós os trânsitos de potência, pois o corpo delas está em contínuo dinamismo e em constante transformação. Desse mesmo princípio, ou seja, dessa mesma propriedade da natureza humana (a de transitar incessantemente) pode derivar tanto a servidão como a liberdade. A imitação dos afetos (o fato de bebês rirem ou chorarem ao verem outras pessoas rindo ou chorando) explica como estamos, desde o berço, naturalmente propensos a buscar fora de nós o princípio da nossa ação, mas também evidencia os caminhos pelos quais conhecemos como funcionam ou operam as coisas que estão fora de nós, a fim de que possamos lidar com elas da melhor forma. Os corpos infantis são, rigorosamente, modelos de transição, porque não param de mudar às nossas vistas.

A história canônica da pedagogia situa no século XVIII, com o *Emílio* de Rousseau, a descoberta da tese pedagógica segundo a qual nunca há uma criança, mas sempre inúmeras crianças diferentes em cada passo do desenvolvimento de uma mesma criança. Os cânones sustentam também que só com a obra dos pedagogos do século XIX (Pestalozzi e Froebel) passamos a pensar, além da necessidade de oferecer atividades específicas para cada fase da infância, a exigência de adequar a dose exata das atividades a cada corpo infantil singular. O intuito da minha apresentação é explicar como a filosofia de Espinosa, ao tratar a infância como modelo de passagem de um estado em que prepondera a servidão natural a outro em que prepondera a liberdade adquirida, acaba demonstrando – podemos dizer, em ordem geométrica – essas duas descobertas frequentemente reportadas aos pensadores do século XVIII em diante. A *primeira descoberta* é a de que a cada passo do desenvolvimento a criança se torna outro ser no mesmo ser; a *segunda descoberta* é a de que cada corpo infantil singular exige uma dose singular de práticas para crescer da forma mais excelente.

Explicação

Sigamos direto ao ponto, a saber, ao escólio da proposição 39 da parte V da Ética, instante em que Espinosa demonstra que "quem tem um corpo apto a muitas coisas, tem uma Mente cuja maior parte é eter-

na". O escólio – uma advertência para se entender de forma mais apurada a demonstração feita – principia com a afirmação: "vivemos em uma variação contínua", uma variação segundo a qual "mudamos para melhor ou para pior" e, consequentemente, "tanto mais somos ditos felizes ou infelizes". Existem – digamos – "mudanças felizes" e "mudanças infelizes" que são exemplificadas por Espinosa na sequência, com apenas dois exemplos, ambos extremados e em oposição direta um ao outro: o "bebê ou menino" que "se converte" muito precocemente "em cadáver" (exemplo de mudança infeliz), e um *outro ser*, que consegue "percorrer todo o espaço de uma vida com uma Mente sã num corpo são" (exemplo de mudança feliz) (Espinosa, 2015: 573). A ideia de um corpo em continuada variação nos remete ao corpo que imita afetos, permanecendo como que em contínua equilibração a partir das interações estabelecidas com o mundo exterior (Espinosa, 2015: 289).

O escólio da proposição 39 da Ética V passa então a examinar o tipo do corpo-mente apto a poucas coisas e "maximamente depende de causas externas" cuja mente, considerada em si só, "quase não é cônscia de si, nem de Deus, nem das coisas", e o tipo do corpo-mente apto a muitas coisas, cuja mente, em si só considerada, é "muito cônscia de si, de Deus e das coisas". O modelo do primeiro tipo, nomeado por Espinosa, é o bebê; o modelo do segundo, não nomeado por Espinosa, é o de quem viveu "toda uma vida" (Espinosa, 2015: 573).

Vale notar que somos convidados irresistivelmente a pensar esse *outro* do bebê, que percorreu "toda uma vida", como um ser adulto, mas não é isso exatamente o que Espinosa nos diz. O que define uma vida feliz não é o tempo cronológico, mas o que foi possível fazer com a aptidão de nosso corpo, seja no longo ou no curto instante da vida. Rafaela Bonadia Barbarini, filha da minha prima Luciana e do meu amigo Roberto, viveu apenas onze anos, mas conseguiu, graças ao auxílio da família, realizar um sem-número de coisas que acabaram por deixar marcas e memórias inolvidáveis; a presença que ela deixou, sem dúvida, supera de longe pessoas que, mesmo vivendo muitos anos, estiveram sempre à sombra da própria potência.

Pois bem, Espinosa afirma:

> (...) Esforçamo-nos antes de tudo, nesta vida, para que o Corpo da infância, o quanto sua natureza permite e a isso o conduza, transforme-se num outro que seja apto a muitíssimas coisas, e que se refira a uma Mente que seja muito cônscia de si, de Deus e das coisas; e de tal maneira que tudo aquilo que se refere a sua própria memória ou imaginação quase não tenha peso em relação ao seu intelecto (...) (Espinosa, 2015: 573).

O argumento exposto, partindo da ideia de que o corpo humano está em contínua variação, encontra no corpo infantil a exemplaridade precisa. No entanto, Espinosa ressalta que não é só de passividade que vivem os infantes: enquanto têm um corpo apto a poucas coisas, bebês não têm *quase* nenhuma consciência de si e das coisas, mas a pouca consciência que têm, sabemos pelo §31 do *Tratado da Emenda do Intelecto*, advém de uma força nativa de entender (Espinosa, 2023: 93), onde reside sua liberdade natural. Todavia, é pela mediação do mundo adulto que as crianças podem alcançar a liberdade que adquirem pouco a pouco a cada nova transformação do seu ser.

Se as variações são contínuas e de fato transformam por completo o corpo infantil, Espinosa – do alto do século XVII – está mais próximo da "lei da autonomia funcional", que o psicólogo Edouard Claparède anunciou em obra de 1931: "A criança não é considerada, em si, um ser imperfeito; é um ser adaptado às circunstâncias que lhe são próprias; sua atividade mental é adaptada às suas necessidades e sua vida mental constitui uma unidade" (Claparède, 1940: 114)[1].

O autor da Ética se ombreia não só com Rousseau, mas com os chamados "discípulos de Rousseau", quer dizer, os pedagogos do século XIX

1 qui, vale lembrar: é importante não confundir o que é *aptidão* para Espinosa no século XVII e *adaptação* para escola de Genebra no século XX. De qualquer forma, pelo menos do ponto de vista teórico, nosso filósofo parece estar além de Rousseau no que diz respeito à compreensão de que cada fase da infância corresponde a uma infância diferente, que se transforma em sentidos diversos sem deixar de ser a mesma.

(Pestalozzi e Froebel), ao enfatizar a ideia de que não basta prescrever para cada fase da infância as mesmas atividades em doses iguais, mas que é conveniente deixar a singularidade da criança se desenvolver, e se orientar para o seu próprio destino. Ou, nas palavras de Espinosa, é preciso ativar o corpo infantil "o quanto sua natureza permite e a isso o conduza" (Espinosa, 2015: 573).

Assim, Froebel sustentava que "a arte da educação" consistia "na livre aplicação desse conhecimento [da ciência pedagógica] para a formação e desenvolvimento imediato de seres racionais", tendo em vista prepará-los "para realizar seu destino" (Froebel, 2010: 46). E mais, ele dizia que "o fim da educação" seria "o desenvolvimento de uma vida fiel à sua [da criança] vocação" (Froebel, 2010: 48). A criança que cresce tendo obstáculos exteriores ao seu mundo interior acaba nutrindo uma violência interna que inibe sua atividade espontânea: "tal violência não ocorreria se os pais considerassem as crianças em relação às sucessivas idades e etapas da vida; [se] não passassem por cima de nenhuma delas"; e, finalmente, "se tivessem, sobretudo, presente que a energia e a perfeição do desenvolvimento em cada período dependem de todos e de cada um dos períodos precedentes" (Froebel, 2010: 70).

Espinosa distinguia o infante e a pessoa adulta, desviando-se da imagem da criança como "adulto em miniatura"; como vimos, ele também entendia a criança como um ser que melhor expressa a contínua variação da vida, mas exatamente por ter criado uma filosofia que concebe que um mesmo ser possa sofrer inúmeras mutações e continuar tendo a mesma essência, compreendeu, quase dois séculos antes, uma das principais lições de Froebel: que entre menino e menina, adolescente e adulto, adulto e ancião "a vida nos ensina que não há descontinuidade entre umas e outras, mas que essas fases formam uma sucessão realmente indivisível". Para ele, "quando se considera o menino, ou o garoto, como um ser inteiramente distinto e separado do adolescente ou do adulto, há o perigo de esquecer o comum: o ser humano" (Froebel, 2010: 70).

***

Um fato incontroverso é que se não importa, por um lado, o tempo de vida das pessoas, mas o que cada uma pode fazer com a potência que tem para afetar e ser afetado de múltiplas maneiras, é impossível, por outro lado, que as crianças bem pequenas cheguem ao ponto em que o influxo da memória e da imaginação delas "quase não tenha peso em relação ao seu intelecto", conforme revela a última frase do escólio da proposição 39 da parte V da Ética (Espinosa, 2015: 573). Não existe nem existirá um ser adulto ainda em bebê. Em contrapartida, sabemos que Espinosa nos falou da possibilidade de existir um "bebê adulto", na famosa passagem do escólio da proposição 39 da parte IV, quando menciona certo poeta espanhol que, curado de uma doença, acabou se esquecendo de sua vida passada e de tudo o que escrevera. Espinosa observa: ele "certamente poderia ser tomado por um bebê adulto se também tivesse esquecido a língua vernácula" (Espinosa, 2015: 441). Ora, o poeta seria um bebê, *infans* (ser não-falante) porque teria perdido o conhecimento da pronúncia das palavras de sua língua materna. Mas seria, afora isso, um ser completo, ao qual nada faltaria para continuar, dali em diante, a se transformar em maior ou menor grau dependendo das sequelas de sua doença. Seria outro ser, sendo, não obstante, o mesmo.

A filosofia espinosana pede que concebamos a criança – forçando um pouco a letra – como um poeta espanhol (ou qualquer outra "gente grande") que, subitamente, perdeu a memória e desaprendeu a pronúncia de todas as palavras, mas tem condição de, dali em diante, no tempo de vida mais ou menos curto que lhe resta, alcançar o máximo da sua tenra (embora já completa ou perfeita) potência nativa de viver e entender o vivido.

Para finalizar, uma nota importante. A proposta de indicar como já se encontram demonstradas em Espinosa algumas ideias sobre a infância que só vieram a frutificar um ou dois séculos depois dele não tem o objetivo de exibir um Espinosa "adiante de seu tempo" ou coisa parecida. O propósito foi mostrar como certas ideias alcançadas (segundo o cânone da Pedagogia) nos séculos XVIII e XIX podem ser pensadas de

uma forma diferente da lógica liberal dentro da qual os primeiros filósofos-pedagogos foram recebidos. Todos os chamados filósofos-pedagogos mencionados aqui, antes de terem sido ligados à bandeira da educação moderna, recusaram o sistema educacional de seu tempo, cada um a seu modo. Rousseau, por exemplo, teve suas aspirações pedagógicas cassadas pelas autoridades que, entre outras coisas, não aceitavam a ideia de uma religião natural[2]; Pestalozzi fez seu nome educando não em escolas ilustres, mas em escolas-orfanatos, trabalhando com a infância marginalizada pelo capitalismo industrial então em expansão; Froebel criou os jardins da infância que se disseminaram rapidamente, mas, em 1842, desafortunadamente, foram proibidos e fechados sob o pretexto de assumirem orientação subversiva[3].

Espinosa, em certa medida, chega a conclusões semelhantes às deles, antes deles, e para fins diferentes dos fins da educação liberal; ele nos possibilita pensar no caminho que vai da servidão à liberdade como um problema social, não individual. Será necessária uma verdadeira da doutrina da educação das crianças como um processo, entre outros, para chegar ao que o jovem Espinosa declarou procurar no *Tratado da Emenda do Intelecto* (§14): adquirir uma natureza que possuísse o conhecimento da união da mente com a Natureza inteira e se esforçar para que muitos adquirissem essa natureza e esse conhecimento junto com ele (Espinosa, 2023: 81).

A liberdade humana é uma aquisição coletiva. E a infância, com suas transformações, é exemplo disso.

---

2 Rousseau se refere ao ano de publicação do *Emílio* e do *Contrato Social* (1762) como o ano em que sua vida padece de uma grande reviravolta pela qual ele passa a sofrer todas as calamidades da perseguição política (Rousseau, s/d: 384).

3 "Em agosto de 1851, o governo da Prússia, preocupado com as relações que Froebel mantinha com os círculos de livres-pensadores e com a abordagem dada à religião nos estabelecimentos, deixando de fora qualquer dogmatismo e qualquer ortodoxia, decidiu proibir os jardins de infância em todo seu território" (Heiland, 2010: 34)

Referências bibliográficas

CLAPARÈDE, E. (1940). *A educação funcional*. Tradução: J. B. Damasco Penna. Rio de Janeiro: Companhia Editora Nacional.

ESPINOSA, B (2015). *Ética demonstrada em ordem geométrica*. Tradução: Grupo de Estudos Espinosanos. São Paulo: Edusp.

ESPINOSA, B (2023). *Tratado da Emenda do Intelecto*. Tradução: Samuel Thimounier Ferreira. Belo Horizonte: Autêntica.

FROEBEL, F. (2010). *Escritos*. Tradução: Ivanise Monfredini. Recife: Fundação Joaquim Nabuco, Editora Massangana.

HEILAND, H. Ensaio. In: FROEBEL, F. (2010). *Escritos*. Tradução: Ivanise Monfredini. Recife: Fundação Joaquim Nabuco, Editora Massangana.

ROUSSEAU, J.-J. (s/d) *As confissões*. Tradução: Wilson Lousada. São Paulo: Ediouro.

SANTIAGO, H. (2019). *Entre servidão e liberdade*. São Paulo: Politeia.

Contradiscurso e educação para liberdade em Espinosa e Paulo Freire

Bárbara Lucchesi Ramacciotti
Universidade Federal do ABC (UFABC), Brasil

O ideal de formação que perpassa a história da filosofia ocidental, desde a *paidéia* grega até o ideal moderno de educação, tem como um dos elementos basilares as noções de liberdade e de autonomia. Se a educação para a liberdade é um certo consenso entre as diversas perspectivas filosóficas e pedagógicas, o que é a liberdade e como formar indivíduos livres e autônomos, tais temas são objeto de muitas controvérsias. A presente pesquisa tem por objetivos:

1. Retomar brevemente a crítica espinosana à noção de liberdade e de livre-arbítrio hegemônica na longa tradição da metafísica da transcendência, que vai dos filósofos gregos na antiguidade, passando pela teologia cristã até a modernidade com Descartes. Tal crítica pode ser compreendida como exemplo do contradiscurso espinosano arquitetado na *Ética*, sendo esse um procedimento necessário para a formulação e compreensão da concepção espinosana de liberdade exposta na Parte V.
2. Examinar a crítica de Paulo Freire à concepção hegemônica de educação alienante (depois chamada de bancária), no livro *Educação como prática da liberdade* (2011). O exame do contradiscurso de Freire é chave para compreender sua concepção de pedagogia do oprimido e de educação libertadora, a qual consiste na formação de sujeitos conscientes da exploração e da opressão, em sociedades colonizadas como o Brasil, onde as desigualdades são abismais e governos autoritários visam à manutenção do *status quo* pela exclusão das massas da educação formal.

Partimos da hipótese segundo a qual as concepções de liberdade em ambos pensadores se constroem a partir da ideia de potência do pensamento, adequado, racional e intuitivo, no caso de Espinosa, ativo, crítico e transgressor, no caso de Freire. Para ambos, o conhecimento como prática da liberdade se manifesta como contradiscurso. Adotamos a definição de contradiscurso proposta por Chaui:

> Por contradiscurso, entendemos um discurso que não se erige como positividade contra outro discurso igualmente positivo, mas um discurso que se elabora na medida em que abala a positividade do discurso instituído desvelando o não senso que o sustenta. O contradiscurso solapa a opinião instituída e desloca o pensamento para um novo lugar onde a interrogação abre-se ao que não podia ser pensado sem franquear para si um novo caminho. (Chaui, 2013: 137).

Em Espinosa, sua concepção de liberdade como potência do intelecto, da razão ou da mente humana, conforme demonstrado na parte V da *Ética*, só pode ser compreendida após atravessarmos o contradiscurso exposto nas quatro partes anteriores, nas quais o filósofo holandês ao mesmo tempo em que desconstrói vários preconceitos, entre eles a noção tradicional de liberdade como livre-arbítrio, constrói sua filosofia da liberdade. Paulo Freire, por sua vez, para elaborar sua concepção de educação crítica como prática da liberdade por meio do que chama "conscientização" política, desconstrói a concepção hegemônica de educação acrítica, alienante e "bancária".

1. Espinosa: o contradiscurso sobre a liberdade na *Ética*

O contradiscurso espinosano em relação à noção hegemônica de liberdade exposto na *Ética* recusa três teses clássicas da longa tradição da metafísica e teologia da transcendência, que são mantidas por Descartes em *As Paixões da Alma*: 1. a noção de causa final ou causa livre como fundamento da liberdade (EI,P32, Apêndice I, EII, P35); 2. a noção de faculdades autônomas da mente (alma), que sustenta a definição tradicional da vontade como faculdade absoluta, ou seja, como causa livre (EII, P49); 3. a tese cartesiana do *imperium* da razão sobre o *imperium*

da natureza, isto é, o domínio da liberdade da vontade racional sobre as paixões (Prefácios III e V).

O termo liberdade (*libertate*) aparece pela primeira vez no corolário da Proposição 32 da Parte I: "A vontade não pode ser chamada causa livre. Mas unicamente necessária" (Espinosa, 2015: 99). O corolário da Proposição 32 explicita: "Disso segue: primeiro Deus não opera pela liberdade da vontade" (Espinosa, 2015: 101). O corolário 2 e a Proposição 33 também recusam a ideia da vontade absoluta ou livre atribuída pela tradição filosófica a Deus.

No *Apêndice* da Parte I, Espinosa esclarece que o grande erro da concepção tradicional de liberdade deriva da ideia de causa final como fundamento da autonomia absoluta da vontade racional divina e humana. Esta ideia é considerada um dos piores preconceitos, enfatiza: "E assim esse preconceito virou superstição, deitando profundas raízes nas mentes, o que foi causa de que cada um se dedicasse com máximo esforço a inteligir e explicar as causas finais de todas as coisas" (Espinosa, 2015: 113).

A Parte I é uma peça magistral do contradiscurso espinosano, tendo por objetivo livrar a mente humana do preconceito da noção de liberdade da vontade enquanto causa livre ou final na medida em que demonstra que só há uma substância única, que opera como causa necessária e eficiente imanente de todas as coisas, denominada Deus ou Natureza (*Deus sive Natura*). A substância única é demonstrada como causa livre porque age pela só necessidade de sua natureza ou de sua essência, ou seja, "age exclusivamente pelas leis de sua natureza sem ser coagida por ninguém", conforme a EI, P17 (Espinosa, 2015: 77).

Em *Linguagem e liberdade: O contradiscurso de Baruch Espinosa,* Chaui resume a potência do discurso espinosano na elaboração da teoria da substância única: "será, pois causa eficiente universal e livre, como demonstra a proposição I, 17, e será causa imanente e não transitiva, como demonstra a proposição 18, ao afirmar que "Deus é causa eficiente imanente de todas as coisas e não causa transitiva" (Chaui, 1983: 71).

O escólio da proposição II, 35 aprofunda o tom crítico do contradiscurso espinosano ao afirmar que a noção de liberdade da vontade não passa de opinião equivocada, sendo por isso tomada como exemplo de ideia inadequada e confusa: "os homens equivocam-se ao se reputarem livres", pois tal opinião "consiste apenas em serem cônscios de suas ações e ignorantes das causas pelas quais são determinados" (Espinosa, 2015: 191).

Na demonstração da proposição II, 49, o contradiscurso é direcionado às noções de faculdades autônomas da alma, tais como: imaginação, memória, sentimento, vontade e razão, mantidas por Descartes, tendo por alvo, sobretudo, o conceito cartesiano de vontade como faculdade absoluta. Espinosa observa que: "não há na mente nenhuma faculdade absoluta de querer e de não querer, mas apenas volições singulares, a saber, esta ou aquela afirmação e esta ou aquela negação" (Espinosa, 2015: 217).

Isto significa que não temos uma faculdade específica para pensar racionalmente separada da faculdade absoluta da vontade, ou seja, livre de querer ou não querer. Pensar nada mais é do que conhecer alguma coisa afirmando ou negando sua ideia, não há separação entre pensamento e vontade, por isso a proposição II, 49, afirma: "Na mente não é dada nenhuma volição, ou seja, afirmação e negação afora aquela envolvida pela ideia enquanto é ideia" (Espinosa, 2015: 217). Por fim, o corolário afirma que: "Vontade e intelecto são um só e o mesmo" (Espinosa, 2015: 219).

O *Prefácio* da Parte III recusa a tese do *imperium* da razão cindida das necessidades do corpo e da natureza, defendida pelo "celebérrimo Descartes". Espinosa observa que Descartes se empenhou "em mostrar a via pela qual a mente pode ter império absoluto sobre seus afetos" (Espinosa, 2015: 235). Esta crítica é retomada no Prefácio da Parte V, quando observa: as forças do corpo nunca podem ser determinadas pelas forças da mente. Espinosa tece uma longa crítica Às Paixões da Alma, e conclui: "omito tudo o que ele [Descartes] assevera sobre a vontade e sua liberdade, pois mostrei sobejamente que é falso" (Espinosa, 2015: 523).

Delimitamos nossa análise pela crítica de Espinosa à noção hegemônica de liberdade como livre-arbítrio como exemplo de seu contra-

discurso, não sendo objeto deste estudo a concepção espinosana de liberdade exposta na Parte V da *Ética*, intitulada *Potência do intelecto ou da liberdade humana*. À guisa de conclusão deste tópico, tomamos de empréstimo as palavras de Marilena Chaui em *Linguagem e liberdade: O contradiscurso de Baruch Espinosa*:

> O começo *a Deo* [Parte I] visa um alvo muito preciso e a compreensão desse alvo revela a filosofia de Espinosa como originalmente política porque filosofia da autonomia necessária. Se o saber não for capaz de desmantelar uma certa imagem de Deus, da necessidade e da liberdade, não poderá desmantelar uma certa imagem do homem [...].
>
> O discurso verdadeiro e livre só pode nascer e desdobrar-se segundo uma necessidade interna que desvende o engendramento das coisas e das práticas humanas, e das quais se oferece como reflexão crítica. O discurso livre é aquele capaz de proferir de seu próprio interior o que torna possível e o que o tornaria impossível – é, simultaneamente, *discurso e contradiscurso*. Revela, ao mesmo tempo, as operações intelectuais e afetivas que sustentam o movimento do verdadeiro e as maquinações imaginárias, que acionam dispositivos para o exercício dissimulado da autoridade.
>
> A obra espinosana não é apenas um lugar onde se fala sobre o poder e sobre a autoridade, mas um lugar onde *falar já é um ato de liberdade*, pois a forma dessa fala/escrita é uma tomada de posição quanto ao poder e à liberdade em seus vínculos com o saber. Escrevo, diz Espinosa a Oldenburg, para defender a todo preço a liberdade de agir e de pensar contra a sanha dos poderosos. Para recusar um pensamento escravo, precisa realizar-se como discurso sem senhor, denunciando a fonte de toda autoridade [...] (Chaui, 1983: 97).

Essa longa passagem de Chaui resume de forma magistral a potência da obra espinosana como exercício da liberdade de pensar e agir em termos do discurso contrários à tirania e à servidão. O contradiscurso espinosano opera desde a síntese entre as dimensões ética, política, ontológica e epistemológica, posto que a abertura de novos horizontes para

a liberdade de ser e pensar não se configura apenas como um ato epistemológico ou ético, mas, sobretudo, como um fazer político, que constrói mundos possíveis e novas ontologias, contra os poderes estabelecidos sobre a ignorância, a servidão e a superstição.

2. Paulo Freire: Educação como prática da liberdade

De um lado, Espinosa no século XVII, na Holanda, enfrentou com sua filosofia da imanência as forças poderosas e conservadoras, que dominavam o imaginário popular por mais de dois mil anos, por meio do discurso hegemônico das metafísicas e teologias da transcendência, visando libertar o pensar e o agir das superstições e das formas de servidão impostas, sobretudo, pelo poder teológico-político.

De outro, Paulo Freire, na segunda metade do século XX no Brasil, com sua pedagogia do oprimido, voltada para a educação e formação do pensamento crítico da maioria da população adulta ainda analfabeta, sobretudo no Nordeste e zonas rurais, se contrapôs e enfrentou o modelo dominante de educação alienante e bancária, a qual visava à manutenção do *status quo,* pela exclusão da maioria da população da educação formal.

Paulo Freire foi convidado pelo governo João Goulart para implementar o Plano Nacional de Alfabetização, tendo em vista que o Brasil, até o início da industrialização a partir de 1920, era um país de economia agrária e 65% da população era rural e analfabeta. No contexto da década de 1960 quando Freire elabora e aplica seu método de alfabetização de adultos, cerca de 40% da população de 15 anos ou mais no Brasil ainda era analfabeta, conforme dados do censo demográfico do IBGE (INEP, s/d: 6).

Freire foi considerado "traidor da pátria" após o golpe militar de 1964, sendo preso por 70 dias. Após sua libertação, vai para o exílio e no Chile escreve em 1965 o livro *Educação como prática da liberdade,* publicado em 1967. Nesta obra, reflete sobre seu método pedagógico revolucionário, que visa além da alfabetização de adultos, a formação de um pensamento crítico e questionador, ou o que denominou "conscientização", desde uma perspectiva anticolonialista, libertária,

emancipadora, cujo objetivo é a construção de uma sociedade mais democrática e igualitária.

Para economia no nosso trabalho, vamos nos ater à nota introdutória e ao capítulo 1 do livro**,** pois trazem elementos da crítica freireana, que permitem compreender assim como em Espinosa, a importância do contradiscurso para construção de sua inovadora proposta de pedagogia crítica e libertadora, voltada à conscientização das massas analfabetas e oprimidas. No texto de abertura, Freire resume os objetivos de sua prática pedagógica e de seu posicionamento político, tendo em vista duas opções contrárias:

> Opção por uma sociedade parcialmente independente ou opção por uma sociedade que se "descolonizasse" cada vez mais. Que cada vez mais cortasse as correntes que a faziam e fazem permanecer como objeto de outras, que lhe são sujeitos. (Freire, 2011: 51).

Para Freire, a educação libertadora das massas oprimidas é um elemento fundamental para o processo de descolonização de países do "terceiro mundo", incluindo o Brasil. Freire estabelece o contraponto entre dois modelos de educação: "a "educação" para a "domesticação", para a alienação, e uma educação para a liberdade. "Educação para o homem-objeto ou educação para o homem-sujeito" (Freire, 2011: 52).

A proposta de elevação ou conscientização do pensamento das massas pela educação libertadora segue o sentido da "politização" defendida por Fanon em *Los Condenados de la Tierra*, que na leitura e Freire se traduz em uma forma de "ser responsável nos países subdesenvolvidos" ou de "autorreflexão". Em Freire, a autorreflexão possibilitada pela educação crítica levaria as massas à libertação no sentido da "tomada de consciência", resultando em sua "inserção na História, não mais como espectadoras, mas como figurantes e autoras", como sujeitos da própria história (Freire, 2011: 52). Freire finaliza essa nota de esclarecimento (introdução) declarando que sabia dos riscos de enfrentar as forças reacionárias dominantes quando implementou seu método de alfabetização de adultos, o qual visava à educação como prática da liberdade.

O capítulo um, intitulado *A sociedade brasileira em transição*, destaca a importância da difusão de uma perspectiva crítica, dialógica e pluralista para a formação e educação de sujeitos ativos em uma sociedade "aberta". Neste capítulo, Freire defende que entre as três possíveis formas políticas de sociedade, propostas por Karl Popper[1], (fechada, em transição e aberta) – o Brasil se caracterizaria como uma sociedade em transição. Sociedade fechada em muitos aspectos, pois alienada de si mesmo, com baixa participação democrática, mas apresentando aspectos para uma abertura, tais como: a manifestação de consciências críticas e insatisfeitas com a realidade desigual e opressiva, em que vivia a maioria da população.

Enquanto nas sociedades abertas se formam indivíduos singulares, críticos e autônomos, as sociedades fechadas visam à formação de massas alienadas e acomodadas, nas palavras de Freire: "Daí que a massificação implique no desenraizamento do homem", na sua acomodação e ajustamento (Freire, 2011: 59). O modelo de educação adotado por Freire visa à construção de uma sociedade aberta, ou seja, democrática. O modelo de educação dialógica exemplar adotado é Atenas da antiguidade, onde o debate democrático e crítico de ideais possibilitou a formação de sujeitos ativos, conscientes dos problemas vividos, portanto, agentes políticos das transformações sociais.

Para a pedagogia da libertação de Freire, o modelo dialógico deve se traduzir na atitude do/a professor/a que deve romper com o papel de autoridade na transmissão de conteúdos, para que os/as alunos/as não sejam reduzidos à condição de meros receptores ou reprodutores passivos. Podemos observar que para Freire, uma educação ativa, dialogal e libertadora substitui "explicações mágicas":

> A transitividade crítica por outro lado, a que chegaríamos com uma educação dialogal e ativa, voltada para a responsabilidade social e política, se caracteriza pela profundidade na interpretação dos problemas. Pela substituição de explicações mágicas por prin-

1 Freire cita *A Sociedade Democrática e seus Inimigos* de Popper.

> cípios causais. Por procurar testar os "achados" e se dispor sempre a revisões. Por despir-se ao máximo de preconceitos na análise dos problemas e, na sua apreensão, esforçar-se por evitar deformações. Por negar a transferência da responsabilidade. Pela recusa a posições quietistas. Por segurança na argumentação. Pela prática do diálogo e não da polêmica. (Freire, 2011: 84).

Essa breve análise do livro *Educação como prática da Liberdade* (2011), nos permite compreender a importância da relação dialética entre contradiscurso e discurso na construção da concepção freireana de educação libertadora. Somente por meio da análise crítica dos limites do modelo hegemônico de educação, que visa à massificação, alienação, subalternização das massas oprimidas e exploradas, ou seja, com base no contradiscurso, foi possível para Freire formular sua proposta de educação como prática da liberdade, como via para construção de uma sociedade aberta, democrática, igualitária e inclusiva.

***

Poderíamos seguir a exposição trazendo recortes das obras selecionadas de Espinosa e Paulo Freire, nas quais fica patente o duplo movimento: a crítica aos discursos, conceitos, preconceitos, ideologias dominantes, como movimento necessário para a formulação de novos discursos contra-hegemônicos.

De um lado, vimos o contradiscurso espinosano apresentado na *Ética* ao formular sua ontologia do necessário, tendo como base a teoria da substância única como causa imanente, livre, necessária e eficiente, em contraponto à noção de liberdade como vontade livre (humana ou divina) dominante nas metafísicas e teologias da transcendência. O ápice dessa tradição se resume do dualismo substancial cartesiano, que estabelece a hierarquia entre o império da razão e da vontade (causa livre) em oposição ao império da natureza ou da causalidade eficiente e necessária.

De outro, vimos o contradiscurso de Paulo Freire em relação à educação alienada, bancária e reprodutora do *status quo*, enquanto modelo dominante, ao qual contrapõe sua pedagogia crítica e libertadora do opri-

mido, que visa à formação de indivíduos ativos, autônomos e conscientes das opressões sofridas, para que possam se transformar em agentes ou sujeitos responsáveis pela sua realidade histórica.

Referências bibliográficas

CHAUI, M. Linguagem e liberdade: O contradiscurso de Baruch Espinosa. In: CHAUI, M. (1983). *Da Realidade sem mistérios ao mistério do mundo*. São Paulo: Brasiliense.

CHAUI, M. (2011). *Desejo, paixão e ação na Ética de Espinosa.* São Paulo: Cia das Letras.

CHAUI, M. Contra o Um, contra o Estado: o contradiscurso de Clastres e de La Boétie. In: CHAUI, M. (2013). *Contra a servidão voluntária*. São Paulo: Perseu Abramo.

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

FREIRE, Paulo. (2011). *Educação como Prática da Liberdade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.

INEP. *Mapa do Analfabetismo no Brasil*. Disponível em: https://download.inep.gov.br/publicacoes/institucionais/estatisticas_e_indicadores/mapa_do_analfabetismo_do_brasil.pdf.

Valor e desejo: *ex labore ad libidinem*

Leon Farhi Neto
Universidade Federal do Tocantins (UFT), Brasil

Labor e *libido* são noções que servem de guia para a existência humana. Mas há uma tensão axiológica, moral, entre essas duas noções. O que vale mais e por quê, a vida laboriosa ou a vida libidinosa?

Spinoza, na Holanda do século XVII, vive em meio a uma nova e pujante forma de vida, um tipo de vida laboriosa: a vida ascética comercial, uma vida religiosa absolutamente devotada ao trabalho e ao lucro, e que se nega absolutamente o prazer[1]. Essa valoração moral do trabalho é uma novidade histórica. Nas experiências da Antiguidade e da Idade Média, o trabalho é moralmente desprezado, como esforço dolorido e subserviente.

Para o calvinista, a prosperidade profissional, a riqueza derivada do *labor*, é a única prova visível da salvação predestinada de um indivíduo, sinal da bênção divina. E a riqueza não pode ser desperdiçada em prazeres. Avareza e rejeição ascética ao prazer convergem necessariamente na poupança[2]. E isso torna possível a emergência do capitalismo comercial. Sob uma nova interpretação religiosa da existência, ocorre, portanto, uma inversão no valor do trabalho. Ao menos para os comerciantes, a vida laboriosa passa a valer infinitamente mais que a vida libidinosa.

---

1 Segundo Weber (2004: 156), a ascese laboral é o "trabalho profissional mundano, sem descanso, continuado, sistemático". Essa ascese laboral se acompanha de ascese sexual. O desejo de copular só não é totalmente reprimido por estrita necessidade de reprodução.

2 Weber (2004: 157): "E confrontando agora aquele estrangulamento do consumo com essa desobstrução da ambição de lucro, o resultado externo é evidente: acumulação de capital mediante coerção ascética à poupança."

Quando Spinoza retoma aquela máxima latina, segundo a qual, "os humanos tendem a fugir do trabalho para se entregar ao prazer"[3], ele assinala uma relação de oposição entre *labor* e *libido*, e parece concordar com a experiência comercial do seu tempo. Spinoza parece afirmar, em um viés moralista, que haveria, nos humanos, uma inclinação natural, apesar de imoral, para o prazer, que nos desviaria do valor supremo do trabalho. No entanto, Spinoza não é afeito à sátira. Para ele, não se trata de "ridicularizar, nem deplorar, nem maldizer as ações humanas, mas compreendê-las" (Spinoza, 2005: 90). Sob o escrutínio de uma interpretação spinozana, a sentença "*ex labore ad libidinem*" não pode ser, não é, a denúncia de um vício moral. Essa fórmula apenas explicita um mecanismo do comportamento humano, mas em relação ao seu contexto. Não podemos tomá-la como uma verdade absoluta.

Os processos de valoração dependem de experiências coletivas. Varia a experiência, variam os valores. É dentro de uma experiência coletiva que algo vale ou não vale, pois, por imitação afetiva, amamos ou odiamos, basicamente, aquilo que os outros amam ou odeiam, e desejamos o que os outros desejam (ver Spinoza, 2010a: 257). E, assim, tendemos a alinhar os nossos valores pelos valores dos nossos semelhantes.

O que constitui o valor de qualquer coisa é o desejo nela investido. Nada, para Spinoza, possui valor intrínseco, só tem valor o que é desejado[4]. Os valores e os processos de valoração dependem da experiência coletiva de determinação do desejo. Cada forma de império envolve processos de valoração específicos, seu modo de fazer convergir os desejos individuais e produzir valores comuns.

Spinoza (2009: 283) distingue a verdade e o sentido de uma sentença. O sentido de uma sentença tem a ver com a facilidade com que se pode

---

3 "[…] *homines sunt ex labore proclives ad libidinem*" (Spinoza, 2009a: 540). Em *Andriana*, Terêncio (*apud* Lagrée e Moreau, 2009: 769, nota 7) coloca na voz do personagem Simo: "O engenho de todo humano se inclina do trabalho ao prazer". "*Ita ut ingenium est omnium hominum ab labore proclive ad libidinem*".

4 Spinoza, 2010a: 230: "[...] não é por julgarmos uma coisa boa que [...] a desejamos, mas, ao contrário, é [...] por desejá-la, que a julgamos boa".

compreendê-la a partir do seu contexto. A verdade de uma sentença, por outro lado, tem a ver com o seu conteúdo ideativo, com a adequação *intrínseca* desse conteúdo com o atributo pensamento (ver Spinoza, 2010a: 99). No contexto de um império, o sentido se impõe sobre a verdade e como verdade. Certas sentenças são ditas verdadeiras, apenas porque dão sentido ao império e, assim, o justificam. Máximas morais, como "*ex labore ad libidinem*", podem fazer sentido no contexto de certos impérios, mas isso não quer dizer que sejam absolutamente verdadeiras.

O império é definido e limitado pela potência da multidão (ver Spinoza, 2005: 106). Se a obediência da multidão às leis é o que assegura o poder do império, é a força de trabalho dos sujeitos que assegura a sua pujança material. O império depende da disposição dos sujeitos para o trabalho. Mas o amor ao trabalho não é facilmente produzido em formas imperiais nas quais a maior parte do produto do trabalho é subtraída aos trabalhadores. Só é possível amar o trabalho, ter uma imagem do trabalho como causa de alegria, quando se trabalha livremente.

A liberdade, em Spinoza, envolve uma tríplice dinâmica: não-obediência política, não-servidão econômica e conhecimento sem superstições. Toda obediência suprime algo da liberdade[5]. A produção da utilidade de um outro é o que caracteriza o servo[6]. E a superstição é o segredo mágico que dá sustentação aos impérios hierárquicos[7]. Em contextos de exploração, só a superstição pode fazer com que os sujeitos trabalhem por sua servidão como se fosse por sua liberdade. Podemos considerar superstição toda crença mítica, fantasmática, que, com certas práticas espetaculares, inibe a livre adequação de um pensamento com a sua própria realidade[8].

---

5 Spinoza, 2009a: 518: "*obedientia libertatem quidem aliquo modo tollit*".

6 Spinoza, 2009a: 518: "*Si finis actionis non est ipsius agentis, sed imperantis utilitas, tum agens servus est, et sibi inutilis*".

7 Spinoza (2009a: 60) trata a superstição religiosa como o "*summum arcanum*" de um poder monocrático, isto é, sumamente hierarquizado

8 Segundo Bove (1996: 179), a superstição não é só "uma instância teórica: a crença, os mitos", mas envolve também "uma instância prática: o culto, os ritos". Essas duas instâncias se entretêm mutuamente.

Império e liberdade do cidadão só podem coexistir numa experiência coletiva em que todos comandam, e em que os bens materiais, coletivamente produzidos, sejam socialmente distribuídos com justiça. Essa é a forma imperial da democracia absoluta, radical. Numa forma imperial não democrática, hierárquica, os sujeitos tendem a considerar a obediência e o trabalho como causas de tristeza.

É justamente essa imagem do trabalho como causa de tristeza que as supostas verdades morais procuram modificar e inverter. As elites dependem do amor ao trabalho dos sujeitos. E, por isso, consideram uma lástima moral que os valores de *labor* e *libido* sejam antagônicos. É deplorável que os sujeitos vivam a civilização, obra do *labor*, mas também da opressão da *libido*, com mal-estar.

As formas imperiais hierárquicas envolvem uma desigualdade acentuada na distribuição dos bens e dos prazeres; para a maioria, são regimes de dor e tristeza. Nessas situações, fugir do trabalho e se inclinar ao prazer – na preguiça ou na libertinagem – é, na realidade, expressão da resistência dos trabalhadores. Apesar dos ajustes que as elites buscam fazer na imagem do trabalho, para equacioná-lo moralmente à liberdade e ao prazer, resta que a representação sensível do trabalho continua atrelada ao sofrimento. Para o trabalhador comum, a alegria e a liberdade estão em poder não trabalhar, em poder se dedicar à vida libidinosa: comer, beber, amar e viver em paz, sem que ninguém lhe diga o que tem de fazer.

Na fórmula "*ex labore ad libidinem*", qual é a acepção de *libido*? De que tipo prazer se trata? Na *Ethica,* Spinoza define *libido* como desejo e amor na mistura dos corpos, como desejo de copular (ver Spinoza, 2010a: 344). Em sentido estrito, *libido* é desejo e prazer especificamente sexuais.

Em outros lugares, o termo *libido*, mas acompanhado de um complemento verbal, tem o sentido de desejo de poder. Por exemplo: "*libido* de oprimir", "*libido* de dominar", "*libido* de reinar", "*libido* de mandar"[9].

9 Em latim: "*libido* […] *opprimendi*" (Spinoza, 2010a: 450); "*dominandi libidine*" (Spinoza, 2005: 138); "*libidine regnandi*" (Spinoza, 2009a: 650); "*libido* […] *decretandi*", (Spinoza, 2009a: 588).

Libido pode ter, ainda, o sentido amplo de prazer de qualquer tipo. Por exemplo: Spinoza (2009b: 66) coloca a *libido*, ao lado das riquezas e da honra, como um dos valores supremos geralmente almejados pelos humanos em suas vidas; Spinoza (2010a: 382) também usa a fórmula "ceder a todo tipo de *libido*".

Parece interessante deixar o significado de *libido* oscilar entre *libido* estritamente sexual e outros tipos de desejo e prazer, como o desejo e prazer com a comida, com a bebida, com o dinheiro e com o poder. Para Spinoza, esses cinco afetos – *libido* sexual, gula, embriaguez, avareza e ambição – são os mais notáveis. Os cinco envolvem igualmente desejo e prazer, e se diferenciam apenas pelo tipo de objeto. O característico desses afetos é a ideia de fixação do desejo, seu traço imoderado (Spinoza, 2010a: 310). Um tipo de objeto pode, em princípio, ser substituído por outro, e permanecer a fixação característica da *libido*. Em sentido geral, podemos definir a *libido* como desejo e amor fixados em um ou outro desses cinco tipos de objeto.

No entanto, uma distinção pode ser feita dentro dessa compreensão da *libido* como fixação do desejo e do amor independente do objeto. Em impérios hierárquicos, dos cinco objetos da fixação do desejo, três estão ao alcance de muitos (sexo, comida e bebida); enquanto dois (dinheiro e poder), de pouquíssimos. Assim, se diferenciam uma *libido* de objetos vulgares e uma *libido* somente de elite.

Spinoza (2010a: 428) considera toda fixação do desejo como uma espécie de delírio e doença. Mas, ele observa uma diferenciação nos costumes. São chamados de loucos ou delirantes os que sonham obstinadamente com um amante. Já os avarentos e os ambiciosos são considerados molestos. Segundo o costume, a *libido* vulgar é cômica; a *libido* de elite, odiosa. Não que o pobre nunca seja avaro e o súdito nunca seja ambicioso, mas que, para eles, a frustração transforma facilmente avareza e ambição em ressentimento (ver Spinoza, 2010a: 518 e 520).

Essa diferença nos ajuda a compreender melhor o movimento do desejo na ascese laboral da elite comercial holandesa. Religiosamente dedicada à vida laboriosa, a burguesia goza de dinheiro e poder. Portan-

to, sua renúncia à *libido* não é completa, ela se aplica somente à *libido* vulgar. Por superstição, porém, a elite comercial não interpreta essa sua dedicação ao dinheiro e ao lucro como fixação libidinosa, mas como resposta à sua inquietação a respeito da sua salvação.

Para Spinoza, a valorização do dinheiro é a característica geral dos humanos de seu tempo, não apenas da burguesia. Numa sociedade de mercado, a imagem do dinheiro ocupa a mente de todos, porque ninguém consegue imaginar qualquer tipo de alegria ou realização de desejo, sem imaginar junto o dinheiro que dá acesso a isso[10]. A diferença é que o vulgo gasta, e o comerciante capitaliza.

Na carta XLIV, Spinoza (2010b) escreve que a ideia de buscar a riqueza por todos os meios, depreciando todos os outros valores, é a mais perniciosa das ideias; que a vida dedicada à riqueza é uma vida inquieta, repleta de inconstância e ansiedade; que o insaciável desejo dos cidadãos em acumular riquezas condena o império à ruína.

Claro, para o trabalhador assalariado do comércio, não se trata de produzir riqueza. Seu salário mal basta para garantir a conservação da sua vida. A riqueza provém das "artes do lucro" (Spinoza, 2010a: 492). O assalariado não tem condições de se tornar rico nem avaro, porque sua atividade econômica não é lucrativa, como é a do empreendedor. Pobre, ele se sente excluído da salvação religiosa, e se inclina, quando pode, aos objetos de prazer ao seu alcance: comida, bebida e sexo.

Esses dois tipos de agentes econômicos, o trabalhador assalariado e o empreendedor comercial e, mais tarde, industrial, sofrem. O assalariado sofre, porque – em um modo de produção em que a divisão do trabalho só se acentua – não se identifica com o produto do seu esforço, porque é despossuído daquilo que produz, porque seu trabalho só vale enquanto monetizável. O empreendedor sofre, porque, ao contemplar com alegria a

10 Dinheiro é "a abreviatura de todas as coisas", e "sua imagem costuma ocupar ao máximo a mente do vulgo, já que quase nenhuma espécie de alegria podem imaginar, senão concomitante com a ideia de dinheiro enquanto causa" (Spinoza, 2010a: 492).

sua riqueza, sente, ao mesmo tempo, medo de perdê-la e tristeza por não ser mais rico. Ele nunca está seguro do sucesso futuro de suas empreitadas. Sua vida é esvaziada de todo valor além daquele do dinheiro. Dominado pela avareza, o empreendedor leva uma vida inquieta e mísera.

Nos impérios comerciais da época clássica e nos industriais da modernidade, todos sofrem, mas isso não iguala trabalhador e empreendedor, a diferença entre eles é nítida. Já nas mais recentes formas imperiais do capital, desenvolveu-se uma superstição em que as imagens do trabalhador e do empreendedor tendem a se confundir. Spinoza não conheceu o neoliberalismo. Resta-nos pensá-lo dentro de uma paisagem spinozista.

É surpreendente que, no neoliberalismo, o trabalho seja considerado prazeroso, e até mesmo expressão da liberdade. É espantoso que *labor*, *libido* e viver como bem se entende formem uma estreita conjunção, e que o modo de vida neoliberal se imponha a um número cada vez maior de sujeitos, sem que eles se deem conta dessa imposição.

O neoliberalismo, ao colocar o sumo bem na liberdade individual, se diz anti-imperial – anarcocapitalista, libertário, como diz Javier Milei. Mascara assim seu poder imperial. A arte de governar mais eficaz envolve a arte de se dissimular. Imerso no império da liberdade individual, o sujeito é incapaz de percebê-lo.

O império neoliberal acentua as desigualdades entre as elites e as classes trabalhadoras precarizadas. Em termos ecológicos: "1% mais rico do planeta emite tanto carbono quanto os dois terços mais pobres"[11]. Apesar disso, sem se revoltar, uma boa parte dos sujeitos trabalha com prazer, intensamente, como se tratasse da sua liberdade e não da sua servidão. Nessas circunstâncias, a máxima latina, "*ex labore ad libidinem*", perde a sua validade. Como isso pode se dar? Que superstição logra transformar a imagem do trabalho, para associá-lo ao prazer e à liberdade, não mais à dor e à servidão?

Segundo Foucault (2004: 228), antes de ser uma mutação material e política do império capital, o neoliberalismo foi uma "mutação episte-

11 Folha de São Paulo, 20 de novembro de 2023.

mológica essencial". A ciência econômica neoliberal não é mais economia política (como foi para Marx) ou análise das riquezas (como foi para Adam Smith). A economia neoliberal é uma ciência do comportamento humano; busca compreender, prever e programar o comportamento médio, normal, economicamente racional, dos indivíduos, na alocação de recursos escassos para a realização dos seus desejos.

O objeto da ideia econômica neoliberal é o indivíduo condicionado por variáveis de mercado (inflação, imposto, endividamento, taxa de juros, de câmbio etc.). A arte de governar neoliberal consiste em atuar sobre essas variáveis econômicas condicionantes, para programar o desejo e o comportamento padrão do indivíduo. Para que isso se torne efetivo, é preciso que os sujeitos incorporem a ideia de um novo *homo* œconomicus.

Tanto a análise das riquezas da época clássica quanto a economia neoliberal tomam o indivíduo como princípio explicativo da realidade econômica. Mas há uma diferença fundamental entre a concepção liberal do *homo* œconomicus e a neoliberal. O comportamento do *homo* œconomicus clássico ganha sentido a partir da compreensão do seu interesse particular. E esse sujeito de interesse é um átomo de liberdade ingovernável[12]. Ele estabelece o limite do exercício do poder soberano. Já o *homo* œconomicus neoliberal é completamente governável, pois a própria arte de governar se torna econômica, isto é, nada mais que ação sobre as variáveis econômicas que condicionam a conduta dos sujeitos.

O comportamento do *homo* œconomicus neoliberal ganha sentido a partir do critério do aperfeiçoamento pessoal. Todo sujeito econômico pensa e age como um empreendedor. E o que esse sujeito empreende é a si mesmo, inclusive quando trabalha para outros. Todo trabalho, autônomo ou assalariado, é imaginado como forma de empreendimento de si, como meio para se aperfeiçoar.

Para a economia neoliberal, o trabalho é o investimento que o indivíduo faz dos recursos acumulados em seu corpo e em sua mente, em

12 Foucault (2004: 275): "um átomo de liberdade frente a todas as condições, todas as artimanhas, todas as legislações, todos os interditos de um governo possível".

vista dos maiores rendimentos. O trabalhador não é considerado enquanto força de trabalho, objeto de oferta e procura, mas enquanto sujeito econômico ativo. O trabalho não é uma mercadoria que se vende por um salário. O salário é o rendimento do capital investido pelo trabalhador. O trabalhador é um capitalista, vive da renda proveniente do seu capital. E seu capital é ele mesmo, é capital humano[13].

O capital humano é a fonte de todo prazer que o sujeito produz para si por meio do consumo. Como os exercícios físicos e a formação profissional, o trabalho é um meio para aumentar o capital humano. É investimento de capital para gerar mais capital, mais fonte de prazer. O trabalho perde a conotação de sofrimento. Há desejo e amor de trabalho, como de tudo o que aumenta o capital.

Na medida em que o capital do sujeito é ele mesmo, a *libido* de capital não é *libido* de objeto, é "*libido* do Eu" (Freud, 2011: 17). O desejo está no Eu, dá valor ao Eu, e no Eu-capital experimenta prazer. O *labor* é valorizado como livre atividade do Eu. *Labor*, *libido* e liberdade convergem. O que se aplica no trabalho é propriamente a liberdade de um desejo determinado como desejo de se empreender. Tudo isso compõe a superstição neoliberal.

Referências bibliográficas

WEBER, M. (2004). *A ética protestante e o "espírito" do capitalismo.* Trad. J. M. M. de Macedo. São Paulo: Companhia das Letras.

SPINOZA, B. (2009a). *Oeuvres III – Traité théologico-politique.* Paris: PUF.

SPINOZA, B. (2009b). *Oeuvres I: Premiers* écrits – *Traité de la réforme de l'entendement – Court traité*. Paris: PUF.

SPINOZA, B. (2010a). *Éthique: Bilingue latin-français*. Paris: Seuil.

SPINOZA, B. (2005). *Oeuvres V – Traité politique.* Paris: PUF.

SPINOZA, B. (2010b). *Correspondance.* Paris: GF Flammarion.

FOUCAULT, M. (2004). *Naissance de la biopolitique.* Paris: Seuil/Gallimard.

13 Foucault (2004: 230): "um capital que é praticamente indissociável daquele que o detém".

FREUD, S. Introdução ao narcisismo. Trad. Paulo César Lima de Souza. In: FREUD, S. (2011). *Obras completas. Vol. 12 (1914-1916).* São Paulo: Companhia das Letras.

BOVE, L. (1996). *La stratégie du Conatus.* Paris: J. Vrin.

LAGRÉE, J.; MOREAU, P.-F. (2009). Notes des traducteurs. In: SPINOZA, B. *Oeuvres III – Traité théologico-politique*. Paris: PUF.

Humildade e soberba na filosofia espinosana: uma filosofia de soberbos?

Ravena Olinda
Universidade de São Paulo (USP), Brasil

Espinosa inicia o prefácio da terceira parte criticando aqueles que, ao analisarem os afetos e a maneira de viver dos homens, conceberam o homem como se fosse "um império num império", por acreditarem que o homem possui potência absoluta sobre suas ações. (Espinosa, 2015: 233). Eis aí uma crítica aos cristãos e aos filósofos influenciados pelo cristianismo, pois acreditam que o homem é dotado de livre arbítrio e que pode escolher agir dessa ou daquela maneira de acordo exclusivamente com a sua vontade e com o seu desejo. Nesse mesmo prefácio, Descartes é citado como exemplo de um célebre filósofo que cometeu esse erro.

Em seguida, Espinosa diz que pretende tratar dos defeitos e das tolices humanas de acordo com o modo geométrico, pois nada acontece na natureza que possa ser atribuído a um vício dela, pois até mesmo os afetos de ódio, ira, inveja etc., considerados em si mesmos decorrem da mesma necessidade e virtude da natureza das quais se seguem as outras coisas singulares. Quando lemos que os afetos de ódio e de inveja seguem da mesma virtude da natureza que as demais coisas, podemos perceber que o conceito de virtude usado por Espinosa parece não ser o mesmo que é usado pelos filósofos cristãos.

Para Espinosa, a virtude não é um hábito do bem, como queria Santo Agostinho. A virtude só pode ser vista como um hábito do bem ou uma inclinação para o bem se admitirmos a existência do livre arbítrio, uma vez que ele é quem tornaria possível que o homem agisse em conformidade com a virtude ou não. Para o filósofo de Hipona, o livre arbítrio é um dom que Deus deu ao homem para que ele possa agir livremente segundo

a sua vontade. Sua existência é defendida por esse filósofo para justificar a existência do mal e a aplicação da justiça divina, pois se não houvesse o livre-arbítrio, Deus não poderia condenar os injustos e premiar os justos. O livre-arbítrio é a possibilidade de escolher entre o bem e o mal, e a liberdade é o bom uso do livre-arbítrio.

A virtude, por sua vez, é como uma purificação da alma atingida pela prática da liberdade ao escolher agir em conformidade com o que é moralmente bom. Portanto, é a liberdade e a prática do bem que possibilita que o homem possa ser virtuoso. As boas práticas morais conduzem o homem ao amor divino, ao passo que as paixões da alma dificultam o agir virtuoso do homem. De acordo com esse filósofo, a humildade é uma das virtudes mais importantes, talvez a mais importante de todas as virtudes cristãs.

A palavra humildade não existia entre os gregos e foi usada pela primeira vez pelo apóstolo Paulo (ver Abbagnano, 2007: 604). Em uma de suas cartas, ele orienta aos filipenses que "cada um considere, com toda humildade, as demais pessoas superiores a si mesmo" (Filipenses, 2012: 1367). A humildade é considerada uma virtude por aqueles que entendem que a natureza humana é má e pecaminosa.

Em *As Confissões*, obra autobiográfica na qual Santo Agostinho narra a sua conversão e a sua vida antes de se tornar cristão, considerada uma das suas obras mais importantes, percebemos que a humildade pertence a Deus, principalmente na pessoa de Jesus Cristo, que por sua humildade desceu até à soberba humana (ver Agostinho, 1997: 28). De acordo com Walterson Vargas, a humildade, na filosofia do hiponense, é "a confissão da própria debilidade e da necessidade de uma ajuda vinda de Deus". (Vargas, 2011: 104). A soberba, por sua vez, seria a tentativa do homem de roubar aquilo que só pertence a Deus. Ela teria duas metas a serem atingidas: a liberdade e o domínio. A liberdade que a soberba almeja atingir é a liberdade absoluta: não ter outra lei como referência a não ser a própria e ter a total capacidade de realizar o que essa lei sugere. É a identificação entre o querer e a vontade. A segunda meta é o desejo de ser invencível, de submeter a todos e não estar submetido, o desejo da onipotência, que seria "uma imitação perversa do todo-poderoso". (Vargas, 2011: 104).

A soberba é o pior de todos os pecados, pois foi pelo vício da soberba humana que Adão se afastou de Deus. Adão teria bebido "o cálice da soberba oferecida pelo diabo" (Vargas, 2011: 55). O hiponense acredita que foi por causa da soberba de Adão que o pecado original feriu o homem e por conta desse vício foi preciso que Deus viesse por meio da humildade para resgatá-lo. O encontro do homem com Deus não se dá porque o homem consegue ir até Deus com sua soberba, mas porque Deus se rebaixa, fazendo-se carne, para elevá-lo até ele. Por isso a humildade é a especificidade do cristianismo e o que o constitui como a verdadeira religião. Logo, entendemos porque o filósofo de Hipona considera que a humildade é uma virtude a ser buscada e talvez seja a maior de todas as virtudes cristãs.

Já a soberba humana é considerada o maior impedimento para aderir a Deus e só pode ser corrigida pela humildade de Deus. Portanto, soberba e humildade só podem ser entendidas uma à luz da outra, porque possuem uma estrutura simetricamente proporcional, pois "a soberba é a enfermidade radical da condição humana, e a humildade o seu remédio adequado". (Vargas, 2011: 6).

Em Espinosa, para falar de virtude, precisamos primeiro falar de esforço. A proposição 6 da terceira parte diz que "cada coisa, o quanto está em suas forças, esforça-se para perseverar em seu ser". (Espinosa, 2015: 251). Ou seja, todas as coisas singulares se esforçam e esse esforço para perseverar é a essência atual da própria coisa ou a sua potência de agir. Pelo escólio da proposição 9, sabemos que "esse esforço, quando dele temos consciência, chama-se Desejo". (Espinosa, 2015: 255). Então, sabemos que esforço, potência de agir e desejo podem ser considerados a mesma coisa.

O desejo é um afeto. A definição de afeto é a terceira definição da terceira parte, afetos são "as afecções do corpo, pelas quais a potência de agir do próprio corpo é aumentada ou diminuída e simultaneamente as ideias destas afecções". (Espinosa, 2015: 237). No escólio da proposição 11, ele define os outros dois principais afetos humanos ao dizer que: "por Alegria, entenderei na sequência a paixão pela qual a Mente passa a uma

maior perfeição. Por Tristeza, a paixão pela qual ela passa a uma menor perfeição". (Espinosa, 2015: 275). Todos os demais afetos humanos são modificações que se originam a partir de combinações entre esses três afetos: desejo, alegria e tristeza.

O conceito de virtude aparece principalmente na quarta parte, na qual Espinosa diz que tratará sobre a força dos afetos (*affectuum viribus*). Espinosa diz que "a virtude é a própria potência humana, que é definida pela só essência do homem". (Espinosa, 2015: 409). E que "o esforço para se conservar é o primeiro e o único fundamento da virtude". (Espinosa, 2015: 411). Ou seja, o conceito de esforço do qual acabamos de falar, está diretamente ligado ao conceito de virtude, que aparece na definição 8 da parte IV da *Ética*:

> Por virtude e potência compreendo a mesma coisa, isto é, a virtude, enquanto referida ao homem, é sua própria essência ou natureza, à medida que ele tem o poder de realizar coisas que podem ser compreendidas exclusivamente por meio das leis de sua natureza. (Espinosa, 2015: 381).

Portanto, vemos que virtude e potência são a mesma coisa, ela é a nossa própria essência que tende ao esforço para se conservar. Assim, Espinosa não coloca a virtude a serviço de uma conduta moral, mas diz que virtude tem a ver com se esforçar para manter sua potência de agir.

Marilena Chaui comenta que a virtude é o "*ingenium* de cada um quando seu corpo e sua mente são causa adequada" (Chaui, 2016: 406), e explica que o conceito de virtude nada tem a ver com imperativos normativos, mas com estar *sui juris*. Ou seja, enquanto o esforço é a disposição interna para preservar e aumentar a potência de agir, a virtude é estar consciente dessa disposição interna, ou melhor, é a própria consciência dessa potência. Assim como desejo é o nome que Espinosa dá à consciência do esforço. Se podemos interpretar que perseverar é resistir e se podemos dizer que o esforço é uma atividade de resistência, a virtude seria como uma fortaleza, por ser uma firmeza de ânimo que se constrói quando se tem consciência da força dos afetos e da força interna que é preciso manter para estar *sui juris*.

Por isso, para Espinosa, a virtude não é uma espécie de inclinação ou tendência para fazer o que é considerado moralmente bom nem mesmo uma ação que deve ser praticada para alcançar aquilo que é considerado moralmente correto. Virtude é a fortaleza de ânimo que pertence àqueles que são livres. E liberdade, ao contrário do que pensava Agostinho, não consiste em agir a partir do livre exercício da vontade, mas em agir em conformidade com a razão, pois a vontade não é uma faculdade livre da mente que impulsiona o homem a escolher entre x ou y. Vontade é uma volição singular que apenas reforça uma escolha já determinada. Portanto, longe de ser uma ação da ou contra a vontade, a virtude é mais do que seguir padrões meramente externos e morais; ela é, antes de tudo, seguir a si mesmo, determinar-se internamente. Virtude para Espinosa é simplesmente a potência de ser o que se é: "pois [...] a virtude nada outro é que agir pelas leis da própria natureza". (Espinosa, 2015: 267).

Nesse sentido, a humildade, que para os cristãos é considerada uma virtude, aparece na *Ética* pela primeira vez no escólio da proposição 55 da terceira parte como uma tristeza conjuntamente à ideia de nossa debilidade. (ver Espinosa, 2015: 323). Nesse escólio, Espinosa está explicando que quando a mente imagina sua impotência, ela se entristece. Ou seja, quando a mente imagina que é impotente, sua potência de agir diminui. E se a humildade é contemplar a própria impotência, logo, a humildade é uma tristeza e não uma virtude. Na *Definição dos Afetos*, a humildade aparece novamente sendo definida como "a Tristeza que se origina de o homem contemplar sua impotência, ou seja, sua debilidade". (Espinosa, 2015: 351).

Por se originar da tristeza, a humildade não pode ser uma virtude, pois agir com virtude é agir em conformidade consigo mesmo e com a própria razão e a humildade não se origina da razão, mas de uma paixão, de um afeto passivo que é a tristeza.

Para Agostinho, a humildade é uma virtude divina que pode ser atingida pela liberdade, que é a prática correta do livre-arbítrio. Para Espinosa, a virtude e a liberdade também estão ligadas, o homem que é livre é também virtuoso, porque ele age de acordo com a razão, com a própria

natureza. Mas a humildade não é uma virtude que resulta da liberdade, pois o homem livre é aquele que quanto mais age pela razão, menos padece com afetos que se originam de paixões tristes, tais como a humildade. Com efeito, quanto mais distante ele ficar da humildade, maior será sua virtude, ou seja, sua potência de agir.

A soberba, por sua vez, é definida como "a Alegria que se origina de o homem estimar-se além da medida". (Espinosa, 2015: 463). Espinosa escreve que ela é resultado de amor-próprio, da satisfação consigo mesmo e que costumamos chamar de soberbo uma pessoa que se gloria demais e que realça apenas suas virtudes e os defeitos dos outros. Ao contrário, os humildes são aqueles que andam de cabeça baixa, que só conseguem enxergar seus defeitos e dos outros apenas as suas virtudes. Ele acrescenta que a humildade e a abjeção são afetos raros, pois é próprio da natureza humana lutar contra eles. Portanto, Espinosa nos diz que aqueles que se julgam mais baixos e humildes são na verdade os mais ambiciosos e invejosos. (ver Espinosa, 2015: 357).

No fim das contas, o autor da *Ética* argumenta que tanto a máxima soberba quanto a Abjeção são afetos que surgem pela ignorância de si e ambos indicam a máxima impotência do ânimo. E conclui que com grande clareza os soberbos e abjetos estão ao máximo submetidos aos afetos.

No entanto, ele acrescenta que são inúmeros os males da soberba uma vez que os soberbos estão submetidos a todos os afetos, menos ao amor e a misericórdia. Por isso, apesar de não ser uma virtude, Espinosa diz que, do ponto de vista coletivo, a humildade é menos prejudicial, uma vez que os homens raramente vivem de acordo com a razão, e sim de acordo com as paixões. Pensando no bem comum, a humildade traz mais utilidade do que dano e por isso:

> uma vez que se deve pecar, é melhor pecar assim, pois como os homens se uniriam se fossem todos soberbos, se não se envergonhassem de nada e nem tivessem medo? O vulgo, quando não sente medo, atemoriza, por isso não é de admirar que os profetas, que não cuidavam da utilidade de uns poucos, mas da comum, tenham recomendado tanto a Humildade, o Arrependimento e a Reverência. Na verdade, aqueles submetidos a estes afetos podem

> ser conduzidos muito mais facilmente do que os outros a viver enfim sob a condução da razão, isto é, a ser livres e fruir uma vida de felicidade. (Espinosa, 2015: 461).

Ele acrescenta, no escólio da proposição 56, que a abjeção pode ser mais facilmente corrigida do que a soberba, já que um afeto que se origina da alegria é mais forte que um afeto que se origina da tristeza. (Espinosa, 2015: 463).

Portanto, podemos concluir que a filosofia de Espinosa, apesar de negar que a humildade seja uma virtude, não faz um elogio à soberba. Pelo contrário, ele considera que a soberba seja tão ou mais prejudicial que a humildade, pois ambas são paixões que expressam a impotência humana. Logo, a filosofia espinosana não é uma filosofia de soberbos, uma vez que o percurso ético traçado na *Ética* propõe que o homem busque agir, sempre que possível, de acordo com a razão e não de acordo com as paixões.

Referências bibliográficas

ABBAGNANO, N. (2007). *Dicionário de Filosofia*. São Paulo: Martins Fontes.

AGOSTINHO, S. (1997). *As Confissões*. São Paulo: Editora Paulus.

CHAUI, M. (2016). *A Nervura do Real: Volume 2*. São Paulo: Companhia das Letras.

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

Novo testamento: Bíblia, N. T. Filipenses. In: *Bíblia* Sagrada. (2012) Tradução de King James Atualizada. São Paulo: Abba Press Editora.

VARGAS, W. J. (2011). *Soberba e Humildade em Agostinho de Hipona*. Tese de Doutorado, USP.

Educação, liberdade e obediência: crítica a uma proposta neoliberal pretensamente espinosana

Victor Fiori Augusto,
Universidade Federal de Goiás (UFG), Brasil.

A proposta deste escrito é criticar a tese defendida por Johan Dahlbeck acerca do papel que o estado teria em relação à educação no pensamento de Espinosa, a qual se encontra no artigo "Spinoza on the Role of the State in Education" ("Espinosa e o papel do estado na educação"), publicado em 2019 – juntamente com outros seis artigos que relacionam Espinosa e educação – na *Encyclopedia of Educational Philosophy and Theory*, organizada por Michael A. Peters. Antes de apresentar a tese que será aqui criticada, gostaria de observar que esta comunicação e a leitura que realizo do texto de Dahlbeck são inspiradas no conceito de contradiscurso cunhado por Marilena Chaui, que ela define da seguinte forma:

> Por contradiscurso, entendemos um discurso que não se erige como positividade contra outro discurso igualmente positivo, mas um discurso que se elabora na medida em que abala a positividade do discurso instituído desvelando o não senso que o sustenta. O contradiscurso solapa a opinião instituída e desloca o pensamento para um novo lugar onde a interrogação abre-se ao que não podia ser pensado sem franquear para si um novo caminho. (Chaui, 2013: 137)

O contradiscurso não é um discurso que simplesmente se opõe a outro, almejando assim tomar o seu lugar enquanto discurso hegemônico. O contradiscurso investiga o discurso instituído evidenciando suas lacunas, suas brechas (o seu "não senso"), evidenciando aquilo que ele precisa esconder a fim de aparecer como um discurso coerente e mesmo único e definitivo. Nesse sentido, o contradiscurso é um "discurso crítico", um discurso de crítica à ideologia, sendo a ideologia, conforme observa Ma-

rilena Chaui, uma forma de explicação cuja coerência e força dependem do apagamento e da ocultação daquilo que o discurso ideológico não diz e não pode dizer, sob o risco de se mostrar contraditório e insustentável (Chaui, 1982: 21-23).

A interpretação que Dahlbeck faz do papel do estado na educação em Espinosa está longe de ser um discurso instituído – mesmo (ou melhor, sobretudo) entre quem estuda o pensamento espinosano –, então o alvo de minha crítica não é esse. O contradiscurso que intentarei praticar aqui se dá no sentido de evidenciar que a leitura de Dahlbeck parece reforçar e propagar, atribuindo-a a Espinosa, uma ideologia neoliberal, uma proposta neoliberal para a educação pública, o que faz da relação entre a filosofia de Espinosa e a educação um campo em disputa.

O artigo de Dahlbeck começa com a questão central que será por ele desenvolvida ao longo do texto: "A educação dos cidadãos é um assunto privado ou é primariamente uma preocupação para o estado?"[1] Na sequência, o autor observa que diferentes respostas a esta questão implicam diferentes formas de conceber e organizar a educação pública e seus objetivos. De acordo com Dahlbeck, a forma como pensamos a educação pública ou o papel que atribuímos ao estado relativamente à educação depende do modo como entendemos o estado e a relação deste com os cidadãos. Sobre esse ponto, Dahlbeck afirma que o estado pode ser pensado de duas maneiras, a saber, como "a extensão natural da vontade e do esforço" dos cidadãos, ou como um poder cujo principal propósito é proteger os cidadãos "uns dos outros e de ameaças externas". São essas duas formas de encarar o estado que Dahlbeck relacionará com a filosofia política de Espinosa (Dahlbeck, 2019: 1).

Dahlbeck extrai da tradição interpretativa espinosana duas interpretações diferentes e opostas sobre o que seria o estado na filosofia de Espinosa: de um lado, o estado é concebido como um indivíduo em sentido "ontológico" ou em sentido "literal", isto é, como um corpo bastante complexo (o corpo político) que, tal como o corpo humano, é

1 Todas as traduções do texto de Dahlbeck são de minha autoria.

composto por muitos corpos que mantêm ou comunicam entre si certa proporção de movimento e repouso; de outro lado, o estado é visto como um indivíduo somente em sentido "metafórico", o que implica que, não sendo literal ou ontologicamente um indivíduo ou um corpo político, o estado não teria propriamente uma vontade e um *conatus* (Dahlbeck, 2019: 2-3)[2]. Assim, para Dahlbeck, o estado pode ser considerado a partir de Espinosa ou como um indivíduo coletivo, entendido enquanto conjunto dos seres humanos que compõem a sociedade; ou como um poder transcendente, exterior à sociedade e que a controla (o que, aliás, me parece mais próximo do pensamento de Thomas Hobbes do que da filosofia política de Espinosa).

A primeira interpretação, dita "literal", teria como consequência uma visão do estado que Dahlbeck chama de "coletivista" (*collectivist*), para a qual a educação pública é um instrumento positivo de cultivo da liberdade dos cidadãos e, consequentemente, do indivíduo ou do corpo político que eles constituem. Já a segunda forma de encarar o estado acarretaria uma interpretação nomeada pelo autor de "individualista" (*individualistic*), a qual concebe a educação pública como um instrumento para obtenção de obediência ao comportamento socialmente aceito, a fim de que indivíduos privados possam, em segurança, se dedicar ao esclarecimento. É esta última posição acerca do estado e do seu papel na educação que Dahlbeck defende em seu texto, posição esta que ele atribui a Espinosa (Dahlbeck, 2019: 2-4).

Gostaria de citar agora um trecho um pouco longo do texto de Dahlbeck, mas que sintetiza bem a tese que ele apresenta em seu artigo:

> Uma precondição para a liberdade do indivíduo humano é que o estado funcione como uma proteção contra abusos e violações. O estado espinosano, desse ponto de vista, é minimalista, na medida em que seu propósito principal é manter as diferentes instituições estabelecidas para proteger os indivíduos de sofrerem abusos e asse-

2 Sobre essas duas maneiras de conceber o estado como um indivíduo a partir de Espinosa, cf. Pina, 2023: 110, nota 11.

> gurar que o indivíduo possa se esforçar por liberdade sem ameaças externas desnecessárias. O estado de direito e o sistema judicial são uma medida protetora institucional desse tipo, e a educação é outra. A educação pública não é tanto um meio para o florescimento coletivo quanto uma condição necessária para salvaguardar o esforço do indivíduo. (...) o enfoque muda da promoção do florescimento coletivo para a doutrinação benevolente (*benevolent indoctrination*). O que importa é que o estado esteja apto a proteger cidadãos individuais, e não como isso é feito. Tal como o sistema judicial pode servir como um impedimento, a educação (e a religião) pode(m) funcionar manipulando as pessoas em direção ao comportamento socialmente aceito, mesmo quando as pessoas não entendem ainda a necessidade disso de um ponto de vista racional. (Dahlbeck, 2019: 3)

Como é possível perceber, a tese que Dahlbeck pretende extrair da filosofia de Espinosa coloca a educação pública ao lado do sistema judicial e da religião como formas de moldar e manipular o comportamento dos cidadãos – ou, mais propriamente, dos súditos, conforme a distinção feita por Espinosa no *Tratado político* (doravante, *TP*), cap. III, art. 1 (Espinosa, 2009: 25) –, a fim de que se abstenham de agir contra a ordem instituída para garantir a segurança dos indivíduos privados. O papel do estado na educação seria, assim, praticar uma forma de doutrinação, denominada pelo autor de "doutrinação benevolente"...

O termo latino que Dahlbeck traduz em seu texto por "estado" (*state*) parece ser *imperium*, o que, a meu ver, já implica um problema para a interpretação individualista do autor, já que, conforme afirma Espinosa em *TP*, cap. II, arts. 15-17, o *imperium* é o direito, que se define pela potência da multidão, de concretizar e garantir a observação dos direitos comuns, sem os quais o direito natural de cada ser humano é nulo, mais uma opinião que algo concreto (Espinosa, 2009: 19-20). Não seria menos problemático se o autor utilizasse o vocábulo "estado" (*state*) para traduzir o termo espinosano "cidade" (*Civitas*), dado que, conforme lemos em *TP*, cap. III, art. 1, Espinosa entende por "cidade" justamente o corpo inteiro do império (*imperii ... integrum corpus*) (Espinosa, 2009: 25), donde ser possível afirmar que a cidade é para Espinosa um indivíduo ou um corpo político em sentido ontológico ou literal, para usar os termos de Dahlbeck.

Creio ser possível afirmar que o império ou a cidade podem ser entendidos na filosofia espinosana como coisas singulares, segundo a definição de coisas singulares que se encontra na *Ética* II:

> Por coisas singulares entendo coisas que são finitas e têm existência determinada. Se vários indivíduos concorrem para uma única ação de maneira que todos sejam simultaneamente causa de um único efeito, nesta medida considero-os todos como uma única coisa singular. (Espinosa, 2015: 127)

A noção de coisa singular envolve o concurso simultâneo de indivíduos (corpos complexos ou corpos compostos de corpos) para a ação e para a produção de um único efeito. No caso da cidade, os indivíduos que constituem o indivíduo coletivo que é o corpo político são causas e concorrem, pelo auxílio mútuo, para a garantia de direitos, sendo a cidade instituída pela instituição de direitos comuns e pela potência de garanti-los (cf. Espinosa, 2009: 19-20; 2015: 437).

Sobre a ideia de educação que Dahlbeck extrai de sua concepção do estado como um indivíduo em sentido metafórico, cabe observar que parece haver um ponto comum entre as pesquisadoras e pesquisadores que investigam a relação entre Espinosa e a educação (por exemplo, William Rabenort, Adolfo Ravà, Genevieve Lloyd, Juliana Merçon, Fernando Bonadia de Oliveira e Cristiano Rezende), e essa convergência diz respeito à ideia de que uma educação pensada com Espinosa visa à liberdade de educandas e educandos e é um processo de libertação, o que, obviamente, não implica a existência de um pensamento único acerca da educação em Espinosa, tratando-se antes de uma noção comum.

A título de exemplo, Fernando Bonadia de Oliveira, no artigo "Educação e servidão em Espinosa" (2013), permite observar como Espinosa relaciona educação e servidão de maneira crítica, isto é, Espinosa denuncia a prática de uma educação para a servidão e demonstra os efeitos funestos que dela decorrem para os seres humanos e para a cidade. Até onde pude investigar, Dahlbeck é o único autor que defende uma educação pública espinosana (ou supostamente espinosana) para a obediência, concebendo a educação como uma prática moral e cívica de cerceamento

e coerção das inteligências. É verdade que Tapio Puolimatka, no artigo "A teoria espinosana de ensino e doutrinação" (publicado originalmente em 2001 e traduzido para o português em 2013), afirma haver em Espinosa uma proposta pedagógica que envolveria certo grau de doutrinação e manipulação do educando; mas, justamente por esse motivo, Puolimatka critica tal concepção educacional e julga necessário rejeitá-la.

O trecho do texto de Espinosa que Dahlbeck utiliza para justificar a defesa de uma educação pública para a obediência é o início do artigo ou parágrafo 49 do oitavo capítulo do *TP*, em que Espinosa afirma: "As universidades (*Academiae*), que são fundadas a expensas da república, instituem-se não tanto para cultivar os engenhos como para os cercear (*non tam ad ingenia colenda, quàm ad eadem coërcenda*)" (Espinosa, 2009: 118).

Ao utilizar essa afirmação para defender uma educação para a obediência a partir de Espinosa, Dahlbeck ignora que esse texto espinosano constitui uma crítica de Espinosa às universidades de sua época, controladas pela igreja e pela religião (cf. Oliveira, 2010: 201-203), crítica esta que se torna ainda mais evidente no trecho que se segue imediatamente a esse do *TP* citado acima e cuja menção parece suficiente para mostrar a base pouco sólida em que Dahlbeck se apoia:

> Mas, numa república livre, tanto as ciências como as artes serão otimamente cultivadas (*optimè excolentur*) se for concedida, a quem quer que peça, autorização para ensinar publicamente, à sua custa e com risco da sua fama. Reservo, no entanto, estas e outras coisas semelhantes para outro lugar (*alium locum*). Aqui, efetivamente, tinha-me proposto tratar só daquilo que respeita ao estado aristocrático (*imperium Aristocraticum*). (Espinosa, 2009: 118)

Dada a pequena extensão do artigo de Dahlbeck (quatro páginas) e o fato de ele ser como que um verbete de uma enciclopédia de Filosofia da Educação, é compreensível que o autor deixe de abordar muitas questões que seriam pertinentes para a discussão acerca da política educacional no pensamento de Espinosa. Mas Dahlbeck sintomaticamente omite esse segundo trecho do *TP*, cap. VIII, art. 49, tanto nesse texto de 2019 que aqui analiso quanto no livro de cento e cinquenta páginas que publicou em 2018, intitulado *Education and*

Free Will: Spinoza, Causal Determinism and Moral Formation (cf. Dahlbeck, 2018: 116). Entendo que Dahlbeck silencie e omita justamente aquilo que não pode dizer, a saber, que a educação que ele atribui a Espinosa é pensada – e criticada – por Espinosa no âmbito de um império aristocrático e não de uma república livre, a qual, dado o anúncio espinosano de que a abordaria em "outro lugar" no *TP*, creio ser possível identificar com o império democrático. É interessante observar também que a palavra democracia (ou o termo império democrático) não aparece nenhuma vez nesse artigo de Dahlbeck, o que talvez se dê porque não é esse tipo de forma política que o autor tem em mente.

O texto de Dahlbeck também não diz e não pode dizer que a educação pública é um direito, pois a concebe como um meio de coerção estatal a fim de beneficiar os interesses privados, já que o estado não é por ele pensado como expressão da potência comum da multidão no sentido de assegurar direitos comuns. Por isso, penso ser possível afirmar que o estado é concebido por Dahlbeck segundo uma ótica neoliberal, isto é, como um poder a serviço do privado e não do comum, limitando o poder público ao assujeitamento, reduzindo a educação pública à repressão controladora e sendo a educação para a liberdade um privilégio de quem poderia acessá-la (isto é, pagar por ela). Segundo a ideologia neoliberal, a educação e outros direitos sociais conquistados não são direitos, mas mercadorias, devendo o papel do estado ser mínimo no sentido de garantir direitos, mas máximo no sentido de controlar e reprimir a população, de forma que ela não questione a retirada de seus direitos, mas chegue mesmo a lutar para perdê-los (sobre este último ponto, ver Martins, 2018).

Se o propósito da educação pública é a simples obediência e não o cultivo do intelecto e da potência humana, o que fazer com as universidades públicas? Se a educação pública se confunde com adestramento, que papel restaria à filosofia na educação pública? Conforme observou Paulo Freire em 1965, no "Esclarecimento" presente no livro *Educação como prática da liberdade*, a educação pode tanto ser uma força de mudança e libertação social quanto pode ser deturpada em uma forma de alienação e domesticação (cf. Freire, 1967: 35-37). Num país como o Brasil, o projeto neoliberal, em suas idas, vindas e permanências, se faz sentir em práticas como investimento

massivo no aparato repressivo, encarceramento em massa da população (sobretudo negra e periférica) e privatização da cidade e do espaço público, confundindo a segurança com uma suposta ausência de medo que se pretende alcançar por meio da exclusão e do isolamento. Uma educação para a obediência talvez faça sentido num país como a Suécia, de onde escreve Dahlbeck. Talvez...[3] No Brasil, onde a barbárie é histórica e cotidiana e a necessidade de transformação é urgente, esse discurso neoliberal não se sustenta, assim como o discurso de Dahlbeck não se sustenta a partir de Espinosa.

Referências bibliográficas

CHAUI, M. Crítica e ideologia. In: CHAUI, M. (1982). *Cultura e democracia: o discurso competente e outras falas*. 3ª ed. São Paulo: Ed. Moderna, p. 15-38.

CHAUI, M. Contra o Um, Contra o Estado: o contradiscurso de Clastres e de La Boétie. In: CHAUI, M. (2013). *Contra a servidão voluntária*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, p. 137-156.

DAHLBECK, J. (2018). *Education and Free Will: Spinoza, Causal Determinism and Moral Formation*. London: Routledge.

DAHLBECK, J. Spinoza on the Role of the State in Education. In: PETERS, M. A. (ed.). (2019). *Encyclopedia of Educational Philosophy and Theory*. Singapore: Springer, p. 1-4.

ESPINOSA, B. (1972). *Spinoza Opera*. Edição de Carl Gebhardt. Heidelberg: Carl Winters Universitætbuchhandlung, v. 4.

ESPINOSA, B. (2009). *Tratado político*. Tradução, introdução e notas de Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes.

3 Cabe observar aqui que, devido a uma "onda de mortes" ocasionada por "disputa de gangues", o governo da Suécia anunciou, em setembro de 2023, que iria recorrer ao Exército para auxiliar o trabalho da polícia. Quando o governo "prometeu aumentar o policiamento, penas mais duras para quem viola as leis sobre armas, poderes de deportação mais rígidos e zonas de parada e busca", não deixou de ser alvo de críticas, que notaram a incapacidade dessas medidas de "abordar as causas sociais por trás da situação, tais como a pobreza durante a infância e serviços comunitários com poucos recursos" (Lukiv, 2023). Agradeço ao professor Homero Santiago pela oportuna lembrança dessa notícia no momento da exposição deste texto.

ESPINOSA, B. (2015). *Ética*. Tradução do Grupo de Estudos Espinosanos; coordenação de Marilena Chaui. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo.

FREIRE, P. (1967). *Educação como prática da liberdade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.

LLOYD, G. Spinoza and the Education of the Imagination. In: RORTY, A. (1998). *Philosophers in Education*. London & New York: Routledge, p. 157-172.

LUKIV, Y (2023). *Suécia recorre ao Exército para conter onda de mortes em disputa de gangues*. Terra, 30 de setembro de 2023. Disponível em: https://www.terra.com.br/noticias/mundo/suecia-recorre-ao-exercito-para-conter-onda--de-mortes-em-disputa-de-gangues,7a898ede9dd7559efefe2894249a9ea-5pwvocisn.html. Acesso em: 09 de maio de 2024.

MARTINS, M. F. (2018). "Educação, cidadania regressiva e movimentos sociais regressivos: o MBL em questão". *Crítica Educativa,* v. 4, n. 2, jul.-dez., p. 41-68.

MERÇON, J. (2009). *Aprendizado ético-afetivo: uma leitura spinozana da educação*. Campinas-SP: Editora Alínea.

OLIVEIRA, F. B. de. (2010). "Espinosa e a liberdade de ensinar". *Pro-posições,* v. 21, n. 1 (61), jan.-abr, pp. 197-212.

OLIVEIRA, F. B. de (2013). "Educação e servidão em Espinosa". *Filosofia e Educação,* v. 5, n. 1, abr.-set, p. 210-233.

PINA, A. "O estado entre a história e a eternidade". *Cadernos Espinosanos,* n. 48, jan.-jun. 2023, p. 99-125.

PUOLIMATKA, T. (2013). *"A teoria espinosana de ensino e doutrinação". Filosofia e Educação,* v. 5, n. 1, abr.-set., p. 234-260.

RAVÀ, A. (2013). "A pedagogia de Espinosa". *Filosofia e Educação,* v. 5, n. 1, abr.-set., p. 262-276.

RABENORT, W. L. (1911). *Spinoza as educator*. New York: Teachers College, Columbia University.

REZENDE, C. N. de. (2013). "A gênese textual da doutrina da educação das crianças no Tratado da Emenda do Intelecto de Espinosa". *Filosofia e Educação,* v. 5, n. 1, abr.-set., p. 52-110.

Clínica-política em Espinosa

Pedro Augusto Dinelli Garcia Cruz
Universidade Federal Fluminense (UFF), Brasil

Sem nenhuma pretensão de esgotarmos o estudo, pois se encontra em constante construção, iniciamos essa produção expondo as problemáticas que nos impulsionam. Conforme apontado por Félix Guattari (1980), o planeta Terra vive um período de intensas transformações. Os modos de vida em suas múltiplas dimensões – meio ambiente, relações sociais e subjetividade humana – se encontram em profunda deterioração. Acontecimentos de escala global se misturam com relações sociais extremamente violentas e subjetividades adoecidas, todas espalhadas e emergidas em territórios de rebaixamento da vida.

Atualizamos tal apontamento ressaltando algumas das intensas danificações de nossa atualidade. Catástrofes, adoecimentos virais, desigualdades socioeconômicas, violências diversas, segregações, opressões, isolamentos, ausência de motivação, cansaço, dentre outros, surgem em uma espécie de território apocalíptico. Inúmeros acontecimentos demonstram pontos insustentáveis e agressivos ao meio ambiente, às composições sociais e à subjetividade humana, ocasionando uma espécie de mal-estar constante, constantes sentimentos de ameaça à existência.

Tais movimentos, não podem ser pensados de maneira reducionista. Neste sentido, não acreditamos na possibilidade de nenhuma disciplina, nenhum regime político, nenhuma prática específica, assim como nenhuma ideologia, concepções estritamente individuais ou técnicas de adaptação comportamental, alterarem por si sós tal realidade, o que não quer dizer que não seja possível criarmos movimentos de contra-efetuação.

Para tanto, indo na contramão desta situação, produzirmos respostas a esses acontecimentos e construirmos estratégias que resistam a eles

nos exige uma concepção amplificada de nossa realidade existencial, devendo necessariamente considerar a múltipla produção da realidade. Nesse sentido, torna-se oportuno partirmos em perspectiva transdisciplinar, pela análise das efetuações humanas em suas diferentes, porém complementares, dimensões e condições: ambientais, político-sociais e subjetivas, buscando compreendê-las enquanto incessantes e constantes movimentos de produção, reprodução e autoprodução.

Diante da magnitude de tal proposta analítica, buscamos Espinosa. Dentre a multiplicidade conceitual e dos desdobramentos de sua filosofia, destacamos a instauração do plano de imanência, a possibilidade de uma ontologia política, de uma ciência dos afetos, das singularidades dos modos de existência, e consequentemente, a capacidade de operacionalizar tais ideias do pensador juntamente à prática clínica da psicologia[1]. É justamente uma breve exposição destas conceituações advindas do filósofo holandês, bem como da simultaneidade que podem assumir em uma proposta de cuidado, que sugerimos como fio condutor desta apresentação, algo próximo do que Deleuze (2002), também no encontro com Espinosa, nomeou de "filosofia prática".

Sendo assim, propomos uma clínica-política. Este movimento de cuidado tem como objetivo aumentar a qualidade de vida. Porém se legitima e se diferencia de outras propostas por pensar a existência não como realidades distintas capazes de ser analisadas separadamente, colocando-se à parte, mas sim em termos de relações, afetações e composições, percebendo-se enquanto parte. Neste modo de conceber tal exercício, cuidado e qualidade de vida necessitam serem ampliados, voltados à terra (aplicando-se a todo universo), às composições políticas e sociais, assim como à subjetividade humana, afinal, estes não se diferem por natureza e sim por zonas intensivas.

Com isso, cabe por agora expor brevemente algumas das inúmeras contribuições da filosofia de Espinosa. Dentre essas, a possibilidade de

1 Cabe ressaltar que a prática clínica se fez presente nos diferentes momentos da história, legitimando-se como atividade hegemônica do profissional psicólogo no século XX. Oriunda da medicina, partindo de Hipócrates a Freud, tal campo de atuação também ganha diferentes compreensões, outras fundamentações e novas possibilidades de efetuação.

um mesmo plano vital para todas as dimensões existenciais, a imanência e sua superfície dos encontros; uma singular perspectiva psicológica concomitante à política e, consequentemente, de como questões clínicas implicam dinâmicas sociais.

De início, recorremos à abertura da *Ética*, acreditando que o movimento realizado pelo filósofo neste livro configura-se como um dos mais impetuosos frente à tradição. Precisamente no primeiro livro desta obra, *Deus* é exposto pelo autor em algumas definições, caracterizando-se por um princípio de unidade substancial, tornando possível a existência de uma única e comum natureza para todas as coisas, instaurando o plano de imanência, de onde tudo se desdobra.

Por *Deus*, Espinosa compreende um ente absolutamente infinito, isto é, uma substância que consiste de infinitos atributos (Espinosa, 2015: 13), e tudo que existe, existe em Deus, e sem ele, nada pode existir (Espinosa, 2015: 23), afinal, é impossível, de acordo com o filósofo, a existência, na natureza das coisas, de duas ou mais substâncias de mesma natureza (Espinosa, 2015: 15). Com esse ponto de partida, encontramos uma correlação necessária entre a essência e existência de tudo, o que nos possibilita entender as causas como constituintes dos efeitos. Tais proposições dão origem à célebre tese de Espinosa, *Deus sive Natura*.

Com isso, nada pode ser entendido a partir de exceções ou fragmentações: o que torna impossível a análise de partes separadas uma das outras, como se fossem de naturezas distintas. É por esta via que ontologia, ética e política, assim como o meio ambiente, as relações sociais e a subjetividade, se desdobram como faces do mesmo universo, compondo uma rede de infinitas relações.

Toda vez que interpretamos a realidade acreditando em dualismos ou binariedades, caímos na armadilha de pensar as coisas compostas por uma realidade própria, substancial, podendo ser separadas das demais e explicadas em si mesmas, por isso cairemos em armadilhas reducionistas. Tal queda pode ser vista em parte das tradições filosóficas, psicológicas e outras ciências, principalmente a partir de concepções dicotômicas como: natureza ou cultura, inato ou adquirido, corpo ou mente, individual ou social, psicologia ou sociologia, assim como clínica ou política.

Entretanto, contra tal entendimento, torna-se oportuno neste momento pensar a correlação entre *o Deus Natureza*, de Espinosa, com as propostas ampliadas. Neste sentido, notem-se a proposta ecosófica de Félix Guattari (1990) e a da não utilidade da vida apresentada por Ailton Krenak (2020).

Guattari concebe como concomitantes e indissociáveis as problemáticas ambientais, sociais e mentais, constituindo, segundo o autor, um problema ecosófico. Krenak, por sua vez, exclama que fomos, durante muito tempo, embalados com a história de que somos a humanidade e nos alienamos desse organismo de que somos parte, a Terra, passando a pensar que ele é uma coisa e nós outras: A Terra e a humanidade (Krenak, 2020: 83). Assim não é possível segundo o autor pensar em algo que não seja natureza. Tudo é natureza. O Cosmos é natureza. Tudo em que consigo pensar é natureza. (Krenak, 2020: 83)

É por esta via que se torna possível a compreensão da realidade enquanto composição, relação constante e múltipla. E quando nos referimos à realidade do ser, diferentemente de parte considerável da tradição filosófica e psicológica, não encontramos em Espinosa traços de uma perspectiva de sujeição do ser a uma categoria de sujeito ou indivíduo.

Para entendermos tal posicionamento, torna-se importante uma constatação: a racionalidade científica oriunda do positivismo e de uma suposta "evolução" das ciências concebeu a Psicologia com status científico. Nessa tarefa, não hesitaram em armá-la a todo custo contra o temido caos em prol de uma tão esperada e utópica pretendida lei de funcionamento universal e metafísico. Desde a antiguidade até a modernidade, a história da psicologia nos mostra uma crescente desqualificação da matéria e, consequentemente, da corporeidade.

Poderíamos nos atrever a adaptar o início do *Tratado Político* à realidade deste estudo, ressaltando que a psicologia e os psicólogos, em sua maioria, concebem os afetos com que nos debatemos como vícios em que os homens incorrem por culpa própria. Por esses motivos, costumam rir-se deles, chorá-los, censurá-los ou detestá-los. Com efeito, concebem

os humanos não como são, mas como gostariam que eles fossem. De onde resulta, as mais das vezes, que tenham escrito sátira em vez de ética[2].

Encontramos na filosofia de Espinosa as possibilidades de romper com essa tradição, surgindo nesse contexto como um enorme desvio, e inserindo-se veementemente na história do pensamento com um novo modelo, o corpo. Não sabemos o que pode o corpo, falamos da consciência e de seus decretos, da vontade e de seus efeitos, dos mil meios de mover o corpo, de dominar o corpo e as paixões, mas nós nem sequer sabemos de que é capaz um corpo (Espinosa, 2015: 100).

Na abertura do *Tratado Político*, Espinosa se direciona a uma maneira de compreensão da natureza humana vislumbrando a política. Neste sentido, diz o filósofo: "tive todo o cuidado em não ridicularizar as ações dos homens, não lamentar, não detestar, mas adquirir delas verdadeiros conhecimentos" (Espinosa, 2017: 8), afinal, conhecer a natureza humana em seu sentido ético é conhecer a política, ambas enquanto possibilidades de vida.

Os seres humanos compostos por dois atributos – o pensamento, apreendido pelo intelecto humano, e o atributo extensão, situado na capacidade corpórea – se tornam realidade concreta a partir dos modos, como processos de individuação dessa potência imanente, configurando-se em singularidades existenciais, em constantes composições e dinâmicas afetivas.

Sendo assim, enquanto modos, somos corpos. E estes, segundo Espinosa, configuram-se como objeto da ideia que constitui a mente humana (Espinosa, 2015: 61). Por sua vez, a mente é a ideia que ocorre do corpo, assim como ela própria é constituída por ideias na medida em que os corpos se relacionam. Neste sentido, encontramos no filósofo uma mesma ordenação referente à mente e ao corpo (Espinosa, 2015: 55), sem nenhuma supremacia entre eles.

2 Este trecho é uma adaptação do primeiro parágrafo do capítulo I do *Tratado Político* de Espinosa

Neste sentido, Espinosa não delineia sua perspectiva sobre os seres humanos legitimando apenas os processos psicológicos, nem sustenta um ser cognoscente ou modelos universais de representação, e caso tenhamos interesse na qualificação do ser humano devemos pensá-lo através de composições, conjuntos de relações e afetações, ocasionando semelhanças e identificações uns com os outros.

Em sua filosofia o sujeito não está dado de saída, ele se constitui a partir das relações formadas com que se encontra. Por isso, torna-se mais oportuno falarmos de subjetividade, na medida em que tal ideia guarda conexão com o processo de constituição subjetiva, emergente em uma multiplicidade de forças, permitindo diversas expressões.

É neste sentido que o que existe são composições. Quando há uma composição de corpos e ideias na rede de encontros, há uma formação potente. Quando há uma decomposição, logo essa relação torna-se prejudicial; essas composições e decomposições tanto em mente, quanto em corpo, são impulsionadas pelo esforço de perseverar em seu ser de cada coisa (Espinosa, 2015: 55).

Diante da existência singular de cada coisa e do esforço próprio de perseverar de cada ser, é configurado o campo afetivo. Dentro da lógica dos encontros, podemos ter nossa potência de agir aumentada ou diminuída, ou seja, afetos se constituem em transições dessa potência. Quando a potência é reforçada e aumentada, experimentam-se alegrias. Ao contrário, se essa potência é diminuída em relação ao padecimento, experimentamos a tristeza. Com isso, o desejo, como esforço de perseverar, pode ser reforçado ou enfraquecido. Dessa forma, nota-se que a experiência afetiva é indissociável dos encontros e das formações políticas e sociais em que estamos inseridos.

De acordo com Laurent Bove (2010), é possível afirmar uma constituição essencialmente política da experiência subjetiva em Espinosa:

> Espinosa – ao pensar tanto o ser humano como a sociedade – pensa sempre em termos de corpo coletivo ou de multiplicidade. Ou seja, para ele, um corpo humano é desde logo um corpo comum no qual e pelo qual convergem e se reúnem múltiplas partes que agem juntas para formar um mesmo indivíduo. (Bove, 2010: 13)

Tal afirmação se legitima na parte II da *Ética* de Espinosa: "se vários indivíduos contribuem para uma única ação, de maneira tal que sejam todos, em conjunto, a causa de um único efeito, considero-os todos, sob este aspecto, como uma única coisa singular." (Espinosa, 2015: 52). Sendo assim, continua o autor francês: "E esse corpo comum, que é uma "prática" comum múltipla e convergente, é por seu turno apreendido (e compreendido) num corpo sempre mais vasto (formando ele mesmo um "individuo de indivíduos") até chegar à Natureza inteira" (Bove, 2010: 13).

É preciso pensar a ética das relações para o cuidado clínico-político: estamos sendo bons encontros para o mundo, para a sociedade, e nós mesmos? Neste sentido, afirmando a partir de Espinosa, Bove possibilita a inserção da psicologia individual na psicologia social, chegando a explicitar de modo original:

> Há uma palavra latina em Espinosa que é, acho eu, intraduzível: é o que Espinosa chama de *hilaritas*: pode ser o contentamento [*allégresse*], pode ser a satisfação [*gaieté*], mas a tradução nunca é satisfatória. [...] De fato, na Ética, Espinosa só fala de hilaritas no que concerne ao indivíduo humano, mas de minha parte eu penso que, de maneira totalmente "espinosista", pode-se legitimamente transpor tal afeto ao plano do corpo coletivo... A *hilaritas* torna-se então o afeto democrático por excelência. [...] A *hilaritas* é o sentimento (o afeto) que atravessa o tecido social justamente quando, por conta de sua boa auto-organização, este tecido social é afetado e, cada um de seus elementos (ou de suas partes) "em igualdade" por um afeto de alegria. Isso significa que este tecido entrou num regime autônomo de sua potência de agir e de pensar, numa feliz produtividade de si mesmo. (Bove, 2010: 13)

Some-se a essa passagem outro momento, no capítulo X do *Tratado Político*, na interlocução com Maquiavel e suas observações nos *Discursos sobre Tito Lívio*, "a saber, que ao estado, tal como ao corpo humano, todos os dias se agrega alguma coisa que, de vez em quando, necessita de cura" (Espinosa, 2017: 129).

Porém, cabe ressaltar que a necessidade de cura para doenças, sejam no corpo ou na política, não se dá considerando o adoecimento como

algo que explica a essência de um corpo, e sim, como desdobramentos de maus encontros. Por esse motivo, destacamos os problemas de determinadas formas de relação com o planeta, assim como de ordenações e regimes políticos subjetivos, que funcionam como diminuição da potência de vida, muitas vezes se legitimando através de ideias universais, normatizações, transcendências, moralismos e valorização das paixões tristes.

Diante disso, temos a intenção de buscar condições para que o desejo e os modos concretos de efetuações humanas se desdobrem em suas múltiplas dimensões, em uma existência ética-política, voltadas ao aumento da potência do singular e do múltiplo, rompendo com amarras, em si, em nós e em mundo, intensificando-se a partir de processos subversivos de determinadas ordens estabelecidas.

A questão é: como resistir? Como resistir ao desânimo trazido por afetos ruins, que nos tiram a força de existir? Como resistir a políticas de morte, que têm como objetivo matar as minorias, as vidas precárias que já não importam? Como resistir ao medo e ao ódio que só causam mal-estar e nos deixam mais impotentes? Como resistir à incapacidade de compreensão de tantos desatinos, tanta destruição da vida, tanta naturalização do insuportável e do inadmissível, que se vive no Brasil na contemporaneidade?

As respostas se desdobram em possibilidades de um movimento clínico capaz de criar estratégias e dispositivos para tais problemáticas. Deste modo, quando nos referimos ao clínico, fazemos menção à prática profissional do psicólogo, mas também a qualquer pessoa que busque 'emprestar' seu corpo em sua completude a outros, na tentativa de desencadear processos de singularização.

Tai processos, podem ser pensados enquanto afirmativos e de composição; nas palavras de Espinosa:

> Por coisas singulares compreendo aquelas coisas que são finitas e que têm uma existência determinada. E se vários indivíduos contribuem para uma única ação, de maneira tal que todos sejam todos, em conjunto, a causa de um único efeito, considero-os todos, sob este aspecto, como uma única coisa singular. (Espinosa, 2015: 52)

Torna-se preciso promover aberturas e novos devires que nos conectem com a força capaz de gerar novos possíveis ou novas possibilidades de vida. A proposta operacional apresentada através desse conceito é uma das contribuições valorosas para pensarmos a prática clínica como estratégia para os processos de singularização, e caso isso não aconteça, a vida continuará sendo manipulada pelas forças de opressão e repressão.

Como vimos anteriormente, o corpo está constantemente em envolvimento com outros corpos. Assim sendo, diante desses constantes encontros, há aqueles que se configuram como rebaixadores da vida e produtores de afetos de tristeza, gerando adoecimento, fixações, acumulações, assujeitamentos a formas, dominações, hierarquias e transcendências.

A criação exige esforço para romper com as amarras que levam a sofrimentos diversos. Por isso, acreditamos que não há mais adequado processo clínico-político do que aquele que visa estratégias para que o fluxo da vida possa fluir em novos modos de experimentações e composições de mundo.

Na perspectiva ética aqui delineada, os afetos não constituem algo a ser refreado a todo custo pela razão. Razão e afetos não são opostos. O papel da razão figura-se na orientação afetiva, ou seja, a verdadeira virtude residirá não na repressão das variações, e sim no reforço da alegria que só pode ser alcançado através de estratégias para formação de bons encontros e fuga dos maus.

Citamos Deleuze:

> [...] trata-se da constituição de modos de existência, ou da invenção de possibilidades de vida (...): não a existência como sujeito, mas como obra de arte. Trata-se de inventar modos de existência, segundo regras facultativas, capazes de resistir ao poder, bem como se furtar ao saber, mesmo se o saber tenta penetrá-los e o poder tenta apropriar-se deles. Mas os modos de existência ou possibilidades de vida não cessam de se recriar, e surgem novos. (Deleuze, 2002: 116)

Diante disso, cabe à razão a arte de formar bons encontros e aumentar a potência de agir. Cada vez que os bons encontros acontecem, experimentamos alegria, e a cada alegria experimentada, mais sofisticada é a arte de formar bons encontros e composições sociais.

Para tanto, é preciso fazer emergir a clínica em uma perspectiva revolucionária, insurrecional, à qual denominamos clínica-política. A partir desta prática – de cuidado e composição – buscamos construir estratégias para escapar e desmantelar os processos aprisionadores citados, desconstruir amarras e proporcionar invenções de vida.

Essa reconexão surge como linhas de fuga das estratégias vitais em relação aos problemas políticos. Realizar uma tarefa ética e política sobre nós mesmos nos exige reencontrar as forças de criação e produção de modos intensivos capazes de transformar estilos de vida, destruindo traços opressores, construindo elos e conexões éticas para produção de novos mundos. Para tanto, a política se configura como um problema de criação de modos de vida e a vida como lugar e objeto de construção política.

Com isso, responderemos pensando em modos de resistência às problemáticas citadas, afirmando uma atividade psicológica que esteja voltada à emersão de novos modos de pensar e agir, à construção de novas composições sociais e à produção de um devir político de sua atividade. Afirmamos a multiplicidade como potência, portanto não elegemos ou elencamos práticas como caminhos universais e prescritos, anteriores ao encontro. Reorientamos assim a produção teórico-prática desse saber com o intuito de subversão frente a ordens dominantes que desvalorizam a vida. Afirmamos a clínica como busca constante de pistas para um cuidado de si, dos outros, do mundo.

Referências bibliográficas

BOVE, L. (2010). *Espinosa e a psicologia social: ensaios de ontologia política e antropogênese.* Belo Horizonte/São Paulo: Autêntica/Ed. Nupsi-USP.

DELEUZE, G. (2010). *Conversações*. Tradução de Peter Pál Pelbart. São Paulo: Ed. 34.

DELEUZE, G. (2002). *Espinosa: filosofia prática.* Tradução de Daniel Lins e Fabien Pascal Lins. São Paulo: Ed. Escuta.

ESPINOSA. B. (2015). *Ética*. Trad. Tomaz Tadeu. Belo. Horizonte: Autêntica.

ESPINOSA, B. (2017). *Tratado Político*. Tradução Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Ed. Martins Fontes.

GUATTARI. F. (1980). *As três ecologias*. Campinas: Papirus.

KRENAK. A. (2020). *A vida não é útil*. São Paulo: Companhia das Letras.

Em busca do elo perdido: a união da mente com o corpo nos gêneros de conhecimento da *Ética*

Marcelo Feitosa
Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio), Brasil

> Eu sou uma pessoa. E muitas coisas iam se seguir. O quê? O que acontecesse contaria a si própria. Mesmo ninguém entenderia: ela pensava uma coisa e depois não sabia contar igual. Sobretudo nisso de pensar tudo era impossível. Por exemplo, às vezes tinha uma ideia e surpreendida refletia: por que não pensei isto antes? Não era a mesma coisa que ver subitamente um cortezinho na mesa e dizer: ora, eu não tinha visto! Não era... Uma coisa que se pensava não existia antes de se pensar. Por exemplo, assim: a marca dos dedos de Gustavo. Isso não vivia antes de se dizer: a marca dos dedos de Gustavo... O que se pensava passava a ser pensado. Mais ainda: nem todas as coisas que se pensam passam a existir daí em diante... (Lispector, 1998: 21)

"Os gêneros de conhecimento são também maneiras de viver, modos de existência", afirma Deleuze em *Spinoza e o problema da expressão* (Deleuze, 2017: 323). Na perspectiva da leitura negriana da *Ética* em *A Anomalia Selvagem* (1993), ou seja, uma abordagem da obra que considere não apenas o ponto de vista de sua metafísica teórica, mas também de seu conteúdo prático, em que é demonstrada na ordem da realidade das coisas singulares, nesse sentido a frase deleuziana ganha força na medida em que ela expressa com clareza o protagonismo adquirido pelos três gêneros de conhecimento durante o desenvolvimento da obra. Por outro lado, Marilena Chaui, em *A nervura do real II* (2016), nos lembra que os três gêneros de conhecimento também representam a retomada de um projeto que havia se iniciado no *Tratado da emenda do intelecto (T.I.E.)*, mas que não foi concluído devido à ausência de uma "definição perfeita

da mente humana ou sua essência particular" (Chaui, 2016: 243), o que só viria acontecer na segunda parte da *Ética*.

> O prosseguimento da busca espinosana se realiza na Parte II da *Ética* e por isso não há de surpreender que, após referir-se ao conhecimento adequado das noções comuns como fundamento de nossos raciocínios, Espinosa possa, na Proposição 40, demonstrar agora, graças ao conhecimento da essência da mente como modo finito do pensamento, aquilo que o *De emendatione* afirmara, isto é, que 'quaisquer ideias da mente que seguem de ideias que nela são adequadas, são também adequadas'. (Chaui, 2016: 243)

Ainda que os três gêneros de conhecimento sejam apresentados integralmente na segunda metade da *Ética* II (Espinosa, 2015), é importante observar que eles reaparecem em outros momentos da obra, ganhando destaque, inclusive, nas últimas proposições da *Ética* V (Espinosa, 2015), em que o terceiro gênero se torna decisivo para a conclusão da obra. Entre a apresentação dos três gêneros de conhecimento na *Ética* II (Espinosa, 2015) e a afirmação do terceiro gênero como origem do "Amor a Deus", no encerramento da *Ética* V (Espinosa, 2015: 577), um longo percurso envolve a dedução das coisas singulares de uma *natureza naturada,* cuja realidade, aos poucos, vai se tornando acessível ao entendimento humano. Mediante tal contexto, este artigo propõe uma abordagem sobre o protagonismo que os gêneros de conhecimento desempenham nesse processo, especialmente em suas atuações no interior do projeto spinozista que, conforme sugere o próprio Spinoza na *Ética* V, torna possível ao homem [sábio] ser "cônscio de si, de Deus e das coisas por alguma necessidade eterna" (Espinosa, 2015: 579).

O roteiro envolvendo os gêneros de conhecimento é algo conhecido por todos, uma vez que ele é apresentado pelo próprio Spinoza no segundo escólio da Proposição 40 da *Ética* II (Espinosa, 2015: 201). No entanto, conforme destacado anteriormente, alguns estudiosos sugerem que no *Tratado da emenda do intelecto*, obra que, como sabemos, é anterior à *Ética*, Spinoza já havia apresentado um método bastante semelhante aos gêneros de conhecimento. Naquela obra, Spinoza denomina esse método de "modos de percepção" e os classifica em quatro tipos. Alguns desses

estudiosos também destacam a existência de uma provável "equivalência" entre os dois métodos, em que os dois primeiros modos de percepção do *T.I.E.* seriam equivalentes ao primeiro gênero de conhecimento da *Ética*, o terceiro modo do *T.I.E.* equivaleria ao segundo gênero, enquanto o quarto modo de percepção seria equivalente ao terceiro gênero. Contudo, como o objetivo deste artigo se restringe a uma abordagem sobre o protagonismo dos três gêneros de conhecimento no interior do percurso dedutivo da *Ética*, não serão abordadas aqui as implicações que decorrem da possibilidade (ou não) de equivalência entre os dois métodos.

Retornando ao referido roteiro apresentado por Spinoza na *Ética* II, Marilena Chaui destaca, em *A nervura do real II* (2016), que "tendo estabelecido a distinção entre duas maneiras de conhecer o universal, Espinosa apresenta os gêneros de conhecimento (e os ilustra com o exemplo, já clássico, das diferentes maneiras de conhecer a quarta proporcional)" (Chaui, 2016: 244). Contudo, antes de seguirmos adiante nesse roteiro, é importante retrocedermos algumas proposições para "contextualizarmos" com mais clareza o panorama que justifica o surgimento dos gêneros de conhecimento, no interior do processo dedutivo da *Ética* II, e, assim, termos uma compreensão mais adequada do que estava em jogo no momento em que são demonstrados. Sabemos que Spinoza inicia a dedução da mente humana a partir da Proposição 11, afirmando que "o que primeiramente constitui o ser atual da Mente humana é a ideia de uma coisa singular existente em ato" (Espinosa, 2015: 145) e, na Proposição 13, conclui argumentando que essa coisa singular existente em ato "é o Corpo, ou seja, um modo certo da Extensão, existente em ato, e nada outro" (Espinosa, 2015: 149). Sendo assim, entre outras coisas, isso permite concluir que a mente humana tem origem a partir de uma união imediata entre a ideia da coisa singular existente em ato que a constitui e o modo certo da extensão que é causa dessa ideia, isto é, o corpo. Ou seja, não apenas mente e corpo se tornam uma só e mesma coisa, como a mente humana se consolida como já unida à ideia de seu corpo existindo em ato, simultaneamente.

> A união da mente com o corpo é simultaneamente efeito da união dos atributos na substância, que acarreta a união de seus modos, e da natureza dos atributos da ideia, visto que toda ideia deve convir ao seu ideado. Uma vez que a união dos atributos constitui a substância, a união do corpo e da mente constitui um modo humano singular e essa união, por ser uma constituição, é total, de sorte que a mente percebe tudo o que acontece no objeto da ideia, como enuncia a proposição 12 da *Ética* II. (Chaui, 2016: 206)

De fato, a união da mente com o corpo é simultaneamente efeito da união dos atributos na substância, mas é importante observar que isso corresponde à dedução do que essa união significa no absoluto da substância, mas não em sua demonstração na ordem comum da natureza, em que a união da mente com o corpo, nesse caso, "expressaria" a união dos atributos na mente humana, não constituindo uma existência absoluta, mas sim modos de pensar cuja a existência é determinada, conforme a duração do efeito que originou essa união. Por isso, quando Spinoza apresenta os gêneros de conhecimento, no segundo escólio da proposição 40 da *Ética* II (Espinosa, 2015: 201), é importante considerar que ele pode não estar se referindo apenas ao sistema de operações mentais de uma teoria do conhecimento que explica o funcionamento da Mente, enquanto aquilo que segue necessariamente da essência de Deus, mas se referindo também à estrutura cognitiva que demonstra como esse funcionamento ocorre na mente humana, possibilitando ao homem ter acesso ao conhecimento de si, de Deus e da natureza das coisas que o afetam.

Retornando ao roteiro sobre os três gêneros, mas agora considerando apenas o ponto de vista prático apresentado por Negri em *A anomalia selvagem* (1993), encontramos um breve resumo que esclarece o que seria a primeira etapa desse processo, ou seja: a dedução da imaginação e do primeiro gênero de conhecimento.

> Temos inicialmente um grupo de Proposições (XIV-XXIII) nas quais se desenvolve a dedução da imaginação. Ou seja, essa descrição da singularidade material transforma em primeira forma de conhecimento a síntese de corpo e mente na qual termina o mecanismo de autoconstituição material. É uma experiência exaltante

> que se realiza aqui: o pensamento vive as afecções do ser na individualidade delas e as transforma em ideia. Ideia confusa e no entanto real: alargamento dos espaços de conhecimento diante do conhecimento simplesmente verdadeiro, base e projeto para um processo cognitivo e operativo no mundo das paixões, definitivo fechamento de todo "caminho para cima", constitutivo. (Negri, 1993: 122-123)

Dois momentos do resumo negriano são fundamentais para os propósitos desse artigo. O primeiro trata-se da afirmação de que o primeiro gênero "[...] é uma experiência exaltante que se realiza: o pensamento vive as afecções do ser na individualidade delas e as transforma em ideia" (Negri, 1993: 122). Estaria Negri sugerindo que "o pensamento viver as afecções do ser na individualidade delas e as transformar em ideia" significaria que tal "vivência" se refere a descoberta do corpo por parte da mente e esse ato representaria uma união sob o aspecto da ideia dessa "experiência"? Se assim o for, eis aqui o cerne da imaginação e do primeiro gênero sugerido por Negri: a mente conhece a si própria, ao mesmo tempo que conhece as afecções de seu corpo existindo em ato, unindo-se a ele enquanto ideias dessas afecções, enquanto representações da experiência vivida. Esta é a primeira etapa dessa união, quando o pensamento se fixa na ideia dessas representações e está completamente envolvida por elas. O segundo momento do resumo diz respeito à "[...] ideia confusa e no entanto real [...] base e projeto para um processo cognitivo e operativo no mundo das paixões" (Negri, 1993: 122-123). Ou seja, o fato de ser caracterizado, tal como afirma Spinoza, "[...] a partir de singulares que nos são representados pelos sentidos de maneira mutilada, confusa e sem ordem para o intelecto" (Espinosa, 2015: 201), isso não significa que o conhecimento de primeiro gênero possua um sentido estritamente negativo no processo cognitivo de constituição da mente humana. De fato, a "ideia confusa e, no entanto, real [...] base e projeto para um processo cognitivo" (Negri, 1993: 122-123) de que nos fala Negri destaca esse detalhe. Não é por serem confusas e mutiladas que as ideias do primeiro gênero representam uma união entre a mente e o corpo igualmente confusa e mutilada,

muito pelo contrário. Elas expressam um aspecto da realidade que afirma a constituição atual do "ser" dessa mente e desse corpo, enquanto um processo cognitivo que ainda se encontra em desenvolvimento. Na verdade, a mente e o corpo se unem no processo de constituição dessa ideia de tal maneira que será justamente a intensidade dessa união que exigirá da mente uma determinação interna para que ela possa conhecer adequadamente as afecções desse corpo que a constitui, algo que o próprio Spinoza esclarece, no escólio da Proposição XXIX da *Ética* II:

> [...] toda vez que [a mente] é determinada internamente, a partir da contemplação de muitas coisas em simultâneo, a entender as conveniências, diferenças e oposições entre elas [as ideias confusas e mutiladas]; com efeito, toda vez que é internamente disposta desta ou daquela maneira, então contempla as coisas clara e distintamente. (Espinosa, 2015: 185)

Certamente, a mente internamente disposta a querer "contemplar as coisas clara e distintamente" evidencia que o conhecimento de primeiro gênero possui um limite, uma circunstância de esgotamento. Algo acontece com a ideia que une a mente a seu corpo no primeiro gênero a ponto dela não ser mais suficiente para se sustentar no transcorrer do processo cognitivo de um "ser" que se encontra em consolidação, fazendo com que a mente se determine internamente a querer contemplar muitas coisas em simultâneo, num movimento em que a mente descobre, não apenas sua potência de autodeterminação, mas também a possibilidade de conhecer as coisas "clara e distintamente".

A determinação interna da mente representa, portanto, o "esgotamento" que determinará a busca pelo conhecimento adequado. Sobre isso, Spinoza é taxativo no segundo escólio da proposição 40 da *Ética* II: "porque temos noções comuns e ideias adequadas das propriedades das coisas, a isto chamarei de razão e conhecimento do segundo gênero" (Espinosa, 2015: 201). Ou seja, é no processo de constituição cognitiva de uma mente que busca conhecer adequadamente as ideias confusas e mutiladas das afecções de seu corpo que o primeiro gênero de conhecimento encontra seu limite. E a determinação desse esgotamento se dá através da capacidade de termos "[...] noções comuns e ideias adequadas das

propriedades das coisas" (Espinosa, 2015: 201). O papel desempenhado pelas noções comuns, portanto, é fundamental para o processo de "expansão" das ideias que inicialmente eram confusas e mutiladas, algo que Deleuze sintetiza com maestria, em *Spinoza e o problema da expressão*.

> [...] Cabe distinguir duas grandes espécies de noções comuns. As menos universais (mas também as mais úteis) são aquelas que representam uma similitude de composição entre corpos que convém diretamente e do seu próprio ponto de vista. [...] Essas noções nos fazem compreender, portanto, as conveniências entre modos: elas não se restringem a uma percepção externa das conveniências observadas fortuitamente, mas encontram na similitude da composição uma razão interna e necessária da conveniência dos corpos. [...] No outro polo, as noções comuns mais universais representam uma similitude ou comunidade de composição, mas entre corpos que convém de um ponto de vista geral e não de seu próprio ponto de vista. Elas representam, portanto, 'o que é comum a todas as coisas', por exemplo, a extensão, o movimento e o repouso, isto é, universal similitude nas conexões que se compõem ao infinito, do ponto de vista da natureza inteira. Essas noções têm ainda sua utilidade; pois elas nos fazem compreender as próprias desconveniências, dando-nos uma razão interna e necessária. (Deleuze, 2017: 308-309)

O que justificaria esse esforço da mente em querer conhecer adequadamente as percepções externas "das conveniências observadas fortuitamente"? E por que a mente precisa buscar, na similitude da composição, uma razão interna da conveniência dos corpos? A resposta para as duas questões é dada ao fim da explicação deleuziana: a utilidade das noções comuns consiste em nos fazer entender as desconveniências, "dando-nos uma razão interna e necessária". E de que razão interna nos fala Deleuze, senão a que segue da própria necessidade da mente em conhecer suas "desconveniências", isto é, as ideias confusas da percepção de seu corpo? Conhecer adequadamente a potência do corpo e da mente é uma operação em conjunto que envolve o conhecimento adequado de ambos os atributos, e essa operação é tão mais expansiva, quanto mais intensa for a união entre eles, afinal a mente só poderá conhecer adequada e verdadei-

ramente à medida que conhecer as propriedades comuns que seu corpo possui com outros corpos, e tanto mais potente será essa mente quanto mais noções comuns conhecer. Sendo assim, as ideias conhecidas a partir do segundo gênero são adequadas porque a mente passa a conhecer as conveniências, mas também as desconveniências, numa mesma ação da mente, isto é, a partir da descoberta das similitudes existentes entre seu corpo e os corpos externos. Enfim, o que há de comum entre eles. Entre outras coisas, isso significa, por exemplo, que, por mais que a mente tenha potência para se dispor internamente a querer conhecer adequadamente por meio das similitudes entre seu corpo e os corpos externos, a mente será tanto mais apta a conseguir isso, à medida que também passar a conhecer as desconveniências que então "ofuscavam" a adequação das ideias das afecções de seu corpo. A presença do conhecimento racional das noções comuns não significa a exclusão da imaginação, muito pelo contrário. Afinal, como nos lembra Spinoza, no escólio da proposição 43 da *Ética* II, "assim como a luz manifesta a si própria e às trevas, assim a verdade é norma de si e do falso" (Espinosa, 2015: 205). As noções comuns não são índice apenas do conhecimento racional, mas também o são do imaginativo, pois é através das noções comuns que a mente descobre que antes apenas imaginava conhecer as afecções de seu corpo. A união da mente com o corpo se torna mais intensa no segundo gênero, pois a mente passa a conhecer adequadamente, aquilo que antes só conhecia de maneira "confusa e mutilada". Se antes o corpo se unia à mente apenas por uma noção vaga, sem ordem para o intelecto, agora essa união se consolida na solidez do conhecimento racional.

Por fim, após afirmar que a mente humana pode conhecer adequadamente as ideias das afecções do corpo por meio das noções comuns, ou seja, através daquilo que um corpo possui em comum com outros corpos, Spinoza, ainda no segundo escólio da proposição 40 da *Ética* II , apresenta uma segunda modalidade de conhecimento racional:

> Além destes dois gêneros de conhecimento, é dado, tal como mostrarei na sequência, um terceiro, que chamaremos de ciência intuitiva. E este gênero de conhecimento procede da ideia adequada

> da essência formal de alguns atributos de deus para o conhecimento adequado da essência das coisas (Espinosa, 2015: 201).

Num certo sentido, basta-nos a última frase do enunciado spinozista para esclarecer a diferença fundamental entre as duas modalidades de conhecimento racional. Se no segundo gênero é a similitude entre corpos que nos permite conhecer adequadamente, no terceiro são as ideias que procedem "da ideia adequada da essência formal de alguns atributos de deus". No primeiro caso, a motivação seria a disposição da mente em querer conhecer adequadamente as ideias confusas e mutiladas das afecções do corpo existindo em ato, enquanto, no segundo, seria uma necessidade da mente em precisar conhecer adequadamente a essência das coisas para uma "ciência intuitiva". Entre uma modalidade e outra, situa-se a maneira como reagimos à força das *paixões*, algo que, na *Ética* (Espinosa, 2015), só é esclarecido mais adiante, após a introdução dos afetos e da servidão humana, nas partes III e IV, respectivamente. Por isso, apesar do terceiro gênero ser apresentado nas proposições finais da *Ética* II (Espinosa, 2015), a demonstração de sua efetiva utilidade só ocorrerá na quinta e última parte da obra. O conhecimento adequado da essência das coisas se dá por uma necessidade da mente, quando um indivíduo se determina a ser, tal como afirma Spinoza no escólio da última proposição da parte V, "cônscio de si, de deus e das coisas por alguma necessidade eterna" (Espinosa, 2015: 579). Por isso, trata-se de uma ciência intuitiva: ciência porque parte da necessidade do próprio "ser" da mente humana e intuitiva porque é uma ação livre da consciência. Nesse momento, a mente humana alcança seu mais elevado conhecimento, quando ela, conforme destaca Spinoza na demonstração da proposição 30 da *Ética* V, "[...] conhece a si e ao seu Corpo sob o aspecto da eternidade" (Espinosa, 2015: 561), estabelecendo, assim, o nível mais intenso dessa união. A mente humana, portanto, atinge o conhecimento adequado de si, de seu corpo, de Deus e da essência das coisas e se dispõe agir adequadamente a partir desse conhecimento. Nesse sentido, mente e corpo unidos não significa apenas ser uma só e mesma coisa, significa também ser potência para conhecer, um poder que encontra na doutrina dos três gêneros de

conhecimento sua verdadeira "utilidade para a vida", tal como demonstra o escólio da proposição 49, ao fim da *Ética* II (Espinosa, 2015: 219). Ser e conhecer, assim, se tornam sinônimos de viver e existir, e é por isso que Deleuze se refere aos gêneros de conhecimento como "maneiras de viver, modos de existência" (Deleuze, 2017: 323). Spinoza, por sua vez, se refere a esse momento utilizando expressões tais como "amor a deus", "beatitude", "sumo bem", etc. Mas, incorporando o sentido negriano da política no cerne da metafísica spinozista, isso não poderia ter outro significado senão o de liberdade e o de vida livre.

Referências bibliográficas

CHAUI, M. (2016). *A nervura do real II: imanência e liberdade em Espinosa.* São Paulo: Companhia das Letras.

DELEUZE, G. (2017). *Spinoza e o problema da expressão.* Tradução de GT Deleuze – 12; coordenação de Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Editora 34.

ESPINOSA, B. (2015). *Ética*. Tradução Grupo de Estudos Spinozanos. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo.

LISPECTOR, C. (1998). *Perto do Coração Selvagem.* Rio de Janeiro: Editora Rocco.

NEGRI, A. (1993). *A anomalia selvagem: poder e potência em Spinoza*. Tradução Raquel Ramalhete. Rio de Janeiro: Editora 34.

A educação dos afetos: diálogo entre Aristóteles e Espinosa

Gabryela Schneider Gonçalves
Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), Brasil

I.

O presente trabalho tem por objetivo fazer uma breve reflexão sobre a teoria da educação dos afetos de dois importantes filósofos: Aristóteles e Espinosa. Iremos analisar o que constitui a teoria dos afetos em cada um deles e o quanto ela está implicada em suas respectivas éticas. Proponho-me a passar rapidamente pelo pensamento de cada um deles, a fim de tornar mais compreensível minha proposta.

Inúmeras diferenças entre o pensamento de Aristóteles e Espinosa podem ser citadas – mas, como não vem ao caso nesse estudo, cito apenas aquelas que considero as principais: enquanto Espinosa pensa em uma substância única que consiste em infinitos atributos e modificações desses atributos que excluem todo finalismo, Aristóteles concebe seu pensamento a partir da compreensão do Ser, ou seja, de tudo aquilo que há. Para compreender o Ser, Aristóteles introduziu a noção de ente. Chama-se "ente" aquilo que é possível apreender do Ser, já que, diante da sua grandiosidade, torna-se impossível sua compreensão sem que haja uma busca por suas características mais primárias - matéria *(hýle)* e forma *(eidos)*. A união destes princípios básicos será denominada por ele de substância (Silva, 2010: 2). Sendo assim, é claro que, para Aristóteles, não existe uma substância única, mas cada substância se torna mais adequada a partir da sua existência formal – de onde surge a finalidade, pois a existência formal implica a finalidade.

Não ironicamente, tanto na *Ética a Nicômaco* quanto na *Ética* demonstrada em ordem geométrica, encontramos a concepção de finalidade

que é de suma importância na distinção da ética proposta pelos dois filósofos. Aristóteles inicia o primeiro livro da *EN* com as seguintes palavras: "toda arte e toda indagação, assim como toda ação e todo propósito, visam a algum bem; por isto foi dito acertadamente que o bem é aquilo a que todas as coisas visam" (Aristóteles, 1985: 17). O bem, como podemos ver, é o fim último das ações humanas e isto implica o fato de que a finalidade da pólis é promover o bem-viver entre os cidadãos. Desta forma, todos os cidadãos devem realizar suas atividades visando ao bem comum da comunidade e isso só é possível quando estes cidadãos agem segundo os ditames da virtude. Espinosa, no apêndice da parte 1 da *Ética*, nos diz que "de fato, todos os preconceitos (...) dependem de um único, a saber, os homens comumente supõem que as coisas naturais agem, como eles próprios, em vista de um fim" (Espinosa, 2021:111). Esse preconceito denunciado por Espinosa é, segundo ele, a causa da incompreensão dos homens frente às coisas da natureza de Deus, natureza esta que age por necessidade e não por um livre decreto que "causa" algo. Em poucas palavras, o filósofo holandês se contrapõe a aquilo que podemos dizer ser a base da filosofia aristotélica, colocando-se contra o finalismo.

Não é uma coincidência da história da filosofia o lugar que tem o finalismo para Aristóteles e Espinosa. Enquanto um influenciou diversos pensadores tanto da escolástica quanto do pensamento moderno, o segundo se contrapôs a filosofias que até então eram hegemônicas. Espinosa foi subversivo ao chegar à conclusão de que a ideia de livre-arbítrio é uma falsidade. A natureza, para ele, não age pela vontade livre, mas somente por necessidade; já Aristóteles, vê na ordem da natureza uma certa finalidade que é intrínseca às coisas, conforme o raciocínio exposto por Espinosa nas seguintes palavras:

> (...) Como [os seres humanos] encontram em si e fora de si não poucos meios que em muito levam a conseguir o que lhes é útil, como, por exemplo, olhos para ver, dentes para mastigar, ervas e animais para alimento, sol para alumiar, mar para nutrir peixes, daí sucede que considerem todas as coisas naturais como meios para o que lhes é útil. (Espinosa, 2021: 111)

O que pode ter a ver com a educação dos afetos, tanto para Aristóteles quanto para Espinosa, essa divergência entre conceber um mundo a partir de finalidades e conceber um mundo no qual tudo é necessário e não existe nenhum tipo de finalidade (exceto o que se entende pelo próprio apetite)? Ora, Aristóteles está preocupado com a ideia de finalidade dentro de toda a sua filosofia justamente pelo fato de que ele compreende o mundo a partir da ideia de bem como inerente a todas as coisas. Logo, também as nossas ações devem corresponder a este bem e, para isso, devemos traçar o melhor caminho para alcançá-lo. Este caminho, dentro de sua filosofia, passa pela capacidade de educar os afetos visando as ações virtuosas que nos encaminham ao sumo bem: a felicidade. Dessa forma, as ações serão designadas como ações virtuosas ou ações viciosas. No entanto, Espinosa, descomprometido de todo tipo de finalismo, não vê, na natureza das coisas (de um modo geral), nenhuma correspondência com a ideia de bem ou de mal, nem mesmo nas nossas ações. O que pode haver de comum entre os dois no que diz respeito à educação dos afetos é a concordância de que a razão pode estar ao lado de nossos afetos e não ser contrária a eles, como acreditava toda a tradição filosófica. Vejamos, a seguir, como cada um desses filósofos trata essa questão.

II.

Aristóteles, um herdeiro da filosofia platônica, não hesitou na reflexão sobre o dualismo existente entre paixão e razão, e se contrapôs ao seu mestre no que diz respeito à soberania da razão em detrimento das paixões pois, ao se deparar com a prática, percebeu que a razão não é suficiente para o agir correto. Na ética aristotélica a ação tem um papel muito importante: é somente através das nossas ações que podemos chegar à felicidade tanto individual quanto coletiva. Isto implica saber quais ações que realmente nos conduzirão a este bem que é a felicidade e de que maneira é possível agir de tal modo. Desta forma, faz-se necessário uma educação voltada para os afetos pois a razão isoladamente não nos mobiliza para que possamos agir de acordo com o bem ou – como nas palavras de Aristóteles – agir virtuosamente, embora ele não descarte a razão por completo como veremos a seguir.

Na prática, percebeu Aristóteles, é muito comum que os homens tenham posse do conhecimento verdadeiro (razão), mas, quando agindo nas particularidades, são levados pela emoção, obedecendo aos seus desejos em vista do prazer que obterão no fim da ação. Esse é o caso do sujeito acrático, que se caracteriza por ser aquele que sabe que deve agir de um modo (de acordo com a razão), porém age de acordo com o desejo que lhe é mais forte. Para Aristóteles, a acrasia se caracteriza justamente pelo fato de o agente da ação possuir o conhecimento verdadeiro, contudo não é capaz de colocá-lo em prática. Embora o sujeito acrático seja marcado pelo fato de não agir conforme a razão e sim pelos seus desejos, Aristóteles não negligencia o papel do desejo na ação virtuosa e, por isso, é tão importante a educação de prazeres e desejos na constituição do caráter. Podemos nos perguntar: por que vence o desejo e não a razão na ação do acrático?

O prazer contido na ação acrática vence porque, mesmo que a razão expresse uma verdade sobre determinada situação, o que vai nos levar a agir será a nossa representação (desencadeada pelo desejo) sobre o objeto da ação, e não uma premissa universal que expressa uma verdade. Para Aristóteles, o intelecto prático funciona a partir de representações sensíveis e, portanto, somos levados a agir em vista de satisfazer um desejo que em alguma medida aparenta ser bom, podendo corresponder ou não ao verdadeiro bem. Aristóteles, no *De anima III*, afirma que o intelecto contemplativo (ciência) não pode ser causa do movimento da alma. O intelecto não determina o que se deve buscar ou evitar, ou seja, não é determinante em nossas ações. Mesmo quando ele indica ou demonstra o objeto que se deve buscar ou evitar, ele ainda assim não tem a força capaz de mover a alma na direção contrária ou a favor do objeto (De Paula, 2007: 72). Portanto, mostra-se que o intelecto não faz mover sem o desejo, pois a vontade é desejo, e quando se é movido de acordo com o raciocínio, também se é movido de acordo com a vontade (Aristóteles, 2012: 124). Logo, não existe ação sem que haja o desejo.

O problema da acrasia possui suas raízes no fato de que mesmo quando se tem conhecimento acerca do bem e do mal, mesmo quando a

razão se faz presente de alguma forma – no caso do sujeito acrático ela está em potência – ainda assim somos capazes de agir contrariamente a ela. Nesta senda, educar os desejos torna-se o único caminho possível dentro da filosofia de Aristóteles para que se alcance a virtude. Essa educação ocorre quando o desejo e a razão estão em consonância, isto é, quando o argumento está de acordo com o que é desejável. A educação do desejo precede e é condição necessária para a aquisição plena da virtude, isto é, da virtude completa, que inclui a moral e a intelectual, a *phronêsis* (razão prática) (Aggio, 2017: 176). Essa harmonia entre razão e desejo ocorre através da capacidade da parte racional persuadir a parte desiderativa. Essa capacidade da parte irracional de ouvir a razão é real e comprova-se no fato de que os homens temem as censuras e se regozijam quando elogiados. Nas palavras de Aggio,

> (...) Ser educado é passar a se habituar a desejar o que é verdadeiramente bom a ser feito aqui e agora. O hábito (*ethos)* por sua vez é incutido por repetidas ações; no caso, boas ações. Sendo assim, em princípio, realizamos boas ações sem desejá-las por elas mesmas, mas por uma autoridade externa, isto é, em vista de ser elogiado ou de evitar ser repreendido (...) Se, no início do processo formativo, o medo da punição pode, muitas vezes, fazer com que a criança evite fazer algo errado, certamente, com o tempo, esta criança deverá aprender a não agir mal pelas boas razões e não mais pelo medo de ser punida; ela passará, por hábito e por aprendizado, a não ter prazer com coisas ignóbeis e a se envergonhar caso venha a fazê-las (Aggio, 2017: 179).

Para Aristóteles, o desejo é educado quando ele é capaz de ouvir a reta razão, passando a obedecer aos seus comandos e tornando-se um desejo correto. Ora, Aristóteles discorda de Platão quando diz que a razão sozinha não é capaz de mudar a nossa forma de agir e considera a importância dos nossos desejos nas ações, porém, a proposta de educação do estagirita apresenta dificuldades visto que, a razão ainda se apresenta como uma capacidade de dialogar hierarquicamente com os nossos afetos. Fazendo com que os desejos errados se tornem corretos a fim de que se alcance a felicidade. Será que podemos pensar em "desejo correto" na educação espinosana?

III

Os desejos, para Espinosa, são uma necessidade da Natureza, isto é, são determinados a existir pela necessidade da natureza divina e a operar de certo modo. Os desejos, portanto, acompanham a perfeição da natureza de Deus e, por isso, quaisquer tipos de desejos, sejam aqueles que aumentam a nossa potência ou os que a diminuem, não possuem em sua essência nenhum mal e nenhum bem. "Nada acontece na natureza que possa ser atribuído a um vício dela; pois a natureza é sempre a mesma, e uma só e a mesma em toda parte é sua virtude e potência de agir" (Espinosa, 2021: 235). O bem e o mal, ou o bom e o mau, nada são em si mesmos.

Para Espinosa, nossos desejos dependem das várias experiências que adquirimos ao longo do tempo com os objetos no mundo (o que não é levado em consideração por Aristóteles), sendo assim, o desejo que sentimos depende tanto da natureza do objeto externo quanto da nossa natureza no momento da experiência. O afeto ativo nada mais é do que a compressão adequada de como somos afetados pelos objetos. Quando entendemos como nossos afetos são determinados, nosso desejar é também alterado e nos tornamos ativos, isto é, tornamo-nos causa adequada do que ocorre em nós ou fora de nós. Com a formação de ideias adequadas (ativação do pensar), os desejos da razão (ativos) substituem os desejos irracionais (passivos) (Merçon, 2013: 40).

A mudança do nosso modo de pensar não significa que deixaremos de ser afetados por tristezas. O afeto ativo não garante o abandono total da ação imaginativa na Mente humana, dado que estamos sempre expostos a novos afetos através das interações. Em algum momento podemos ser afetados por uma ideia fruto da imaginação que nos causará tristeza; nosso corpo e pensamento, mesmo quando ativamente desejantes, estão sempre sujeitos a mudanças afetivas que nos despotencializam (Merçon, 2013: 41). Esta dinâmica explica, em parte, por que muitas vezes percebemos o que é melhor para nós, mas fazemos o que é pior (Espinosa, 2021: 403).

IV

No caso de Espinosa, não faz sentido pensar, por exemplo, em acrasia, visto que esta corresponde a uma inconsequência prática diante de um conhecimento epistemicamente irretocável (Rezende, 2012: 114). Um conhecimento epistemicamente irretocável seria aquele que é fruto da educação dos desejos; uma vez que os desejos são educados a desejarem o que a reta razão propõe, extingue-se o problema da acrasia. Contudo, a razão, como descreve Rezende, não é mais suficiente para refrear as paixões que temos por experiência e, por isso, ela não basta para nos fazer mudar nossa forma de pensar e agir, tendo em vista que ela não nos fornece a causa de nossos afetos.

Rezende explica que, diferentemente do que ocorre em Aristóteles, para quem a razão encontra-se ainda sob soberania aos desejos, na educação dos desejos de Espinosa não há razão capaz de conter um afeto que se mostra mais presente em nosso corpo à preferência do agir "corretamente". A razão deve ser vivenciada como um afeto e somente assim passamos a ser causa adequada das nossas ações. Se não é possível à mente imperar sobre o corpo, ou à "vontade" vencer a "paixão", é perfeitamente concebível regular os afetos sob a condução da razão (Toassa, 2013: 149).

À guisa de conclusão, podemos dizer que Aristóteles estava preocupado em pensar uma ética intrinsecamente ligada à finalidade última da vida humana: a felicidade. Nessa perspectiva, a educação dos desejos torna-se fundamental, pois nossas ações e emoções possuem relação com os nossos prazeres e dores. Quando Aristóteles descreve as virtudes na *EN* ele fala qual é o meio-termo, o excesso e a falta de cada uma delas. O meio termo é propriamente a virtude, como por exemplo, a virtude da coragem; a falta dessa virtude seria a covardia e seu excesso a temeridade. Educar para a virtude é justamente cultivar na alma do sujeito a capacidade de sentir prazer e dor adequadamente por aquilo que é o correto. O soldado guerreiro que é chamado para a guerra e se recusa a ir por temer a morte, é covarde pois, deixou a dor falar mais alto do que o bem que se tem em vista; também pode ocorrer o contrário: aquele que não teme a nada e arrisca sua vida em qualquer tipo de situação, é temerário. Sendo assim, para que um indivíduo

seja virtuoso, ele precisa educar seus desejos a ponto de reconhecer a virtude nas suas ações e saber quais ações ele deve agir. Ele precisa aprender a desejar o que a reta razão orienta a fazer.

Ora, por que não podemos dizer que, para Aristóteles, a felicidade é a virtude? É justamente porque, em sua filosofia, a virtude seria um meio para alcançarmos a felicidade, ou seja, a felicidade precisa ser alcançada através das ações virtuosas. Se não agirmos seguindo a virtude, dificilmente alcançaremos o verdadeiro bem. Essa é uma das diferenças essenciais entre Espinosa e Aristóteles pois, para Espinosa, a felicidade é a própria virtude. Ela não consiste em um prêmio "final" que ganhamos depois de seguir uma vida regrada a determinados princípios virtuosos. Nossa virtude se expressa não na coibição dos afetos, mas sim na realização daqueles afetos que nascem de uma vida sob a condução da razão aumentando nossas potências. A diferença entre a educação dos desejos em Aristóteles e em Espinosa está no fato de que para este não é possível educar o desejo apenas com a razão sem ser ela um próprio afeto que origina o conhecimento necessário que pode aumentar nossa potência. Aristóteles deu um salto ao perceber que a razão isolada não produz ação, mas falhou ao não pensar sobre as causas que nos levam a agir inadequadamente. Com as palavras de Espinosa finalizo: "A Beatitude não é o prêmio da virtude, mas a própria virtude. E não gozamos dela porque coibimos a lascívia, mas, ao contrário, é porque gozamos dela que podemos coibir a lascívia" (Espinosa, 2021: 577).

Referências bibliográficas

AGGIO, J.(2017). *Prazer e desejo em Aristóteles.* Salvador: Edufba.

ARISTÓTELES.(1985). *Ética a Nicômacos*. Tradução de Mário da Gama Kury. Brasília: Editora UnB.

ARISTÓTELES. (2012). *De Anima.* Tradução Maria Cecília Gomes dos Reis. São Paulo: editora 34.

ESPINOSA, B. (2021). *Ética demonstrada à maneira dos geômetras*. Tradução do Grupo de Estudos Espinosanos. São Paulo: Edusp.

MERÇON, J.(2012). "O desejo como essência da educação". *Revista Filosofia e Educação.* v. 5, nº. 1, p. 25-51.

PAULA, M. (2007). "Saber, ação e afeto: O problema da acrasia em Aristóteles e Espinosa". São Paulo: *Revista Cadernos Espinosanos.*, nº 16, p. 61-88.

REZENDE, C. (2012). "A ira, o trovão e o círculo: Aspectos aristotélicos da definição explicativa da essência no De Emendatione de Espinosa". *Revista Analytica.*, v. 16 nº 1 e 2, p. 85-118.

SILVA, V. (2010). "A substância segundo Aristóteles". São João Del Rei: *Existência e arte.*, v. 5, nº 5, p.1-10.

TOASSA, G. (2013). "É possível o "domínio dos afetos" no trabalho docente? Considerações a partir de Espinosa e Marx". Campinas: *Filosofia e Educação.* v. 5 n° 1, p.130-155.

Uma *medicina animi* em Espinosa?

Felipe Bellei
Universidade de São Paulo (USP), Brasil

Um rio passou dentro
de mim
Que eu não tive jeito de
atravessar
Preciso um navio pra
me levar
Preciso aprender os
mistérios do rio
pra te navegar

(trecho da canção Mistérios, de Joyce e Maurício Maestro. Álbum feminina, 1980)

O filósofo romano Cícero, em sua obra *Tusculanas* (45 A.C.), lança à posteridade uma questão reverberante:

> Como explicar que, compostos de ânimo[1] e corpo, possuamos, para tratar das doenças do corpo, uma arte cuja utilidade reconhecemos e cuja invenção atribuímos aos deuses imortais, enquanto a medicina do ânimo (*medicina animi*), antes de ser inventada não foi sentida como uma carência e, depois de inventada, não foi cultivada, não obtendo estima e aprovação de muita gente, sendo, antes, suspeita e odiosa à maioria? (Cícero, 1970: 225, negrito nosso).

1 "Ânimo" é tradução da palavra latina *anima e* da grega *psyque*, que além da bastante comum "alma" são traduzidas por "princípio vital", "respiração", "sopro", "vida", "habitante", "mente", "coração", entre outras. *Anima* dá origem à palavra "animal", e habita campo semântico próximo do mundo vivo e das emoções em experiência de inerência e simultaneidade de corpo-e-mente. É também o modo que Espinosa utiliza de voz própria e refere-se à primeira pessoa na *Ética*.

A partir dessa questão, Cícero coloca-se a cultivar uma proposta de encaminhamento para as doenças do ânimo: "A filosofia é a medicina do ânimo. Seu auxílio deve ser procurado com todos os recursos e forças, não fora de nós, como nas doenças do corpo, [mas dentro], para que nós mesmos possamos nos curar com seu trabalho" (idem: 230).

A medicina da alma, entretanto, não é uma invenção de Cícero, suas bases são lançadas desde o surgimento da medicina grega e o nascimento da filosofia. Segundo Werner Jaeger, a proximidade histórica entre ambas não é acidental: Platão elege a medicina hipocrática como modelo para aquilo que está nomeando filosofia.

A medicina hipocrática, representada pelo *Corpus Hippocraticus*, é um conjunto fundamental de textos que se tornou a base da medicina grega. A autoria é atribuída à escola de medicina de Cós, fundada por Hipócrates. Na coleção de textos escritos por esta tradição são delineados conceitos fundantes do método médico, como *semiologia*, *diagnóstico*, *prognóstico* e *terapêutica*. A relação entre o homem e a natureza (*physis*) é central na medicina hipocrática e organiza toda a técnica médica: compreender a natureza é essencial para conhecer tanto a saúde quanto a doença, ambas expressões da *physis*. O médico hipocrático coloca-se a serviço da natureza e deve discernir a necessidade ou não de intervenção para que a natureza própria a um corpo possa se restituir e seguir seu curso. Segundo Werner Jaeger:

> É a esse exemplo que Platão se agarra para traçar a imagem do filósofo, chamado a fazer outro tanto pela alma do Homem e pela saúde dela. O que torna possível e fecundo o paralelo estabelecido por Platão entre a sua ciência, a *terapêutica da alma*, e a ciência do médico são duas coisas que ambas as ciências têm em comum: ambas as classes de saber tiram os seus ensinamentos do conhecimento objetivo da própria natureza – o médico, do conhecimento da natureza do corpo, o filósofo, da compreensão da natureza da alma. (Jaeger, 1981: 1038, negrito nosso)

Cícero iguala *medicina do ânimo* e filosofia e constrói uma obra que nos serve um verdadeiro paradigma de um tratado de *medicina do ânimo*, em que articula os conceitos hipocráticos diante das afecções do ani-

mo (paixões) a partir do estabelecimento de uma posição da experiência anímica do homem diante da natureza – posição que tomaremos como modelo comparativo com as de Espinosa.

Nas *Tusculanas* Cícero propõe uma cura das doenças do ânimo a partir de uma compreensão de identidade entre doença e paixão – dois significados que a palavra grega *pathos* comporta: Cícero faz uma concepção de afecção do ânimo em que todo *pathos* é perturbação do ânimo (*perturbatio)* da mesma maneira que uma doença do corpo (*morbos):* : "Quais enfermidades podem realmente ser mais graves do que estas duas, a doença e a paixão?" (Cícero, 1970: 218). A paixão, aquilo que comove o ânimo, deve ser vista como fonte de adoecimento: ela será vista como fonte de todo vício. Na explicação de Cícero a alma adoece pois "a natureza nos deu sementes de virtude, frágeis centelhas, e os maus costumes e opiniões impedem a luz natural de fazer brotar as virtudes" (Chaui, 2010: 246). São as opiniões pervertidas pelas paixões que nos fazem confundir vícios com virtudes. A paixão seria o portal pelo qual passam as opiniões pervertidas que permitem o ofuscamento da luz natural, portanto é portal de todo vício, nos afasta das virtudes, é perturbação doentia da alma.

Todo o trabalho da *medicina do ânimo* de Cícero será em oposição às paixões, na direção de fortalecimento do ânimo a partir do cultivo das virtudes. Por isso a filosofia, tal como Cícero a compreende, terá a tarefa central de operar uma remoção das paixões da vida anímica, de modo a impedir que os vícios alimentados pelas perturbações das paixões impeçam o brotamento das virtudes. A meta será aquela dos estoicos, a construção de uma vida desafetada, o quietismo absoluto, a *ataraxia*, e a filosofia será a prática da busca da vida do homem sábio, aquele que é esvaziado de paixões. O alinhamento com os estoicos implica uma posição da paixão em relação à razão e à natureza: "A definição de Zenão é a seguinte: a paixão [*perturbatio*], que ele nomeia *pathos* na língua grega, não é senão uma comoção [*comotio*] do ânimo que é avessa à reta razão e contrária à natureza." (Cícero: 340). As paixões que o homem sente em seu íntimo seriam, portanto, contrárias à natureza. Provenientes de uma distorção da razão natural via opinião, a presença da paixão no cerne do

homem seria a marca de uma desnaturalização, uma ameaça ao brotamento natural do homem. Por isso deve ser ceifada de sua agricultura do ânimo.

O ceifamento das paixões se dá pela operação cirúrgica da retórica, instrumento que Cícero propõe para separar devidamente a parte da alma virtuosa da viciosa, de modo a encontrar a opinião que persuadiu o ânimo a padecer. A terapêutica consistirá em contrapor a opinião contrária que poderá persuadir (pelo uso retórico da linguagem) o ânimo a expelir a paixão e cultivar as virtudes (Rocha, 2010: 111). Nas palavras de Cícero:

> Tanto para o sofrimento [*aegritudo*] como para todas as outras doenças do ânimo [*animi morborum*], há um só remédio que é mostrar como são opiniões que contraímos por aceitá-las voluntariamente. Esta aceitação errônea das opiniões é como se fosse a raiz de todos os males e a filosofia mostra como a raiz deve ser extraída. Nos entreguemos ao cultivo da filosofia para que nos curemos a nós mesmos. (Cícero, 1970: 422).

Voltemos agora ao cultivo de nossa questão. O encaminhamento do problema da vida passional e afetiva do homem no enquadramento dos conceitos da medicina (homem na natureza, doença, saúde, diagnóstico, prognóstico, cirurgia, terapêutica, cura, etc), desenvolvidos na direção de uma *medicina do ânimo*, ampliou os rumos da pesquisa que vínhamos realizando até então. Vínhamos dedicando nosso estudo à gênese dos *afetos ativos* no interior da *Ética* de Espinosa como um caminho de libertação e superação da servidão. Sabemos que Espinosa dispõe o problema das experiências passionais e afetivas em outra posição do homem em relação à natureza, como vemos em sua crítica na abertura da terceira parte da *Ética*:

> Quase todos que escreveram sobre os Afetos e a maneira de viver dos homens parecem tratar não de coisas naturais, que seguem leis comuns da natureza, mas de coisas que estão fora da natureza. Parecem, antes, conceber o homem na natureza qual um império num império. Pois creem que o homem *mais perturba do que segue* a ordem da natureza, que possui potência absoluta sobre suas ações, e que não é determinado por nenhum outro que ele próprio. (Espinosa, 2018, EIII pref.: 233, negrito nosso)

Quais as implicações de um reposicionamento da experiência anímica do homem em relação à natureza para cuidarmos dos adoecimentos do ânimo? Poderíamos ler a *Ética* de Espinosa como um *tratado de medicina do ânimo* na mesma linha de transmissão que Cícero propõe em suas *Tusculanas*? Se há uma transmissão histórica em que operações de conceitos organizadores (doença, saúde, diagnóstico, terapêutica, cura, etc) são passados adiante e servem como fonte de esclarecimento no decorrer de séculos, podemos compreender que há uma tradição de *medicina do ânimo* à qual a *Ética* de Espinosa teria pertencimento? Que posição a obra ocuparia no interior dessa tradição? O que seria uma leitura da *Ética* a partir do enquadramento de uma *medicina do ânimo*? Qual sua diagnóstica, seu conceito de doença do ânimo, qual o seu encaminhamento curativo? Quais as condições e procedimentos de que se vale para cura do ânimo adoecido, qual terapêutica é proposta?

Espinosa, em seu *Tratado da Emenda do Intelecto*, obra inacabada bem anterior à *Ética*, narra a si próprio em um momento de turbulência anímica, às voltas com uma *busca de cura* para a oscilação do ânimo:

> Via-me, pois, às voltas com um sumo perigo e coagido a buscar um remédio, ainda que incerto, com máximas forças, tal qual um doente sofrendo de doença letal, que, quando prevê morte certa caso não seja administrado algum remédio, é coagido a buscá-lo, ainda que incerto, com máximas forças, já que nele situa-se toda sua esperança. (Espinosa, 2015: 29)

O problema da oscilação do ânimo nesse texto é trabalhado a partir da questão do estabelecimento de um bem verdadeiro, a partir do qual poderá ser fundamentado o conhecimento verdadeiro e o direcionamento do amor.

Há uma extensa discussão na recepção filosófica desse tratado de Espinosa, sobre como ele deve ser interpretado no conjunto da obra espinosana. Marilena Chaui (2020) propõe lermos essa obra como um tratado de medicina: "o *De emendatione* tem a *estrutura de um tratado de medicina* e seu inacabamento (...) não é aporético. Como tratado de medicina, constrói um diagnóstico e propõe uma terapêutica." (Chaui, 2020: 244,

negrito nosso). A autora propõe que os onze primeiros parágrafos sejam vistos como "a abertura hipocrática do tratado" (idem: 247), que diagnostica a doença do ânimo como desordem vital, oferece a etiologia dessa doença no "jogo mortal entre concupiscência e fortuna", aponta o início da cura com a busca do remédio "no momento do ataque agudo (o ataque de uma enfermidade que se tornou fatal) que exige o juízo (*krísis*)" ou a tomada de posição "que instaura o caminho e a via da saúde, o *methodus*, isto é, a arte que se opõe ao acaso: passar da 'ordem que naturalmente temos' à 'ordem devida para filosofar'." Haveria ainda uma estrutura de tratado de medicina ao estabelecer uma patologia: intelecto e imaginação, cujos usos são diferentes, estão mesclados e confundidos sem que nenhum deles realize sua função própria; e uma terapêutica: determinar o melhor uso do intelecto e a melhor maneira de usá-lo, separando o imaginar e o compreender.

A leitura desse texto nos deixa com as seguintes questões: é possível dizermos que as questões aqui abertas referentes ao ânimo, que requerem uma capacitação do intelecto de ir além do conhecimento imaginativo para a compreensão da imanência, só poderão ser encaminhadas na *Ética*, depois de desenvolvidos os gêneros de conhecimento? Seria a *Ética* um desdobramento da busca de cura do ânimo presente no *TIE*? Em que medida faz também extensão do método médico?

Um tratado de *medicina do ânimo* à maneira do método hipocrático envolveria uma disposição da experiência humana no interior da natureza, a compreensão de uma dinâmica e forma própria da natureza humana, uma compreensão de saúde e de adoecimento dessa natureza, a elaboração de uma diagnóstica e de uma terapêutica.

A *Ética* desenvolve primeiramente uma fundamentação ontológica da substância única, causa de si mesma e idêntica à natureza (*Deus sive natura*), uma fundamentação em chave imanente de tudo o que há e da qual tudo necessariamente segue. Dela é originada a definição do ser humano, seu corpo e sua mente, onde situa-se a epistemologia dos três gêneros de conhecimento, assim como uma definição de natureza humana a partir de seu apetite, seu desejo ou esforço de perseverar em seu ser

(*conatus*). A partir dessa definição de natureza humana temos o desenvolvimento de uma ciência dos afetos e das paixões e uma proposta de libertação da servidão por meio de uma saída da submissão às paixões pela via dos afetos ativos provenientes da razão e do conhecimento.

Na tradição hipocrática, com o conhecimento da natureza (*physis*) podemos conhecer a dinâmica (*dynamis*) da forma humana (*eidos*) e produzir o cuidado de seu adoecimento pela via de seu próprio funcionamento. Na *Ética* de Espinosa o conhecimento da substância permite o conhecimento da natureza humana e seu *conatus*, sua forma e dinâmica de perseverar na existência, ter apetite e desejar. A doença do ânimo na *Ética* é dita nos modos da *oscilação do ânimo* e da *submissão aos afetos vividos como paixões*, isto é, em passividade. Em sua Definição Geral dos Afetos, na terceira parte do livro, o *pathos* é assim definido: "O Afeto que é dito Pathema do ânimo (...) ou paixão do ânimo é uma ideia confusa" (Espinosa, 2018: 365), fonte da oscilação anímica. A servidão, definida na quarta parte da *Ética*, é o estado de permanência na submissão a esse *pathos*, aquilo que poderemos chamar de adoecimento do ânimo:

> Chamo Servidão à impotência humana para moderar e coibir os afetos; com efeito, o homem submetido aos afetos não é senhor de si, mas a senhora dele é a fortuna, em cujo poder ele está de tal maneira que frequentemente é coagido, embora veja o melhor para si, a seguir porém o pior. (Espinosa, 2018, EIV pref.: 372)

Espinosa, no entanto, não propõe um estado de ausência completa de paixões, uma *ataraxia*, como os estoicos e Cícero, pois: "Não pode acontecer que o homem não seja parte da Natureza e que não possa *padecer* outras mudanças a não ser as que podem ser entendidas por sua só natureza e das quais é causa adequada." (Espinosa, 2018, EIVP4: 385, itálico nosso). A *Ética*, assim como o *Corpus* Hipocrático, tem a natureza (*Deus sive Natura*) como local de partida. A partir dessa fundação é possível compreender o afeto humano em sua participação na natureza. Diferente de Cícero, em que o *pathos* só pode ser pensado como passividade e doença, há em Espinosa, além da *paixão*, uma forma de pensar a dinâmica do ânimo a partir do *afeto* enquanto *atividade* anímica, enquanto agente das afecções no mundo e em si mesmo.

Um ponto decisivo é a compreensão de que a experiência do homem enquanto modo finito singular no interior da natureza segue as duas condições: a de ser um modo da substância e a de sua finitude. Há uma bipartição da experiência humana entre a ordem de relação de uma finitude com outras finitudes (experiência externa, causalidade transitiva) e a ordem em que um determinado modo singular realiza o seu ser conforme causalidade imanente e internamente constituída (experiência interna, causalidade imanente, fonte da atividade do *conatus*). Segundo Chaui, a partir dessa distinção fundamental entre as causalidades "Espinosa desvenda um outro nexo, secreto e necessário: o do cruzamento incessante entre as duas causalidades nos modos finitos." (Chaui, 1999: 90). A determinação externa é experimentada como passividade e inadequação – fonte de submissão às paixões externamente originadas. A constituição interna é a origem da atividade afetiva gerada por causalidade imanente própria ao *conatus*, ao apetite e ao desejo; fonte dos afetos vividos como ação e conhecimento adequado. O afeto racional e a razão afetiva são uma só agência operada pelo esforço em ser. A predominância da força internamente constituída sobre as forças externas vividas passivamente é o caminho da libertação (saúde, cura, insubmissão, perseveração na existência), é o que podemos colocar em nossa hipótese de leitura como a *terapêutica* espinosana para o adoecimento do ânimo submetido às paixões. É seu caminho de cura. A capacidade do intelecto de compreender uma afecção vivida como paixão (passivamente) e a operação de conhecimento que permite *transformar essa afecção em outra*, agora em um registro de ação do ânimo e causalidade adequada e conveniente ao homem, é um conjunto denominado por Chaui como *interiorização da causalidade*:

> Na paixão, a coisa desejada surge na imagem de um fim externo; na ação, como ideia posta internamente por nosso próprio ato de desejar e, portanto, como algo de que nos reconhecemos como causa, interpretando o que se passa em nós e adquirindo a ideia adequada de nós mesmos e do desejado. E é no interior do próprio desejo que esse desenvolvimento intelectual acontece. Em outras palavras, a virtude é, por um lado, um movimento e um processo de *interiorização da causalidade* – ser causa interna ou adequada

> dos apetites, dos desejos e das ideias – e por outro lado, a instauração de nova relação com a exterioridade, quando esta deixa de ser sentida como ameaçadora ou como supressão de carências imaginárias. (Chaui, 2005: 64)

Retomando o contraste com Cícero, ao invés de tratarmos nossas paixões como perturbações à ordem natural, das quais deveríamos com pressa tentar ceifar de nosso espírito, com Espinosa trata-se de compreender as paixões e assimilar essas afecções que experimentamos em nosso ânimo como parte de nossa natureza a ser conhecida. Fazer cirurgia de remoção das paixões seria tentar fazer amputação de parte daquilo que nós mesmos somos. Sabemos que elas não vão embora, e a tentativa de domesticação via retórica de desqualificação não dá um destino de conhecimento de sua natureza, mas sim de aumento de nossa ignorância. Aumento da ilusão apontada por Espinosa de que seríamos um império humano capaz de pleno domínio e controle de si mesmo. Refinado asilo para nossa ignorância.

Espinosa indica um caminho de tratamento das paixões que nos inquietam e embalam o ânimo compreendendo-as enquanto uma experiência irredutível e constituinte de nosso ser. Perturbação íntima que podemos conhecer com distinção e generosidade, de modo a metabolizarmos a afecção, possível fonte de adoecimento passional, em alimento nutritivo afetivo ativo, capaz de nos curar na medida em que damos condições para que nossa natureza se realize.

Nos escritos antigos que chegaram até nós encontramos a orientação de que o médico seria o auxiliar de um trabalho do qual nunca será o protagonista, mas apenas, no melhor dos casos, um amoroso auxiliar do verdadeiro agente, a natureza que cura a si própria.

Avistamos uma emenda do caminho aberto pelos hipocráticos?

Referências bibliográficas

[*Corpus hippocraticum*] (1839). *Oeuvres Complètes D'Hippocrate*. Traduction nouvelle par Émile Litté, avec le texte grec en regard, collationné sur les manuscrits et toutes les éditions; accompagnée d'une introduction, de commentaires médicaux, de variantes et de notes philologiques, suivie d'une table

générale des matières. À Paris, chez J. B. Baillière, libraire de L'Academie Royale de Médecine, rue de l'école de médecine, 17; à Londres, chez h. baillière, 219 regent-street.

CHAUI, M. (2002). *Introdução à História da Filosofia. Volume 1: Dos pré-socráticos a Aristóteles.* São Paulo: Cia das Letras, 2002 e Volume 2: As Escolas Helenísticas. São Paulo: Cia das Letras.

CHAUI, M. (2010). *Introdução à História da Filosofia. Volume 2: As Escolas Helenísticas.* São Paulo: Cia das Letras.

CHAUI, M. (2020). Anatomia e terapia da mente humana: o *De intellectus emendatione* de Espinosa. *Discurso*, [S. l.], v. 50, n. 2, p. 239-250, 2020

CHAUI, M. (2005). *Espinosa: uma filosofia de liberdade* - 2.ed - São Paulo: Moderna.

CHAUI, M. (1999). *A nervura do real: imanência e liberdade em Espinosa* - vol.1, São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

CHAUI, M. (2016). *A nervura do real: imanência e liberdade em Espinosa* - vol.2, São Paulo: Companhia das Letras.

CÍCERO, M.T. (1971). *Tusculanae Disputationes*. With English translation by E.J. King. Loeb Classical Library. Cambridge: Harvard University Press.

ENTRALGO, P. L. (1970). *La medicina hipocrática*. Madrid: Ediciones de la Revista de Occidente.

ESPINOSA, B. (2018). *Ética*. Tradução Grupo de Estudos Espinosanos; coordenação Marilena Chaui. - 1. ed., 1. reimpr. - São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo.

ESPINOSA, B. (2015). *Tratado da Emenda do Intelecto*. Edição em português e latim; tradução de Cristiano Novaes de Rezende. Campinas: Editora Unicamp.

ROCHA, A. (2010). "A história dos discursos sobre as paixões nas Tusculanas de Cícero". *Cadernos Espinosanos,* XXIV, jul-dez.

A moderação dos afetos e a liberdade nas partes IV e V da *Ética* de Espinosa

Daniela Mordoch
Universidade de São Paulo (USP), Brasil

Durante a história da filosofia, corpo e alma sempre compreenderam uma relação de reversibilidade[1], afastamento ou hierarquia. Em Platão, a união desses dois culminava na existência de uma alma superior (a intelectiva) e outra inferior (a do corpo), sendo que a primeira deveria controlar e dominar a segunda, já que era considerada irracional e sujeita às paixões e aos desejos. Já em Aristóteles, mesmo que houvesse a recusa do dualismo platônico, ainda assim o corpo era tido como instrumento da alma para agir e relacionar-se com o mundo (Chaui, 2011: 73). Posteriormente, pela influência platônica, os medievais basearam as interpretações religiosas na atribuição ao corpo de uma noção de pecado e degradação, sendo necessário um controle dele e um afastamento dos prazeres, como aos moldes do ascetismo. Por fim, é ao longo da modernidade que a concepção sobre o corpo começa a mudar, tornando-se objeto da ciência e não mais considerado inferior. Com Descartes, manifestam-se duas grandes inovações, negando as suposições da tradição (Chaui, 2011: 74): 1) que a alma não é princípio da vida e do movimento do corpo, este explicando-se inteiramente pelas leis da mecânica; e, também, que o corpo não é causa dos pensamentos e sentimentos na alma, estes devendo ser explicados inteiramente pela essência da substância pensante; e 2) que

1 Aqui, o termo refere-se à atribuição de paixão ou ação ao corpo e à alma: quando há paixão no corpo, há ação na alma e vice-versa. Não era possível, portanto, corpo e alma serem ativos ou passivos simultaneamente.

as paixões não nascem de conflitos ou perturbações no interior da alma, como, por exemplo, acreditavam os filósofos morais.

Porém, mesmo com seu importante legado, Descartes ainda separava o ser humano em duas substâncias: de um lado, a substância extensa (isto é, o corpo), e, de outro, a pensante (isto é, a alma), o que representava uma dificuldade maior: como entender e restabelecer a conexão entre corpo e alma? Como partes distintas, aparentemente incomunicáveis, poderiam estar unidas na constituição do ser humano? E como tal união poderia ser entendida não como uma ideia obscura e confusa, mas sim clara e distinta? Se, por um lado, sem muito sucesso, Descartes buscou explicar essa relação por meio da glândula pineal, é apenas com Espinosa, ainda no século XVII, que:

> pela primeira vez, em toda a história da filosofia, corpo e alma são ativos ou passivos juntos e por inteiro, em igualdade de condições e sem relação hierárquica entre eles. Nem o corpo comanda a alma nem a alma comanda o corpo. A alma vale e pode o que vale e pode seu corpo. O corpo vale e pode o que vale e pode sua alma (Chaui, 2011: 89).

Assim, negando a tradição, Espinosa mostra que a relação existente entre corpo e alma (que ele chamará de mente) já é dada de princípio, pois não são substâncias distintas e hierárquicas que compõem o humano, mas sim modos ou expressões singulares e finitos de uma única substância: Deus. Com isso, tanto o corpo (modo do atributo Extensão), quanto a mente (modo do atributo Pensamento) são efeitos imanentes de Deus e constituem o ser humano pela unidade de duas ordens de realidade articuladas internamente, unidade esta que é imediata. Ou seja, o corpo e a mente são o mesmo, mas explicados a partir de atributos distintos: o corpo, pela extensão, e a mente, pelo pensamento. Desse modo, embora "mente" e "corpo" sejam modos de atributos distintos, a mente não é uma realidade independente de seu corpo, mas, ao contrário, pressupõe que ela seja a consciência das afecções do corpo – de seus movimentos, suas ações, mudanças e sua relação com outros corpos; isto é, a mente tem por objeto de pensamento o próprio corpo; ela é a atividade de pensar o corpo (Espinosa, 2015: 149).

Além disso, a mente também é cônscia da ideia das afecções, isto é, dos afetos (Espinosa, 2015: 175). Assim, todas as relações, atividades e imagens que produzem as afecções corporais se realizam como ideias afetivas na mente. Isso é importante porque mostra que a relação originária da mente com o corpo é a relação afetiva, o que será crucial para a explicação sobre a moderação dos afetos. Ademais, para Espinosa (2015: 251), o homem é movido pelo esforço para perseverar em seu ser, ou seja, pelo *conatus*, sendo que tanto afecções quanto afetos são regidos por esse esforço. Caso as relações com outros corpos e forças externas levem ao enfraquecimento dessa potência, estaremos diante da *tristeza*, enquanto, ao contrário, a *alegria* é tida como o aumento ou a intensificação da nossa força para existir (Espinosa, 2015: 256-257). Assim, a mente, tendo em vista seus afetos, busca sempre se conservar e é consciente desse esforço.

Porém, ter consciência não significa ter necessariamente um conhecimento adequado desses afetos, uma vez que podem ser passivos, ou seja, frutos de causas que não se explicam apenas por nós, mas dependem de causas exteriores. As paixões podem ser explicadas pela nossa ligação com a passividade, quando somos causa inadequada, parcial, confusa do que se segue em nós, e acabamos por existir, desejar e pensar a partir de imagens externas (Espinosa, 2015: 237). Como nossa relação com o mundo se dá originariamente pelas imagens que recebemos do corpo em seu envolvimento com outros corpos e por sermos parte finita da Natureza, estamos sempre submetidos às paixões, sem ser possível nos desvincularmos totalmente delas.

Por outro lado, pela EIII Def. 2 (Espinosa, 2015: 237), ao sermos internamente determinados pela nossa essência, somos causa adequada, isto é, seus efeitos são totalmente conhecidos por ela e seguem apenas da necessidade e entendimento de nossa própria natureza, da própria potência da nossa mente, o que nos leva a chamá-los de afetos ativos. Dessa forma, a atividade humana refere-se ao aspecto racional da ação que se esforça para perseverar em seu ser.

Então, por que não nos contentarmos apenas em viver sob as paixões? O que há de melhor no conhecimento adequado dos afetos? Ora,

mesmo que a mente possa se esforçar para perseverar em seu ser por meio de afetos passivos (confusos, inadequados), para que ela possa se afastar da melancolia e se aproximar da Felicidade [*beatitudo*], da Liberdade, do útil, da virtude, do conhecimento intuitivo, do aperfeiçoamento da razão e da moderação dos afetos, não basta se contentar com esses desejos passivos – é necessário "auto expansão e realização de tudo o que está contido em sua essência singular" (Gleizer, 2005: 31), ou seja, pela atividade da própria potência de pensar da mente serão produzidas outras várias ações e ideias adequadas, o que a permitirá perceber em si a causa de suas ações e fortalecer essa rede de afetos ativos ligada à racionalidade. Por isso, na proposição 59 do livro IV da *Ética*, Espinosa (2015: 469) afirma que todas as ações às quais somos determinados a partir de uma paixão, podemos ser determinados pela razão, já que aquela indica mais nossa impotência e não produz nada de positivo que não possa ser produzido mais eficazmente por esta.

Mas, como é possível vencermos a força dos afetos passivos e nos tornarmos causa adequada de nossos afetos? Ora, um afeto pode ser amenizado pela razão; porém, não como, por exemplo, os estoicos defendiam – que o poder da razão suprimia e dominava a paixão. A solução se dá no entendimento do conhecimento como um afeto, o que é desenvolvido pelas proposições 7, 8 e 14 da parte IV da *Ética*.

A proposição 7 afirma que "um afeto não pode ser coibido nem suprimido a não ser por um contrário e mais forte que o afeto a ser coibido" (Espinosa, 2015: 389), ou seja, o conhecimento verdadeiro, *enquanto tal*, não seria capaz de interferir na força ou na existência de um afeto, mas, completando com a proposição 14, "apenas enquanto é considerado como afeto" (Espinosa, 2015: 399). A proposição 8 continua: "O conhecimento do bem e do mal nada outro é que o afeto de Alegria ou de Tristeza enquanto dele somos cônscios" (Espinosa, 2015: 391). Para compreender essa passagem é importante assinalar, em primeiro lugar, que chamamos de bem tudo aquilo que aumenta ou favorece nossa potência de agir, e mal é tudo aquilo que diminui ou coíbe nossa potência de agir, segundo a demonstração da proposição 8 da parte IV (Espinosa, 2015: 391-393).

Pelo escólio de EIII P11 (Espinosa, 2015: 255), como a Alegria é uma passagem a uma perfeição maior, segue-se disso que os afetos de Alegria correspondem ao bem, enquanto os tristes são caracterizados como maus (embora nada possa ser dito bom ou mau em si mesmo, mas somente em referência a quem se alegra ou se entristece). Também, por EII P13, como a mente é o mesmo que a ideia do corpo (Espinosa, 2015: 149), então, do *afeto* de Alegria ou Tristeza segue-se a *ideia* de Alegria ou Tristeza. Por fim, a mente não é só ideia do corpo e suas afecções, como também é a ideia da própria mente (ou seja, é ideia da ideia do corpo, como mostra EII P22) (Espinosa, 2015: 175). Por isso, ter afetos de Alegria ou Tristeza corresponde formalmente a ter conhecimento desses afetos – são o mesmo, apenas com um acréscimo da consciência, que se tem do afeto por ser ideia desse afeto. Portanto, podemos concluir que o conhecimento do bem e do mal é a ideia de Alegria e Tristeza que segue do próprio afeto de Alegria ou Tristeza.

Essa passagem é explicada por Espinosa na demonstração da proposição 8 da parte IV: "Ora, esta ideia está unida ao afeto da mesma maneira que a Mente está unida ao Corpo (*pela Prop. 21 da parte 2*), isto é (...), esta ideia da verdade não se distingue do próprio afeto, ou seja (*pela Definição geral dos Afetos*), da ideia da afecção do Corpo, a não ser pelo só conceito" (Espinosa, 2015: 391), e, também, esclarecida por Chaui:

> A única distinção entre a afecção de alegria e a ideia do bom ou a de tristeza e a ideia do mau é o fato de que os conceitos de bom e mau designam a consciência que temos desses afetos e, como tais, não se distinguem da própria mente 'senão pelo conceito', ou seja, por uma distinção de razão e não por uma distinção real (Chaui, 2016: 417).

Desse modo, podemos afirmar que o conhecimento tem um vínculo com a afetividade, uma vez que ele é a reflexão, a consciência, o saber ou a ideia da ideia dos afetos. Tendo isso em vista, o afeto tem um caráter fundamental, pois, quando Espinosa (2015: 529) afirma no escólio da proposição 4 da parte V que, ao conhecer clara e distintamente, a mente é determinada pelo afeto a pensar nas coisas conhecidas e com as quais ela se contenta, isso significa que, por um lado, o afeto determina a mente a pensar nessas

coisas, e, por outro, que ela também se alegra com isso. Portanto, esse vínculo promoverá um aumento do *conatus*, como desenvolve Chaui:

> A possibilidade da ação reflexiva da mente encontra-se, portanto, na estrutura da própria afetividade: é o desejo da alegria que a impulsiona rumo ao conhecimento e à ação. Pensamos e agimos não contra os afetos, mas graças a eles. A essência da mente, escreve Espinosa, é o conhecimento, e quanto mais conhece, mais realiza sua essência ou sua virtude (Chaui, 2011: 99).

Com isso, abre-se a possibilidade de pensar um percurso que nos conduz aos afetos ativos e a uma determinação interna da própria mente, como um movimento de reflexão, de interiorização "no qual a mente interpreta seus afetos e os de seu corpo, afastando as causas externas imaginárias e descobrindo-se e a seu corpo como causas reais dos apetites e desejos" (Chaui, 2011: 99).

Mas, mais ainda, do ponto de vista ontológico, um conhecimento é um afeto, e essa identidade permite, então, o que queríamos de início: o embate com os afetos. Por um lado, o conhecimento verdadeiro *enquanto tal* não pode combater um afeto, uma vez que este sempre envolve corporalidade e, para ser suprimido, requer uma causa também corpórea. A saída intelectualista, portanto, não se mostra cabível nessa disputa. Por outro lado, encontramos o afeto como possibilidade de solução, na medida em que envolve a dupla dimensão: corpo e mente – isto é, as afecções e suas ideias. Em outros termos, é "a dimensão afetiva das ideias ou do conhecimento o que lhes permite intervir no campo afetivo" (Chaui, 2011: 97). Por conta disso, o afeto unido ao conhecimento verdadeiro é um afeto ativo, que pode, então, entrar nesse percurso afetivo, já que não envolve apenas imagens confusas e instáveis que afetam o corpo de modo desorganizado – como, em geral, ocorre com os afetos passivos –, mas sim é capaz de formar uma rede de afetos que as organizam e estabilizam, como o que as paixões de segurança e contentamento fazem em relação à esperança.

Assim, nem sempre o desejo vindo do conhecimento verdadeiro será mais forte que outros afetos, como sugere a menção feita por Espinosa a Ovídio: "Vejo o melhor e o aprovo, sigo o pior" (Espinosa, 2015: 403). Porém, mesmo assinalando que estamos envolvidos em paixões, por outro lado, tam-

bém é possível a compreensão da origem, derivação e força dos afetos, além de uma rede de afetos ativos e potentes, que são necessárias para a diminuição da força das paixões. Para tanto, pelo escólio da proposição 20 da parte V (Espinosa, 2015: 547-551), podemos ter em vista algumas estratégias em busca de sermos menos passivos e, portanto, produzirmos mais afetos ativos, como tornar cada vez mais nossas paixões claras e distintas (por EV P3) (Espinosa, 2015: 527) (e por EV P4 esc.) (Espinosa, 2015: 529-531), entender as coisas como necessárias (por EV P6) (Espinosa, 2015: 531) (e por EV P20 esc.) (Espinosa, 2015: 547-551) e suas verdadeiras causas, separar o afeto dos pensamentos da causa externa que imaginamos confusa e parcialmente (EV P20 esc.) e uni-lo sistematicamente ao conhecimento de terceiro gênero – isto é, a ciência intuitiva, que nos permite conhecer adequadamente a essência das coisas (pelo EII P40 esc. II) (Espinosa, 2015: 201), para que, assim, possamos ser causa total do que se passa em nós.

Esses são alguns remédios que Espinosa propõe para moderar os afetos, isto é, não a tentativa de anulá-los ou de governar absolutamente sobre eles, mas sim de anestesiar suas forças, de interpretá-los e mudar seu sentido e sua força, para que não preponderem sobre nós, uma vez que são *eles* que dependem de nós. É preciso, portanto, sempre ter em mente o que Espinosa designa como os *ditames da razão* (buscar o útil, o bem, a virtude e o esforço de perseverar) e trazer esse processo para a racionalidade – pelo conhecimento adequado –, num trajeto que não traz resultados imediatos e que são oriundos de um esforço.

Desse modo, em discussão com Descartes, Espinosa pontua que o sentido de *moderare* (moderar) diz respeito à autoridade sábia que é capaz de encontrar uma medida para o desmedido, assumindo uma solução particular para uma dificuldade para a qual não há regra preestabelecida (Chaui, 2011: 97). Não é, portanto, um *imperium* sobre os afetos, pois não somos um soberano acima e fora da Natureza, mas sim *moderare*, isto é, encontrar medidas cabíveis a situações conflituosas, ou, de outra forma, alterar a dosagem entre os afetos passionais e a atividade, diminuindo a intensidade dos primeiros, com o que Espinosa concluirá no escólio da proposição 4 do livro V da *Ética*:

> Cada um tem o poder de entender clara e distintamente a si e a seus afetos (se não absolutamente, ao menos em parte) e, por conseguinte, de fazer com que padeça menos. É, pois, primordial dar-se ao trabalho de conhecer clara e distintamente, o quanto possível, cada afeto, para que assim a Mente seja determinada pelo afeto a pensar nas coisas que ela percebe clara e distintamente e com as quais se contenta plenamente e, por isso, para que o próprio afeto seja separado do pensamento da causa externa e unido aos pensamentos verdadeiros (Espinosa, 2015: 529).

Ao contrário da servidão, que é a impotência de moderar os afetos, a liberdade caminha nesse percurso de passagem das paixões às ações, na consolidação de uma firmeza intelectual, que se define por sua determinação interna. Como aponta Chaui:

> A reflexão como interiorização e interpretação das causas reais e do sentido verdadeiro da vida afetiva é, assim, uma liberação que nos faz chegar à liberdade. Espinosa define a liberdade humana a partir da noção de causa adequada, portanto, quando somos causa interna plena e total do que se passa em nós, quando o que somos, fazemos, desejamos e pensamos são idênticos. A liberdade, por conseguinte, não é um ato da vontade como livre arbítrio, mas a ação que decorre necessariamente de nossa essência ou de nosso ser. Liberdade e necessidade não se opõem, mas se definem reciprocamente: são a afirmação da autodeterminação do agente quando sua ação exprime aquilo que ele necessariamente é por essência (Chaui, 2011: 100).

Referências bibliográficas

CHAUI, M. (2011) *Desejo, paixão e ação na ética de Espinosa*. São Paulo: Companhia das Letras.

CHAUI, M. (2016) *A nervura do real II: imanência e liberdade em Espinosa*. São Paulo: Cia. das Letras.

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

GLEIZER, M. (2005) *Espinosa & a afetividade humana*. São Paulo: Companhia das Letras.

IV. Leituras cruzadas

La potenza del corpo dell'attore un possibile dialogo tra l'antropologia teatrale di Eugenio Barba e l'Ética di Spinoza

Manuela Filomena Ottaviani
Università di Bologna, Italia

Spinoza e il teatro

Spinoza non si occupa che marginalmente di teatro. I recenti contributi di Maxime Rovère, Pierre-François Moreau e Roberto Bordoli in *Spinoza et les arts* (2020), che pur si prodigano in congetture e collegamenti su questa tematica, non possono che riconoscere questo dato di fatto. Gli interpreti sopra nominati fanno appello alla vicenda biografica di Spinoza e al suo connesso interesse per le arti in generale e per il teatro in particolare: teatro barocco, teatro ebraico, teatro alla scuola di Van den Enden, teatro anatomico, teatro nella società *Nil volentibus arduum* etc. Questo è tutto vero.

Ma i testi di Spinoza in cui compare il termine *theatrum* sono solo 4 occorrenze: nel *TTP* (prefazione, paragrafo 9; capitolo 17 paragrafo 5 e capitolo 20 paragrafo 13) e una nell'*Etica* (libro III, proposizione 45, scolio). Nella prefazione del *TTP* lo troviamo inserito nella critica ai predicatori che mirano, per avarizia e ambizione personale, ad assoggettare il volgo trasformando (*degeneravit*) il tempio in teatro (*theatrum*) ita ipsum *templum in Theatrum degeneravit* come oratori che, attraverso il racconto di cose inaudite e nuove, mirano a suscitare l'ammirazione e a favorire la superstizione a danno della conoscenza. (ver Spinoza, 2014: 640).

Nel capitolo 17 al paragrafo 5 *theatrum* è riferito, invece, prevalentemente all'edificio in cui si assiste agli spettacoli teatrali ed è una citazione di Curzio Rufo (IX,6) usato da Spinoza per affermare quanto siano più pericolosi i nemici interni a una città rispetto che quelli esterni, testo

che recita: "Filippo fu più al sicuro sul campo di battaglia che a teatro (*theatrum*): sfuggì più volte alla mano dei nemici, ma non potè sfuggire alla mano dei suoi sudditi". (Spinoza, 2014: 1034).

Nel capitolo XX paragrafo 13 del *TTP* il termine *theatrum* è usato di nuovo con il significato di esibizione pubblica (in questo caso si tratta dell'esibizione di una condanna a morte): "...il patibolo, cioè il terrore dei malvagi, divenga un teatro (*theatrum*) bellissimo…". (Spinoza, 2014: 1120).

Questo stesso significato è quello che ritroviamo nel testo dell'*Etica*, scolio della proposizione 45 Parte IV. Qui il termine è usato al plurale e indica, insieme ad altri piacevoli intrattenimenti, i piaceri di cui l'uomo saggio, relativamente al corpo, deve godere per potersi ristorare e ricreare al fine di accrescere la letizia e quindi partecipare maggiormente alla natura divina:

> E' proprio dunque dell'uomo sapiente servirsi delle cose e, per quanto possibile, goderne [...] E' proprio dell'uomo sapiente, dico, ristorarsi e ricrearsi con cibi e bevande moderate e piacevoli, con profumi, con la delizia di piante verdeggianti, con gli ornamenti, con la musica, con gli esercizi ginnici, con gli spettacoli teatrali (*theatris*) e con altre cose simili, delle quali ciascuno può fruire. (Spinoza, 2014: 1498).

Se è scarsa la presenza del termine *theatrum*, non va meglio quando si cercano le occorrenze di altri termini che, seguendo il testo della *Poetica* di Aristotele nonché delle sue successive interpretazioni, pur hanno a che fare con esso come *poetica*, *fabula* e *tragoedia*[1].

1 La prima traduzione in latino della *Poetica* di Aristotele dal testo greco (una traduzione dal siriano a partire dal commento di Averroè è di Ermanno il Tedesco -?-1272) risale all'opera di Guglielmo di Moerbeke (1215-1286), ma è a partire dal secolo XVI che l'opera diventa oggetto di studio da parte di molti eruditi. Già a partire dal *Commento* di Averroè il testo della *Poetica* era stato collocato nell'insieme dell'opera aristotelica sulla base della tripartizione stoica logica-fisica-etica nel corpo dell'*Organon*. Logica, retorica e poetica venivano così a costituire lo "strumentario" per la pratica filosofica. E, mentre la logica si occupava dei sillo-

In Spinoza ritroviamo il termine *poetica* in *TTP* al capitolo 5 paragrafo 18 nell'espressione *Poetarum fabulas Scenicas*, al capitolo 6 paragrafo 14 *cum stilo Poetico canantur* e due volte al paragrafo 15 *si omnia poetice depingat* e *quæ vel poetice dicta sunt*, mentre troviamo *poeta* nell'*Etica* corollario proposizione XXXI III Parte, scolio proposizione XVII IV parte, nel TP capitolo 1 paragrafo 5 *Poëtarum aureum, seu fabulam* e scolio proposizione XLIX IV parte (il famoso scolio del poeta spagnolo). In questo ultimo testo è da notare che il termine *poeta* è accompagnato dai termini *Fabulas, & Tragœdias*, a riprova del fatto che il poeta qui, senza ombra di dubbio, è un poeta drammaturgo che compone tragedie e commedie.

Per quanto riguarda *fabula* ecco le occorrenze: TEI paragrafo 81 *unam tantum Fabulam amatoriam*, *TTP* capitolo 10 paragrafo 4 *quamvis fabulam narrare videantur* e al paragrafo 11 *illas fabulas*, TP 1, 5 (citato sopra per poeta), *Etica* proposizione XLIX parte IV (citato sopra per poeta), Epistola 53 scritta da Boxel a Spinoza *Spectrorum fabulas referunt*.

Infine il termine *tragœdia*: lo troviamo solo nel passo dello scolio della proposizione XLIX dell'*Etica* parte IV nel passo sul poeta spagnolo.

In nessuno di questi passi è sviluppata una riflessione sul teatro. Cosa dedurre quindi? Spinoza non si occupa di trattare di teatro[2]. Ma questo è comunque sufficiente a chiudere la questione su una nostra possibile riflessione filosofica spinoziana sul teatro?

---

gismi di stampo conoscitivo, retorica e poetica erano intesi come quegli strumenti atti a "commuovere" gli uditori facendo leva sull'aspetto emotivo. Nel secolo XVI compaiono le traduzioni in latino di Giorgio Valla (1498) e quella di Alessandro de' Pazzi, 1527-36 e in volgare (la prima fu quella in toscano di Bernardo Segni - 1549). Le traduzioni si diffondono progressivamente in tutta Europa e proprio a partire da queste ultime fioriscono i commenti, i trattati e le osservazioni che a loro volta influenzano grandemente la riflessione estetica, il gusto, la produzione artistica. Per una disamina della questione su Aristotele latino cfr. U. Eco, "L'Aristotele latino" in *Doctor Virtualis*, (2008) pp. 9-26 https://doi.org/10.13130/2035-7362/47

2 Cfr. testo di Nando Taviani, *La commedia dell'arte e la società barocca. Vol. 1: La fascinazione del teatro*, 1991.

E' utile, a questo punto, tornare allo scolio della proposizione 45 Parte IV e proporre un percorso differente che forse può aprirci altre prospettive di indagine:

> E' proprio dell'uomo sapiente servirsi delle cose, o, per quanto è possibile, goderne [...] E' proprio dell'uomo sapiente, dico, ristorarsi e ricrearsi con cibi e bevande moderate e piacevoli, con profumi [...] con gli spettacoli teatrali o con altre cose simili [...] il corpo umano è infatti composto da moltissime parti di diversa natura che hanno continuo bisogno di nuovo e diverso alimento, affinché tutto il corpo sia ugualmente pronto a ciò che può seguirne dalla sua natura e, quindi, anche la mente sia altrettanto atta a intendere più cose insieme. (Spinoza, 2014: 1498).

Inoltre poco prima si legge:

> perché è più conveniente estinguere fame e sete che scacciare la malinconia? Questo è il mio criterio [...] quanto maggiore è la gioia che proviamo tanto maggiore è la perfezione alla quale passiamo, ossia tanto più partecipiamo necessariamente della natura divina. (Spinoza, 2014: 1498).

Raggiungere una maggior gioia significa passare a una maggior perfezione ovvero partecipare maggiormente alla natura divina; l'uomo saggio può raggiungere una maggior gioia anche prendendosi cura del proprio corpo nutrendo e ricreando tutte le sue differenti parti; alcuni di questi "nutrimenti" sono gli spettacoli teatrali.

Allora il teatro è legato al corpo? Nello scolio alla proposizione 2 della parte III, proposizione in cui Spinoza afferma la totale indipendenza del corpo e della mente, leggiamo: non esiste nessun rapporto causale tra mente e corpo e , come il corpo non può determinare la mente a pensare, così la mente non può determinare il corpo a muoversi o a fermarsi o, più generalmente, ad agire in qualsivoglia maniera:

> Nessuno ha determinato fino ad ora quale sia il potere del corpo, cioè l'esperienza non ha finora insegnato a nessuno che cosa possa o non possa fare il corpo per le sole leggi della natura, considerata soltanto come corporea [...] Nessuno infatti ha conosciuto finora in modo tanto accurato la struttura del corpo da poter spiegare tutte le sue funzioni

> [...] Questo mostra a sufficienza che lo stesso corpo, per le sole leggi della sua natura, è capace di molte cose che meravigliano la sua mente … quando gli uomini dicono che questa o quella azione del corpo trae origine dalla mente che governa il corpo, non sanno quel che dicono e non fanno altro che confessare di ignorare, con parole speciose e senza meravigliarsene, la vera causa di quella azione. [...] Ma diranno impossibile che dalle leggi della sola natura corporea si deducano le cause degli edifici, delle pitture e delle cose di questo genere che sono prodotte dalla sola arte umana e [sosterranno] che il corpo umano, se non fosse governato e guidato dalla mente, non sarebbe capace di costruire un tempio. Ma io ho appena dimostrato che essi non sanno di cosa sia capace un corpo e che cosa possa essere dedotto dalla sola considerazione della sua natura. (Spinoza, 2014: 1322).

Il corpo ha leggi proprie, ci dice Spinoza, leggi altrettanto potenti di quelle della mente e che determinano esse sole il corpo ad agire. Tra le varie azioni che il corpo esercita *per le sole leggi della sua natura corporea* ci sono le arti. Nelle arti è il corpo che agisce. Ma cosa significa agire? Nella Def II della Parte 3 dell'*Etica* leggiamo:

> Dico che agiamo quando accade in noi o fuori di noi qualche cosa della quale noi siamo la causa adeguata, cioè (per D1) quando dalla nostra natura segue in noi o fuori di noi qualche cosa che può essere intesa chiaramente e distintamente solo per mezzo di essa. Dico, invece, che siamo passivi quando in noi accade qualche cosa, o quando dalla nostra natura segue qualche cosa della quale noi non siamo se non una causa parziale. (Spinoza, 2014: 1316).

L'azione è prerogativa del nostro essere causa adeguata, diversamente siamo passivi. Ed essere causa adeguata significa (Definizione 1 parte III *Etica*):

> Chiamo causa adeguata quella il cui effetto può essere percepito chiaramente e distintamente per mezzo di essa. Chiamo, invece, causa inadeguata, o parziale, quella il cui effetto non può essere inteso per mezzo di essa soltanto. (Spinoza, 2014: 1316).

Il corpo agisce quando è causa adeguata delle sue proprie azioni. Questo agire (essere causa adeguata) del corpo ha qualcosa a che fare con il teatro?

Il corpo dell'attore

Il teatro è una forma d'arte che basa la sua natura sulla relazione tra l'attore e il pubblico. In questa relazione si inizia a considerare come importante la fisicità del corpo dell'attore a partire dal XVII secolo, ma è solo a partire dal secolo XX che questa diventa ufficialmente centrale. A sancire questa emergenza è solitamente indicato il discorso che Gordon Craig fece al Convegno Volta del 1939 organizzato dalla reale Accademia d'Italia a Roma e presieduto da Luigi Pirandello. Mentre la maggior parte dei convenuti si concentrava sulla richiesta di costruzione di nuovi edifici per le rappresentazioni teatrali (il teatro come luogo in cui fare e assistere a spettacoli teatrali) egli con forza espresse il suo pensiero:

> È probabile che gli *edifici* teatrali si siano prodotti (magari con un qualche aiuto da parte degli architetti) per opera dei drammaturghi. Ma quel teatro che viene prima del dramma, e che è l'unico teatro che conta, non era e non è un edificio, è il *suono* della voce – l'espressione del viso – i movimenti del corpo –della persona –cioè l'attore *if you like*[3]. (Craig, 1935: 211).

I laboratori teatrali: luoghi di sperimentazione delle azioni del corpo

A partire dagli inizi del secolo XX si assiste a una vera e propria rivoluzione teatrale che ha nella costituzione dei laboratori teatrali uno dei suoi luoghi di accadimento. Tra le molte figure significative che meritano di essere richiamate in questa rivoluzione teatrale del secolo XX Konstantin Stanislavskij (1863-1938) e Vsevolod Ėmil›evič Mejerchol'd (1874-1940) emergono come i nomi degli iniziatori dei due primi laboratori teatrali. In entrambi emerge l'importanza e la priorità data al corpo dell'attore e alle sue azioni. Se all'inizio Stanislavskij con il suo Teatro d'Arte di Mosca (fondato da Konstantin Stanislavskij e Vladimir Nemirovič-Dančenko nel 1898) concentrava il suo metodo sull'analisi psicologi-

3 Cfr. *Teatro Drammatico. Atti del Convegno di lettere, 8-14 ottobre 1934*, 1935, p. 211.

ca dei personaggi e sull'approfondimento delle emozioni ('Metodo della Memoria Emotiva' che ancora oggi viene erroneamente definito come l'unico metodo Stanislavskij) nel secondo Stanislavskij si configura il metodo delle 'azioni fisiche'. Queste azioni (non semplici gesti, ma azioni con intenzione) rappresentano i desideri, i conflitti e gli obiettivi dei personaggi. Le emozioni psicologiche da motivazioni per l'azione corporea ne diventano, quindi, il risultato:

> L'attore deve intessere i fili sottili della trama organica del comportamento del personaggio con molta accortezza per evitare di lacerarla. Non infili con forza la rozza fune del mestiere, ma intrecci pazientemente i fili per ottenere la tela della vera arte. Solo col tempo essa diventerà resistente e lei non avrà più timore di strapparla. Continui a lavorare senza forzature, partendo dalle azioni organiche più semplici. Per il momento non pensi al personaggio, esso emergerà da solo come risultato delle azioni eseguite correttamente nelle circostanze date dal personaggio. (Toporkov, 2020: 85).

Vsevolod Ėmil›evič Mejerchol'd (1874-1940) studia al Teatro d'Arte di Mosca di Stanislavskij e Danchenko. Poi decide di intraprendere l'attività di regista teatrale fondando il suo proprio laboratorio teatrale ed elaborando un metodo particolare che va sotto il nome di 'biomeccanica'. Nel progetto formativo di Mejerchol'd si tratteggiano due altre tendenze fondamentali che erano, possiamo dire, in nuce nell'impostazione di Stanislavskij ma che con Meyerhol'd acquistano una fisionomia definita. Innanzitutto egli si concentra sulla meccanica del movimento del corpo slegandola del tutto da qualsiasi implicazione psicologica. Inoltre questa attività viene concepita come fine a se stessa cioè emancipata dalla ricerca sul personaggio. Attraverso la biomeccanica l'attore si applica in modo quasi esclusivo ad un metodo di addestramento che ha come obiettivo lo sviluppo del movimento corporeo, del gesto e dell'espressività fisica. Ogni psicologismo è bandito, ogni riferimento a qualsiasi realtà psichica viene esclusa. Solo così, concentrandosi sui movimenti meccanici del corpo-attore l'attore può ottenere gli strumenti che gli permettano poi,

nella sua ricerca del personaggio, di concentrare la sua attenzione non sui sentimenti presunti del personaggio stesso, ma sui suoi movimenti:

> devo rappresentare sulla scena un uomo che corre per la paura, corre spaventato dall'assalto di un cane. Che cosa devo fare allora? Devo forse suscitare in me tutti i sentimenti di una persona spaventata dai latrati di un cane e poi correre via? No. Non devo evocare nulla in me stesso prima del momento di mettermi a correre, ma nel momento in cui mi metterò a correre in me insorgeranno le vere sensazioni della persona impaurita. (Mejerchol'd, 2019: 22)

Questa centralità del corpo dell'attore la troviamo tematizzata e rielaborata sia nella pratica dei laboratori teatrali che nella parallela riflessione teorica in Jerzy Grotowski (1933-1999).

E' il 1959 l'anno in cui Grotowski fonda il suo "Laboratorio Teatrale" (Teatr Laboratorium) a Opole, in Polonia. In esso il regista polacco, partendo dal metodo delle azioni fisiche di Stanislavskij, elabora un suo personale metodo. Ciò che distingue in maniera significativa la proposta di Grotowski da quella di Mejerchol'd è la sua finalità: essa non mira a potenziare il corpo dell'attore ma, innanzitutto, a liberarlo dai movimenti stereotipati culturalmente impressi nel corpo umano da consuetudini e costumi. Sottoponendoli a rigorosi allenamenti fisici, il regista-pedagogo puntava a sviluppare negli attori la presenza corporea e a favorire quella che lui chiamava 'autenticità in scena'. Questa autenticità non coincideva per nulla al tentativo di mettere a nudo la propria vicenda personale, ma, invece, a liberare l'espressività umana universale. L'attore in scena manifesta, proprio attraverso un comportamento artificioso, la verace natura umana uguale per ogni essere umano:

> Nel nostro teatro formare l'attore non vuol dire insegnargli qualcosa; noi cerchiamo di eliminare le resistenze del suo organismo al suddetto processo psichico. Il risultato è l'annullamento dell'intervallo di tempo tra gli impulsi interiori e le reazioni esteriori in modo che l'impulso sia già una reazione esterna. L'impulso e l'azione sono contemporanei. (Grotowski, 1970: 22).

In un teatro-laboratorio non si insegna al corpo dell'attore cosa può fare ma si insegna al corpo dell'attore che può fare. Lo si mette in grado di accorgersi che il corpo può.

Eugenio Barba

Eugenio Barba è uno dei più conosciuti registi teatrali, pedagoghi, e teorici teatrali. Italiano, nato nel 1936 a Brindisi, ma trasferitosi dapprima in Norvegia agli inizi degli anni '60 poi in Polonia poi di nuovo in Norvegia ed infine stanziatosi dal 1964 in Danimarca, ha fondato l'Odin Teatret, una delle realtà più interessanti e rivoluzionarie nel mondo teatrale. Accanto alla sua copiosa attività artistica ha anche condotto una intensa ricerca teorica che lo ha portato a inaugurare negli anni '70 la disciplina che viene oggi a livello mondiale conosciuta come 'antropologia teatrale'.

Attraverso le sessioni dell'ISTA (International School of Theatre Anthropology giunta alla xvii sessione lo scorso anno a Budapest e la cui prima sessione risale al 1980 a Bonn) egli ha orientato la sua ricerca, attraverso l'osservazione pratica e la riflessione teorica, dei possibili principi costanti e invarianti che caratterizzano la figura attoriale nelle varie culture euro-asiane.

Antropologia teatrale

L'antropologia teatrale è "lo studio del comportamento scenico pre--espressivo che sta alla base dei differenti generi, stili, ruoli e delle tradizioni personali o collettive". (Barba, 1993: 23). Essa si concentra nella ricerca dei 'principi che ritornano'.

> In una situazione di rappresentazione organizzata, la presenza fisica e mentale dell'attore si modella secondo principi diversi da quelli della vita quotidiana. L'utilizzazione extraquotidiana del corpo-mente è ciò che si chiama 'tecnica'. (Barba, 1993: 23).
>
> L'analisi transculturale mostra che in queste tecniche (leggi tecniche dell'attore) sono individuabili alcuni principi che ritornano. Applicati al peso, all'equilibrio, all'uso della colonna vertebrale e degli occhi, questi principi producono tensioni fisiche pre-espressive. Si tratta di una qualità extra-quotidiana

> dell'energia che rende il corpo scenicamente 'deciso', 'vivo', 'credibile'. (Barba, 1993: 23).

Si tratta del comportamento umano dell'attore analizzato ad un livello quando ancora (un quando logico e non cronologico) non è in gioco una qualsiasi forma di espressività. Solo ad un livello del comportamento pre-espressivo è possibile rilevare la presenza costante di alcuni principi, questi liberi da ogni legame sociale e culturale di ogni singola realtà e quindi, direi, liberi più che mai da ogni tentazione di psicologismo.

Con l'Antropologia Teatrale siamo di fronte al corpo-mente dell'attore nella sua conformazione fondamentale, primaria, radicale. I tre principi che l'Antropologia Teatrale individua (Il principio del massimo sforzo per il minimo risultato; Il principio dell'equilibrio nel disequilibrio; Il principio dell'opposizione ovvero la tensione di forze contrapposte) costituiscono la specificità della figura attoriale e gli esercizi cui l'attore si sottopone nel suo training :

> (gli esercizi) sono piccoli labirinti che il corpo-mente dell'attore può percorrere e ripercorrere per incorporare un paradossale modo di pensare, per distanziarsi dal proprio agire quotidiano e spostarsi nel campo dell'agire extra-quotidiano della scena. (Barba, 1997: 15)

Dall'Antropologia teatrale all'*Etica* di Spinoza

Relativamente al corpo dell'attore (che è la prospettiva che qui ci interessa) abbiamo detto che in *un teatro-laboratorio non si insegna al corpo dell'attore cosa può fare, ma si insegna al corpo dell'attore che può fare. Lo si mette in grado di accorgersi che il corpo può.*

Secondo l'Antropologia Teatrale questa attività laboratoriale (dove il training attoriale non è finalizzato esclusivamente alla messa in scena ma alla conoscenza delle proprie capacità attoriali) è rinvenibile in modo costante nelle varie culture euro-asiane ed è mirata al conseguimento di comportamenti extra-quotidiani e al correlativo riconoscimento di alcuni comportamenti quotidiani. Questo riconoscimento è conoscenza. E l'attore, acquisita questa conoscenza non è più posseduto dalle azioni che compie, ma le agisce. Egli è veramente un attore, uno che agisce.

Questo *habitus* conoscitivo dell'attore, *habitus* che ha il suo fulcro principale nel corpo e nella conoscenza delle sue affezioni,che permette all'attore di agire consapevolmente non è affatto differente dalla proposta contenuta nell'*Etica* di Spinoza a partire dalla definizione II della Parte III.

Non più agito ma attore delle proprie affezioni l'individuo/attore percepisce finalmente la propria potenza. E se il filosofo compie questo percorso attraverso la conoscenza delle idee della mente, l'attore lo realizza attraverso la conoscenza della potenza del proprio corpo.

Bibliografia

Aa. Vv. (1935). *Teatro Drammatico. Atti del Convegno di lettere, 8-14 ottobre 1934*. Roma: Reale Accademia D'Italia.

BARBA, E. (1993). *La canoa di carta*. Bologna: Il Mulino.

BARBA, E. Un amuleto fatto di memoria. Il significato degli esercizi nella drammaturgia dell'attore. In: MARINIS, M. (1997). *Drammaturgia dell'attore*. Alto Reno Terme: I Quaderni del Battello Ebbro.

ECO, U. (2008). "L'Aristotele latino". *Doctor Virtualis*. nº 3 pp. 9-26.

GROTOWSKI, J. (1970). *Per un teatro povero*. Roma: Bulzoni.

MEJERCHOL'D, V. (2019). *L'attore biomeccanico*. Traduzione di Maria Rosaria Fasanelli e Fausto Malcovati, con Nikolaj Pesočinskij. Imola: Cue press.

MOREAU, P-F; VINCIGUERRA, L. (2020). *Spinoza et les arts*. Paris: L'Harmattan.

SPINOZA, B. (2014). *Tutte le opere*. Milano: Mondadori.

TAVIANI, F. (1991). *La commedia dell'arte e la società barocca. Vol. 1: La fascinazione del teatro*. Roma: Bulzoni.

TOPORKOV, V. (2020). *Stanislavskij alle prove Gli ultimi anni: il metodo delle azioni fisiche*. Imola: Cue press.

Edward Said e Espinosa: a filologia humanista[1]

Homero Santiago
Universidade de São Paulo (USP), Brasil

Minha intenção é delinear e explorar a convergência entre a obra de Espinosa e a de Edward Said, a partir de uma questão muito precisa: o método crítico de leitura e análise de textos. A muitos soará inusitada a ideia, e confesso que a mim mesmo, até bem pouco tempo atrás, jamais ocorrera uma conexão entre esses pensadores no campo do que se pode denominar certa *filologia humanista*. Friso tais palavras porque espero com elas convencer o leitor de que meu argumento não é absolutamente gratuito; pelo contrário, liga-se à exposição que propus no XVII Colóquio Spinoza e que sugeria uma ligação entre o método crítico espinosano e o método crítico humanista, com particular no nome de Lorenzo Valla (Santiago, 2023). Insistindo mais ou menos na mesma temática, eu gostaria de inverter a direção do arco temporal buscando vincular o método espinosano a uma manifestação contemporânea do mesmo humanismo, o método crítico de Edward Said.

A ideia dessa aproximação surgiu-me ao topar, aí sim casualmente, com uma menção explícita de Said a Espinosa. Para compreender a referência, passei a ler com atenção alguns textos do autor, do qual eu não conhecia senão *Orientalismo*, célebre trabalho de 1978 que está na base de muito do que no último meio século se passou a denominar estudos subalternos, pós-coloniais, etc. A dita alusão de Said a Espinosa é o ponto a que pretendo chegar.

1 Este texto teve o apoio da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP 2018/19880-4).

***

Algumas das principais obras de Edward Said envolvem e aprofundam uma questão de método que toma como uma de suas principais referências a filologia humanista, com destaque para o nome de Giambattista Vico, que assume a função de pilar teórico desse procedimento, cujo modelo prático contemporâneo seria Erich Auerbach, o célebre autor de *Mimesis*. O método em questão é, fundamentalmente, um método de *leitura*, pois a questão chave que ele põe é: *como ler?*

Eis um aspecto fundamental e que não costuma ser devidamente salientado: muitas das novidades do trabalho de Said radicam-se em inovações metódicas. Não há espaço aqui para apresentar isso por extenso; a título de exemplo é suficiente perceber que um livro como *Cultura e imperialismo*, de 1993, pode ser lido todo ele como uma grande tomada de posição acerca do método adequado para a abordagem de determinadas obras e a conexão delas à história.

> Meu método é enfocar ao máximo possível algumas obras individuais, lê-las inicialmente como grandes frutos da imaginação criativa ou interpretativa, e depois mostrá-las como parte da relação entre cultura e império. Não creio que os escritores sejam mecanicamente determinados pela ideologia, pela classe ou pela história econômica, mas acho que estão profundamente ligados à história de suas sociedades, moldando e moldados por essa história e suas experiências sociais em diferentes graus. A cultura e suas formas estéticas derivam da experiência histórica. (Said, 1995: 23).

> Devemos, pois, ler os grandes textos canônicos, e talvez também todo o arquivo da cultura europeia e americana pré-moderna, esforçando-nos por extrair, estender, enfatizar e dar voz ao que está calado, ou marginalmente presente ou ideologicamente representado. (Said, 1995: 104).

É esse procedimento que Said denomina às vezes "história em contraponto" e tem por escopo restituir às obras, especialmente aos grandes clássicos, aquilo que, embora crucial para a sua composição delas, fora deixado de fora delas; trata-se, desse ponto de vista, de ler e compreender

silêncios: "ao ler um texto, devemos abri-lo tanto para o que está contido nele quanto para o que foi excluído pelo autor" (Said, 1995: 105).

> Unir experiência e cultura é, evidentemente, ler textos do centro metropolitano e das periferias num contraponto, nem segundo o privilégio da "objetividade" do "nosso lado", nem pelo estorvo da "subjetividade" do "lado deles". A questão é saber como ler, conforme dizem os desconstrucionistas, e não a separar da questão de saber o que ler (Said, 1995: 321-322).

Basta isso para ilustrar a centralidade e a novidade da questão do método de leitura em Said. A partir daí, a pergunta que vem é: como fundamentar esse procedimento?

***

Alguns anos após a publicação de *Orientalismo*, quando o nome de Said já começava a fazer autoridade, o antropólogo James Clifford (2001) publicou uma resenha crítica do livro acusando-o de envolver uma petição de princípio ou, pior, uma contradição em termos: Said protagonizaria um conflito irresolúvel entre o seu pendor humanista, de um lado, e o anti-humanismo exigido pelos temas e pela abordagem, de outro. Tomando as palavras do próprio interessado para descrever a crítica que recebeu, é como se ele estivesse "ambivalentemente enredado nos hábitos totalizadores do humanismo ocidental"; uma "dificuldade inquietadora", por exemplo, seria servir-se de Foucault, um autor notoriamente anti-humanista, e também flertar com "os modos essencializadores e totalizadores do humanismo" (Said, 2007: 27).

Em sua defesa, o primeiro passo de Said é discutir o sentido do termo "humanismo", cujo uso nos EUA, explica, realmente ficou maculado pelo estruturalismo francês, que lhe imprimiu as pechas de soberania do sujeito, cogito, iluminismo etc. Não é tal humanismo, contudo, que ele afirma buscar. Interessa-lhe um humanismo cujas raízes estão em Dante, Vico, e que é praticado por filólogos como Auerbach e Leo Spitz. Deste último, aliás, Said toma uma precisa caracterização que, para compreender o seu trabalho, parece-me fundamental. O humanismo tem por fun-

damento, segundo Spitz (apud Said, 2007: 47), a convicção "no poder da mente humana de investigar a mente humana". Eis o mais básico credo humanista, o qual ainda carece de uma advertência que Said propõe logo na sequência: não se fala de mente europeia ou asiática, ou qualquer coisa assim, mas de "mente humana *tout court*" (Said, 2007: 47). Os efeitos dessa tomada de posição são de enorme importância e atravessam o trabalho de Said. É o que lhe permite, por exemplo, rebatendo a prática de ventilar que isso ou aquilo simplesmente pertence a essa ou aquela tradição – "um dos exercícios mais debilitantes que se possam imaginar" –, afirmar a necessidade de entendermos que um Beethoven "pertence tanto aos caribenhos quanto aos alemães, na medida em que sua música agora faz parte da herança humana" (Said, 1995, p. 27). O trabalho do crítico será compreender, a partir da pressuposta *universalidade* da mente, as suas manifestações locais, ou seja, como o poder da criação da mente trabalha de maneira determinada.

Convém vincar que o fundamento dessa universalidade da mente humana não reside num sujeito ao estilo cartesiano, que seria universal e dotado de ideias claras e distintas; pressupõe-se aqui, pelo contrário, a concepção viquiana de "sabedoria poética", como sintetizada no princípio do *verum/factum*:

> o núcleo do humanismo é a noção secular de que o mundo histórico é feito por homens e mulheres, e não por Deus, e que pode ser compreendido racionalmente segundo o princípio formulado por Vico em *A ciência nova*, de que só podemos realmente conhecer o que fazemos ou, para dizer de outra maneira, podemos conhecer as coisas segundo o modo como foram feitas. (Said, 2007: 29-30)

São inúmeras as consequências dessa tomada de posição e nos limitamos aqui a salientar uma só no plano do método de leitura e que vem sob o nome de *mundanidade*. "Mundano", explica o crítico, é uma palavra que usa para "denotar o mundo histórico real de cujas circunstâncias nenhum de nós jamais pode estar separado nem mesmo em teoria" (Said, 2007: 71). Destaco esse "em teoria"; quer dizer, a dúvida cartesiana que faria abstração do corpo e do exterior é inócua na prática e impossível em

teoria. Para afirmá-lo, Said se apoia nas críticas viquianas a Descartes. A seu ver, um dos objetivos cruciais da *Ciência nova* foi

> contestar a tese cartesiana de que seria possível haver ideias claras e distintas, e de que essas estavam livres não só da mente real que as possui, mas também da história. (Said, 2007: 31)

Mundanidade remete pois à restituição do nexo inextricável (mais ou menos como aquele entre figura e fundo) entre a nossa mente e uma "natureza indefinida", muito diversa daquela das ideias claras e distintas; é o que Said caracteriza ainda como uma "falha trágica" que impede o conhecimento definitivo. Deixemos de lado essa expressão infeliz, "falha trágica" (é mais fácil ser pós ou anticolonial do que escapar às malhas da teologia); o que Vico parece querer indicar parece antes algo como aquela infinitude que torna o nosso conhecimento sempre inacabado, uma indeterminação (que não implica imperfeição) como aquela determinada pelo que Espinosa chama de "nexo infinito de causas". Ora, o que realmente nos importa é que a dita "falha" possa ser contornada pelo método, "pode ser remediada e mitigada pelas disciplinas da erudição filológica e compreensão filosófica [...], mas jamais pode ser anulada." (Said, 2007: 31)

Notemos que, dessa forma, entende-se um dos erros cabais de uma visada eurocêntrica tradicional: uma falta epistêmica, abstração e parcialidade amputam as obras de tudo aquilo a que se conectam, um pouco como Descartes fazia com as ideias no intuito de esclarecê-las e distingui-las. Ao invés, o método filológico bem compreendido e manejado é capaz de ser muito mais rigoroso que a visada tradicional.

> Tenho em mente uma abordagem racional e intelectual muito mais rigorosa que, como já sugeri, vale-se de uma noção bastante exata do que significa ler filologicamente, de um modo mundano e integrativo [semelhante ao que em *Cultura e imperialismo* se chama de "leitura em contraponto"], em oposição ao que separa ou divide, e, ao mesmo tempo, de uma resistência aos grandes padrões de pensamento redutores e vulgarizadores nós-versus-eles de nosso tempo. (Said, 2007: 73)

Eis as razões de Said propor, segundo o título de um ensaio seu, um *regresso à filologia*, permitindo o estabelecimento de um tipo de crítica mais rigoroso, mais racional e, sobretudo, politicamente empenhado, pois uma crítica *democrática*, conforme o título da obra sobre que estamos nos apoiando aqui.

Em suma, o método crítico ou filológico se justifica em virtude de uma determinada constituição do real e do ser humano em seu interior; se se quiser, em virtude de uma ontologia que não é a do *esse qua esse*, inteiramente abstrato, mas algo próximo daquilo que podemos denominar *esse quatenus entia*, o que exige a integração de todas as suas infinitas modalizações históricas.

***

Recordemos a crítica de Clifford: ela está respondida? Parece-nos que não completamente. De fato, é irresistível a impressão que Said, ao comparecer ao tribunal do antropólogo, desastradamente confessa mais, e não menos, do que poderia esperar o seu acusador. Algo assim: o paladino dos discursos que põem em xeque a cultura ocidental e sua vocação "imperialista" (a expressão é péssima, mas não é difícil topá-la por aí) faz as vezes de infiltrado; a cantilena teórica é desmontada por uma prática que só toma forma – eis o ponto nodal – por meio dessa mesma cultura e operando categorias que são as dela tal como manejadas por alguns de seus mais notórios representantes (Vico e Auerbach, por exemplo).

Dramatizo um pouco, mas no fundo é isso que está em jogo na crítica de Clifford. E esse ponto, creio eu, o próprio Said sabe que não responde a contento somente explanando sobre o sentido de humanismo; daí por que, no mencionado ensaio "O regresso à filologia", ele proporá uma instrutiva comparação entre o seu trabalho e o de Espinosa.

> A tarefa do humanista não é apenas ocupar uma posição ou um lugar, nem simplesmente pertencer a algum local, mas antes estar ao mesmo tempo por dentro e por fora das ideias e valores circulantes que estão em debate na nossa sociedade, na sociedade de alguma outra pessoa ou na sociedade do outro. (Said, 2007: 101)

Para justificar essa concepção do humanista como aquele que, desde dentro, posiciona-se contra, Said remete a um livro do escritor polaco Isaac Deutscher intitulado *Os judeus não judeus*. Ali, conforme Said, encontramos:

> um relato de como os grandes pensadores judeus – Spinoza, o principal deles, bem como Freud, Heine e o próprio Deutscher – estavam dentro da sua tradição e ao mesmo tempo a rejeitavam, preservando o laço original ao submetê-la a um questionamento corrosivo que os levou muito além dessa tradição, às vezes banindo-os da comunidade durante esse processo. (Said, 2007: 101-102)

Ainda que a menção não se restrinja a Espinosa, aparentemente é este quem fornece o espelho exato (o "principal") em que Said pretende mirar-se: palestino e norte-americano, humanista e anti-humanista, como Espinosa foi um judeu não-judeu.

> Não são muitos os que dentre nós podemos ou desejaríamos pertencer a uma classe de indivíduos tão dialeticamente carregada, tão sensitivamente localizada, mas é iluminador ver nesse destino o papel cristalizado do humanista americano, o humanista não-humanista, por assim dizer. (Said, 2007: 102)

Ambos aliam o humanismo ao exercício de um método filológico ou crítico, um método "humanista" que porta em si a tensa dialética de uma prática que, desde dentro de um sistema cultural e utilizando as melhores armas fornecidas por esse sistema, ergue-se contra ele. Ora, talvez Clifford não estivesse completamente errado; só não teria compreendido que o paradoxo era justamente o aspecto mais fecundo do procedimento crítico. "O humanismo [...] é uma técnica da perturbação"; "temos de praticar um *modo para-doxal de pensamento*" (Said, 2007: 102, 108). Algo que melhor se revela, significativamente, no espelho de Espinosa: o humanista americano desagrada a gregos e troianos, como o holandês desagradou judeus e cartesianos. E como conseguir isso, essa fecunda perturbação da *doxa*? Tornemos ao início: pelo método de leitura. "O humanismo diz respeito à leitura" (Said, 2007: 105), e toda a questão é saber ler, seja lá o que se leia.

Estamos perante uma posição *filosófica* de respeito. Durante a maior parte de sua carreira, Edward Said esteve lotado num departamento de Inglês ensinando literatura comparada. Estava nos EUA; fosse na França, por exemplo, não lhe negariam as credenciais de filósofo. Com efeito, o que ele nos propõe é uma proposta filosófica que talvez se possa caracterizar à guisa de transição, ou antes um "regresso", para usar uma palavra sua, da filosofia à filologia. Como que revertendo o bordão programático do jovem Nietzsche (2022: 45) em sua aula inaugural na Basileia ("o que era filologia tornou-se filosofia"), Said parece propor-nos que *o que era filosofia deve tornar-se filologia*.

***

Gostaria de deixar algumas palavras finais, as quais todavia convém não entender à maneira de conclusão ou corolário. Ao lermos a *Ética*, notamos que esses "membros" da cadeia demonstrativa precisam inserir-se no curso de uma demonstração, o que esteve muito longe das intenções deste texto. Por isso proponho minhas considerações finais à guisa de escólio: algo mais que se pretende dizer sobre o assunto tratado, sem influir em sua comprovação, dotando-lhe apenas de um tom mais vivo, quiçá mais polêmico.

Ao propor uma apresentação do tipo "fulano e sicrano", espera-se que o interesse recaia, em primeiro lugar, na relação entre eles, a qual se torna detectável e compreensível a partir de dados materiais em maior ou menor quantidade, como acontece quando falamos das relações entre Platão e Aristóteles ou Hegel e Marx. E tendo em conta ainda que a posição dos nomes determina, *ante litteram*, uma direção interpretativa, é razoável pressupor que, por exemplo, um texto sobre "Descartes e Espinosa" difira de outro sobre "Espinosa e Descartes". Reconhecido isso, o que dizer de uma apresentação que propõe uma relação para que faltam dados materiais e que, num colóquio sobre Espinosa, prepõe a este o nome de outro? Daí algumas palavras serem necessárias. Admito que não conheço outra menção a Espinosa por parte de Said; não sou um leitor contumaz dele, assim como me parece que o espinosismo não fosse um objeto de sua predileção. Acontece que, talvez justo por conta dessa

ausência de referências a dar contornos claros à relação, permiti-me *ir de Said a Espinosa* tentando reconhecer uma possível contribuição para o entendimento do espinosismo a partir de alguém que, não sendo embora um leitor contumaz, pelo menos uma vez se mede com ousadia e, arrisco dizer, muita pertinência a Espinosa.

Ora, desse ponto de vista e pensando especialmente na questão geral do método, no sentido amplo de uma forma de pensar e uma maneira de compreender o pensamento humano (penso aqui no *Tratado da emenda do intelecto*: o método como ideia reflexiva da ideia), a partir de Edward Said fica-nos uma sugestão preciosa para estimar nosso filósofo: o que há de mais atual em Espinosa talvez seja o método de leitura, assim como o encontramos, por antonomásia, no sétimo capítulo do *Tratado teológico-político*.

Parece-me absolutamente compreensível que a posteridade de Espinosa tenha dedicado uma atenção especial ao *mos geometricus*, para admirá-lo ou para execrá-lo. Bem sei que estas notas não podem (e nem o pretenderia) nada tisnar dessa ênfase tradicional; peço licença somente para aventar que, ao lado disso – e friso: não necessariamente à exclusão disso – o desvio por Edward Said sugere reconhecer a dignidade e a centralidade, tanto intelectual quanto política, do método de leitura espinosano. Tal método, magistralmente manejado no *Teológico-político*, como já dito, na medida em que é um método filológico rigoroso torna-se capaz de exprimir uma forma de compreender e de *pensar* rigorosa, assim como uma forma de intervir e *agir* politicamente. Aliás, assim entendendo o alcance do método filológico espinosano, entenderíamos por que, ao seu tempo, ele se mostrou aos contemporâneos muito mais perturbador, execrável e diabólico que o próprio método geométrico, que constituía um solo já batido por Descartes e outros; igualmente, entenderíamos uma constatação seminal de Marilena Chaui (1971: 116-117): ao decidir preparar o *Teológico-político*, Espinosa percebe que, em seu contexto, "o problema da práxis política é [...] um problema de linguagem"; logo, "somente intervindo na e com a linguagem, o gesto filosófico pode ser eficaz"; e por isso "os gestos políticos de Espinosa são gestos linguísticos".

Convenhamos, faz muito sentido isso, pois como bem sabe o humanista "escrever é uma série de decisões e escolhas expressas em palavras" (Said, 2007: 85); ler torna-se destarte uma operação tão intelectual quanto política, o que reitera a importância do método adequado. Não existe leitura ingênua ou apolítica; como a escrita é sempre tomada de posição, a leitura também o é. Por fim, é fascinante pensar como Espinosa e Said, a séculos de distância, convergem nessa direção produzindo ambos efeitos estupendos no que toca à ciência e à militância. Daí meu arremate, já aflorado e que reforço ao encerrar.

A comparação entre Said a Espinosa deixa uma sugestão que, se bem entendida e isentada de anacronismos, beneficiada pelo devido grão de sal, parece-me assaz instigante: o que há de mais radical e inovador, e que não por acaso permanece mais atual no espinosismo, é o seu *método crítico*, isto é, o seu modestíssimo método de leitura de textos. Tudo é, diz Said como poderia dizer Espinosa, uma questão de *ler bem*.

Referências bibliográficas

CHAUI, M. (1971). "A linguagem na filosofia de Espinosa. À guisa de Introdução". *Discurso, São Paulo, nº 2.*

CLIFFORD, J. "Sobre o Orientalismo". In: CLIFFORD, J. (2001). *Dilemas de la cultura. Antropología, literatura y arte en la perspectiva posmoderna*. Barcelona: Gedisa.

NIETZSCHE, F. (2022). *Homère et la philologie classique, Encyclopédie de la philologie classique*. Paris: Les Belles Lettres

SAID, E. (1995). *Cultura e imperialismo*. São Paulo: Companhia das Letras.

SAID, E. (2007). *Humanismo e crítica democrática*. São Paulo: Companhia das Letras.

SANTIAGO, H. (2024). "Espinosa e o humanismo?". In: *Spinoza en las orillas: XVII Coloquio Internacional Spinoza*. Ed. Guillermo Ricca, Valentin Brodsky e Tomás García. Río Cuarto: UniRío Editora.

Uma lente só lâmina: aproximações entre João Cabral e Espinosa

Patricia Barreto Mainardi Maeso
Universidade Federal do Paraná (UFPR), Brasil

Car@s, falo aqui como quem fala a partir de uma terra estrangeira, ou um pouco estrangeira para mim, que não sou uma leitora especializada ou contumaz de Espinosa, mas uma leitora, acho que, especializada de poesia e de poemas. Ainda assim, João Cabral (1920-1999) não faz parte do corpus da poesia que pesquiso. Sou uma doutoranda em poesia de língua inglesa, que tem em João Cabral um interesse de quem sempre o leu para fruir a secura e a precisão de suas palavras e de como elas soam juntas em configuração lírica, para usar uma expressão adorniana. Aproximo dois autores de meu interesse pessoal, um por ser um de meus poetas favoritos, o outro descoberto nas conversas, estas sim, contumazes, com um leitor muito qualificado de Espinosa ao qual tenho a sorte de ter acesso quase irrestrito. O que faço aqui? Não faço ideia; passo nervoso e talvez vergonha. Assim, peço a paciência dos leitores certamente muito mais qualificados do que eu para falar da filosofia espinosana e da poesia cabralina com esta pesquisadora que achou que seria uma boa ideia ser mais do que ouvinte neste congresso. Assim, começo a tentar cumprir as promessas do meu resumo: aproximar Espinosa e João Cabral eminentemente pela forma, elemento que me parece crucial para ambos os autores e que configura um pressuposto para a definição de poema.

A inquietação que move o trabalho é a de quem leu, um dia, o poema *Graciliano Ramos* para o leitor qualificado de Espinosa que mencionei há pouco. E, no volume da *Ética* que o leitor tinha com ele, percebeu a estrutura formal pela qual o filósofo expôs suas definições, proposições, demonstrações, axiomas e explicações. Lembrei-me de outros poemas, em

especial de *Graciliano Ramos* (*Terceira Feira, Serial*, 1961) e *A Palo Seco* (*Quaderna*, 1960): poema publicado originalmente em março de 1959 no *Estado de São Paulo.* Mas, antes de lidarmos com o poeta, gostaria de pensar sobre como já se poetou sobre Espinosa. O primeiro texto que gostaria de comentar é *Spinoza,* de Machado de Assis (originalmente de 1880):

Spinoza

Gosto de ver-te, grave e solitário,
Sob o fumo de esquálida candeia,
Nas mãos a ferramenta de operário,
E na cabeça coruscante ideia

E enquanto o pensamento delineia
Uma filosofia, o pão diário
A tua mão a labutar granjeia
E achas na independência o teu salário.

Soem cá fora agitações e lutas,
Sibile o bafo aspérrimo do inverno,
Tu trabalhas, tu pensas, e executas

Sóbrio, tranquilo, desvelado e terno,
A lei comum, e morres, e transmutas
O suado labor no prêmio eterno.

(Assis, 2009: 242)

Trata-se de um soneto bastante simples: aliás, se Machado é o romancista brasileiro gigantesco que é, suas incursões poéticas não são da mesma importância; interessa-nos o tema. Um soneto redondinho, em decassílabos, mas com acento variável entre sáfico e heroico, que coloca uma série de confrontos aparentes: o trabalho das mãos e das ferramentas e o trabalho do pensamento; a teoria e a prática; a agitação e a tranquilidade. Há um eu lírico já no primeiro verso, em "*Gosto*", verbo que denuncia a sua presença e indica não aquilo que se está vendo, não um fato objetivo, mas uma percepção subjetiva de como este eu lírico prefere imaginar o filósofo. Ele

nos expõe essa imagem que o coloca entre estas oposições do trabalhador operário e o trabalhador do intelecto: "Nas mãos a ferramenta de operário, E na cabeça coruscante ideia". A primeira estrofe apresenta primeiro o *operário* e, então, o filósofo; a segunda inverte a ordem, o que parece apontar para algo simétrico: a ordem dos termos não altera o resultado, ambos são a mesma coisa e o par operário/ filósofo não configura o conflito que se poderia imaginar. Teoria e prática são faces de uma mesma coisa, de um ser humano que *trabalha, pensa e executa.* No verso 11 o trabalho se refere a *pensas* e a *executas.* O que o eterniza é o pensamento que conjuga teoria e prática, não exclui dimensão alguma: o trabalho operário o manteve durante a vida e, após, o trabalho filosófico é que o eterniza. O poema concilia a teoria e a prática na figura do homem que celebra.

O segundo é *Spinoza* de Jorge Luis Borges, aqui na tradução de Augusto de Campos:

Spinoza

As translúcidas mãos desse judeu
Em meio à sombra lavram os cristais.
É medo e frio a tarde que morreu
(E às tardes as tardes são iguais.)

Tanto as mãos como o espaço de jacinto
Que empalidece no confim do Gueto
Quase inexistem para o homem quieto
Que está sonhando um claro labirinto.

Nem o perturba a glória, esse reflexo
Dos reflexos do sonho de outro espelho,
Nem o amor temeroso das donzelas.

Liberto da metáfora e do mito
Lavra um árduo cristal: o infinito
Mapa do Ser que é todas as estrelas.

(Borges, 2019, online)

Trata-se, também, de um soneto decassílabo na tradução de Campos. Não há nele um eu lírico evidente, o foco central está no objeto: o filósofo e seu trabalho. O texto, assim como o de Machado, conjuga a ideia das duas esferas, a do trabalho filosófico e a do trabalho das mãos, agora com destaque para a primeira. Na verdade, as duas coisas se misturam já na primeira estrofe, quando as mãos que lavram são a mesma coisa que os cristais: os cristais em que trabalha e o trabalho que está impregnado nele mesmo, seu pensamento, são translúcidos, são a mesma coisa. Na segunda estrofe as mãos são comparadas ao jacinto, tradicional símbolo de dor e mágoa (em especial amorosa), mas estas não o perturbam (assim como as donzelas mais adiante), pois ele sonha (*sonhando*, contínuo, enquanto trabalha, são processos concomitantes) um claro labirinto. Seu pensamento é demonstração clara, é caminho: o labirinto da mente se torna claro, num oxímoro que aponta que a sua mente clareia o que é enigmático. Diferente da oposição drummondiana, em que uma parte do par invalida a outra e nos faz duvidar tanto da clareza quanto do enigma, aqui o labirinto é esclarecido por Espinosa. A ideia de cristais continua no reflexo, aqui algo que perturbaria (mas não perturba) pois a glória (o reflexo oferece a ideia de um eu que se coloca e se sobrepõe ao que se faz) não o afeta. Não há aparência, pois o que se é, é o que se *faz*: não há representação, mas demonstração clara, que liberta do mito e trabalha o cristal mais difícil: o infinito. O poema, assim, apresenta um homem que atua nas esferas da clareza e da precisão, sem se abalar pelas distrações que poderiam fazer de seu pensamento obscuro, poderiam desviá-lo do entendimento da imanência presente no último verso: o ser é todas as estrelas.

Ambas as representações poéticas *sobre* Espinosa são sobre o que ele faz e o que é, sobre sua objetividade, sua clareza e sobre a ideia de trabalho, que conjuga teoria e prática ao colocá-las lado a lado, intercambiáveis (Machado), ou como partes da mesma coisa ou do mesmo ser (Borges). A precisão do pensamento é luz que recorta o real, ao lançar sobre ele o entendimento preciso, tornando claro um labirinto por meio do trabalho executado.

A partir disso, queria pensar com vocês nas ideias da faca e da precisão de João Cabral para aproximá-lo de Espinosa, ao considerar que na poesia cabralina há a implicação de uma ética de precisão na representação, que olha os objetos que tematiza por múltiplos lados e os desdobra em metáforas, como quem esgota as possibilidades e busca desnudá-los todos, por mais complexos que sejam, por mais difíceis que sejam de esgotar. Em João Cabral, a luz é dura e corta como faca; a faca é só lâmina, pois ter empunhadura restringiria sua agudez cortante. A faca é potência da precisão e recorta a aridez do mundo, denuncia-a, evidencia suas múltiplas faces ao decompor aquilo que faz dela o que é: "Falo somente com o que falo:/ com as mesmas vinte palavras/ girando ao redor do sol/ que as limpa do que não é faca:"(Melo Neto, 1994: 311).

No excerto de *Graciliano Ramos,* a faca clareia e a palavra corta como faca: a luz limpa as palavras (poucas) daquilo que não é lâmina, retira o que não corta e explica, com precisão e objetividade. Reproduzo o poema todo para evidenciar a decomposição do objeto:

GRACILIANO RAMOS:

Falo somente com o que falo:
com as mesmas vinte palavras
girando ao redor do sol
que as limpa do que não é faca:

de toda uma crosta viscosa,
resto de janta abaianada,
que fica na lâmina e cega
seu gosto da cicatriz clara.

***

Falo somente do que falo:
do seco e de suas paisagens,
Nordestes, debaixo de um sol
ali do mais quente vinagre:

que reduz tudo ao espinhaço,
cresta o simplesmente folhagem,
folha prolixa, folharada,
onde possa esconder-se a fraude.

***

Falo somente por quem falo:
por quem existe nesses climas
condicionados pelo sol,
pelo gavião e outras rapinas:

e onde estão os solos inertes
de tantas condições caatinga
em que só cabe cultivar
o que é sinônimo da míngua.

***

Falo somente para quem falo:
quem padece sono de morto
e precisa um despertador
acre, como o sol sobre o olho:

que é quando o sol é estridente,
a contrapelo, imperioso,
e bate nas pálpebras como
se bate numa porta a socos.

(Melo Neto, 1994: 311-312)

Ainda, em *A Palo Seco,* a lâmina aparece como imagem da precisão das palavras e como aquilo que livra o texto e a própria poesia do que não é necessário:

1.3.

O cante a palo seco
é um cante desarmado:
só a lâmina da voz
sem a arma do braço;
que o cante a palo seco
sem tempero ou ajuda
tem de abrir o silêncio
com sua chama nua.

(Melo Neto, 1994: 311)

João Cabral é um anti-lírico: ele evita, contorna a função poética da linguagem e isso constitui elemento essencial de sua poesia, uma lírica às avessas, de um eu poético deslocado e escondido para dar espaço à temática e ao aprofundamento nela. Mesmo o poema lírico cabralino se limpa da retórica de emoção para trabalhar com a razão e a organização que clareia, que vê, como dissemos, o objeto em suas múltiplas faces e o decompõe em pedaços, em metáforas que se desdobram: metáfora em lugar da símile pois as coisas são o que são pelo que são.

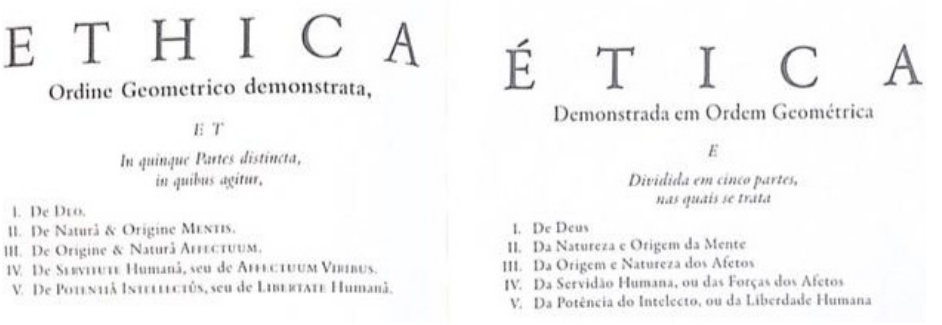
Ainda pensando nestes dois poemas, gostaria de olhá-los do ponto de vista formal, ou de sua organização, e aproximá-los daquilo que Espinosa faz formalmente na *Ética*. Ele radicaliza aspectos formais da própria época para apresentar seu pensamento clara e distintamente, *geometricamente*. Na *Nota Editorial: Um Desenho Seiscentista* da *Ética* na tradução do Grupo de Estudos Espinosanos, Henrique Piccinato Xavier afirma:

> Tendo em vista esses aspectos gráficos, o presente livro como um todo teve de ser diagramado, ainda que em um suporte digital, manualmente, página a página, título a título, parágrafo a parágrafo, linha a linha, palavra a palavra e, em certos casos, sílaba a sílaba e letra a letra. (Xavier in Espinosa, 2015: 33)

Tal precisão deve-se na verdade não só a aspectos gráficos, mas à preocupação de oferecer ao leitor a experiência mais próxima do texto original pela

> compreensão de que, além da articulação interna de um discurso ser a fonte central de seu entendimento, a materialidade histórica do suporte de circulação de uma obra pode nos revelar algo do sentido que foi proposto por seu autor. (Xavier in Espinosa, 2015: 30)

Esta é também a preocupação na reprodução do texto poético no momento de sua (re)publicação, para preservar aspectos formais que são inerentes ao sentido da obra mesma, conforme sua produção de forma a permitir que autor e leitor convirjam ao lerem a mesma versão de forma que o espaço entre o que se escreveu e o que se leu seja reduzido e o texto seja a autoridade à qual todos se reportam. No caso da *Ética*, o formato bilíngue da edição publicada pela Edusp acentua a possibilidade de aproximação. Já em João Cabral, a língua é a mesma nossa, o que permite uma leitura que exige a "tradução" dos elementos constituintes de sua poética em forma e temas, que calham em ser a precisão, a clareza e a luminosidade incômoda do sol de meio dia, os temas sociais e a perspectiva de uma poesia que não se dissocia da prática ou do real: é mais que verso, emoção e subjetividade, é raciocínio, argumentação e objetividade. Insiro excertos da *Ética* para ilustrar:



E T H I C A

Ordine Geometrico demonstrata,

E T

In quinque Partes distincta,
in quibus agitur,

I. De Deo.
II. De Naturâ & Origine Mentis.
III. De Origine & Naturâ Affectuum.
IV. De Servitute Humanâ, seu de Affectuum Viribus.
V. De Potentiâ Intellectûs, seu de Libertate Humanâ.

É T I C A

Demonstrada em Ordem Geométrica

E

Dividida em cinco partes,
nas quais se trata

I. De Deus
II. Da Natureza e Origem da Mente
III. Da Origem e Natureza dos Afetos
IV. Da Servidão Humana, ou das Forças dos Afetos
V. Da Potência do Intelecto, ou da Liberdade Humana

Figura 1 (Spinoza, 2015: 40-41)

ETHICES

Pars Prima,

DE DEO.

DEFINITIONES.

I. Per causam sui intelligo id, cujus essentia involvit existentiam, sive id, cujus natura non potest concipi, nisi existens.

II. Ea res dicitur in suo genere finita, quæ aliâ ejusdem naturæ terminari potest. Ex. gr. corpus dicitur finitum, quia aliud semper majus concipimus. Sic cogitatio aliâ cogitatione terminatur. At corpus non terminatur cogitatione, nec cogitatio corpore.

III. Per substantiam intelligo id, quod in se est, & per se concipitur: hoc est id, cujus conceptus non indiget conceptu alterius rei, à quo formari debeat.

IV. Per attributum intelligo id, quod intellectus de substantiâ percipit, tanquam ejusdem essentiam constituens.

V. Per modum intelligo substantiæ affectiones, sive id, quod in alio est, per quod etiam concipitur.

VI. Per Deum intelligo ens absolutè infinitum, hoc est, substantiam constantem infinitis attributis, quorum unumquodque æternam, & infinitam essentiam exprimit.

ÉTICA

Parte Primeira,

DE DEUS

DEFINIÇÕES

I. Por causa de si entendo[1] aquilo cuja essência envolve existência, ou seja[2], aquilo cuja natureza não pode ser concebida senão existente.

II. É dita finita em seu gênero aquela coisa que pode ser delimitada[3] por outra de mesma natureza. P. ex., um corpo é dito finito porque concebemos outro sempre maior. Assim, um pensamento é delimitado por outro pensamento. Porém, um corpo não é delimitado por um pensamento, nem um pensamento por um corpo.

III. Por substância entendo aquilo que é em si e é concebido por si, isto é, aquilo cujo conceito não precisa do conceito de outra coisa a partir do qual deva ser formado.

IV. Por atributo entendo aquilo que o intelecto percebe da substância[4] como constituindo a essência dela.

V. Por modo entendo afecções da substância, ou seja, aquilo que é em outro, pelo qual também é concebido.

VI. Por Deus entendo o ente absolutamente infinito, isto é, a substância que consiste[5] em infinitos atributos, cada um dos quais exprime uma essência eterna e infinita.

Figura 2 (Spinoza, 2015: 44-45)

A estes quero justapor *A Palo Seco,* que reproduzo a seguir:

A Palo Seco

1.1.

Se diz a palo seco
o cante sem guitarra;
o cante sem; o cante;
o cante sem mais nada;
se diz a palo seco
a esse cante deso:
ao cante que se canta
sob o silêncio a pino.

1.2.
O cante a palo seco
é o cante mais só:
é cantar num deserto
devassado de sol;
é o mesmo que cantar
num deserto sem sombra
em que a voz só dispõe
do que ela mesma ponha.

1.3.
O cante a palo seco
é um cante desarmado:
só a lâmina da voz
sem a arma do braço;
que o cante a palo seco
sem tempero ou ajuda
tem de abrir o silêncio
com sua chama nua.

1.4.
O cante a palo seco
não é um cante a esmo:
exige ser cantado
com todo o ser aberto;
é um cante que exige
o ser-se ao meio-dia,
que é quando a sombra foge
e não medra a magia.

2.1.
O silêncio é um metal
de epiderme gelada,
sempre incapaz das ondas
imediatas da água;

A pele do silêncio
pouca coisa arrepia:
o cante a palo seco
de diamante precisa.

2.2.
Ou o silêncio é pesado,
é um líquido denso,
que jamais colabora
nem ajuda com ecos;
mais bem, esmaga o cante
e afoga-o, se indefeso:
a palo seco é um cante
submarino ao silêncio.

2.3.
Ou o silêncio é levíssimo,
é líquido e sutil
que se ecoa nas frestas
que no cante sentiu;
o silêncio paciente
vagaroso se infiltra,
apodrecendo o cante
de dentro, pela espinha.

2.4.
Ou o silêncio é uma tela
que difícil se rasga
e que quando se rasga
não demora rasgada;
quando a voz cessa, a tela
se apressa em se emendar:
tela que fosse de água,
ou como tela de ar.

3.1.
A palo seco é o cante
de todos mais lacônico,
mesmo quando pareça
estirar-se um quilômetro:
enfrentar o silêncio
assim despido e pouco
tem de forçosamente
deixar mais curto o fôlego.

3.2.
A palo seco é o cante
de grito mais extremo:
tem de subir mais alto
que onde sobe o silêncio;
é cantar contra a queda,
é um cante para cima,
em que se há de subir
cortando, e contra a fibra.

3.3.
A palo seco é o cante
de caminhar mais lento:
por ser a contra-pelo,
por ser a contra-vento;
é cante que caminha
com passo paciente:
o vento do silêncio
tem a fibra de dente.

3.4.
A palo seco é o cante
que mostra mais soberba;
e que não se oferece:
que se toma ou se deixa;

cante que não se enfeita,
que tanto se lhe dá;
é cante que não canta,
cante que aí está.

4.1.
A palo seco canta
o pássaro sem bosque,
por exemplo: pousado
sobre um fio de cobre;
a palo seco canta
ainda melhor esse fio
quando sem qualquer pássaro
dá o seu assovio.

4.2.
A palo seco cantam
a bigorna e o martelo,
o ferro sobre a pedra
o ferro contra o ferro;
a palo seco canta
aquele outro ferreiro:
o pássaro araponga
que inventa o próprio ferro.

4.3.
A palo seco existem
situações e objetos:
Graciliano Ramos,
desenho de arquiteto,
as paredes caiadas,
a elegância dos pregos,
a cidade de Córdoba,
o arame dos insetos.

4.4
Eis uns poucos exemplos
de ser a palo seco,
dos quais se retirar
higiene ou conselho:
não o de aceitar o seco
por resignadamente,
mas de empregar o seco
porque é mais contundente.

(Melo Neto, 1994: 311-312)

Sobre isso, gostaria de comentar que, tanto a organização cabralina, como a espinosana, refletem a clareza de pensamento e a objetividade a que já aludimos em outros momentos desta fala. Foi esta, na verdade, a pista inicial para pensar em aproximar os autores, embora um filósofo e o outro poeta, em um trabalho que é bem mais literário do que filosófico. Longe de mim tentar submeter uma esfera a outra, ou instrumentalizar qualquer das duas em favor da restante; o que busco em colocar as obras neste paralelo, curto é verdade, é evidenciar a tanto a lente clara do filósofo-ótico como a faca precisa do poeta anti-lírico como percepções das quais o real, as dualidades/multiplicidades do mundo, emergem *geometricamente*, com uma intenção prática de agir no real com presteza e bater nos olhos, assim como na razão, "como se bate numa porta a socos".

Referências bibliográficas

ASSIS, J. (2009). *A poesia completa de Machado de Assis*. São Paulo: Nankin; Edusp.

BORGES, J. *Spinoza*. Tradução de Augusto de Campos. In: Acontecimentos(blog. S/D).

MELO NETO, J. (2020). *A Palo Seco*. São Paulo: Sibila – Revista de Poesia e Cultura.

MELO NETO, J. (1994). *Obra completa: volume único*. Rio de Janeiro: Nova Aguilar.

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

XAVIER, H. Nota editorial: um desenho seiscentista. In: SPINOZA, B. (2015). *Ética*. Tradução do Grupo de Estudos Espinosanos. São Paulo: Edusp.

A antropologia da descomposição/composição de Spinoza e seu aporte ético nas relações societárias e políticas no mundo contemporâneo

José Basini
Universidade Federal do Amazonas (UFAM), Brasil

Compartilhar a singularidade, para refletir de forma única o pensamento de Spinoza significou um "acontecimento" e um conjunto de situações que possibilitaram vários encontros, em um espaço emblemático, de resistência e conquistas sociais como o constitui a Escola Nacional Florestan Fernandes, casa de formação do Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra.

Agradeço ao meu colega da Universidade Federal do Amazonas, Chico Ferrara, por me trazer as primeiras notícias desse Colóquio e coletivo spinoziano – que possui um longo histórico e uma trama de conexões e emoções políticas.

A para-antropologia de Spinoza: uma estrada de mão dupla

A antropologia da descomposição e composição de Spinoza, ou melhor sua para-antropologia possui, na minha compreensão, um caminho de mão dupla: daí um exercício contínuo de descompor e compor que se encontra presente nas obras do autor. O trabalho apresentado por Vitor Farias (2023) trouxe esse tipo de questão ao refletir sobre o conceito de morte em Spinoza dentro de uma filosofia da afirmação.[1]

1 Comunicação intitulada *A morte na Ética de Espinosa: o papel do conceito de morte em uma filosofia da afirmação* apresentado no XVII Colóquio Internacional Spinoza "Natureza, trabalho e liberdade". Mesa 06. Guararema - SP, dezembro de 2023.

A composição em Spinoza

Em Spinoza os afetos se inscrevem como uma possibilidade assertiva entre seres de diferentes espécies a partir de uma atração que se corresponde com diferentes modos de ser e de perceber o mundo. Contudo, existe sempre a procura da univocidade dentro de um plano de imanência. Dentro deste plano as conexões que se estabelecem promovem a pertinência de analisar a noção de composição. (Basini, 2023).

Em sintonia com esta linha de formalização, Gilles Deleuze (2007), relaciona a composição com a catástrofe, com desequilíbrio e desagregação, mas também lembrando que estamos sempre frente a uma estrutura, um conjunto. Já, para Foucault (1973), na introdução de *As palavras e as coisas*, essa estrutura se exemplifica na pintura de Velásquez com *As meninas*; e refere também a um conjunto de personagens históricos, situações, posições no espaço, olhares e objetos (espelho) que refletem perspectivas. Uma pintura em suma não poderia fugir do conceito de diagrama como um mapa de diversas intensidades, da forma que resume o Foucault de Deleuze no capítulo *O novo cartógrafo* (Deleuze, 1987), ou de diagrama visual u óptico no sentido de Gregory Bateson (1972) assim como o uso do modelo da entomologia como abordagem estética, para ampliar a percepção, a partir dos lados ou das lateralidades.

Agora bem, a composição em Spinoza vai junto com a descomposição e nesse sentido é um movimento de mão dupla: antropologias da descomposição e da composição são elaboradas na *Ética* e em outros escritos como o *Tratado Teológico Político*, assim como na correspondência de Spinoza reunida no *Epistolário*[2], em interlocução com diversos atores, a saber, membros do poder público, filósofos, teólogos, científicos, entre outros.

A maneira de hipótese propomos que é possível localizar no método de Spinoza a convicção para estabelecer a partir da noção de "Natureza" uma nova composição da ética que vai junto com uma descomposição da antropologia humanista e da teologia dos efeitos.

---

2 Versão espanhol com Introdução e notas de Diego Tatián e Tradução e Prólogo de Oscar Cohan.

2.1. Descomposições

Uma das descomposições fundamentais que realiza Spinoza consiste em expor os signos da antropologia ocidental, visivelmente antropocêntrica, teocêntrica e também racionalista, no século XVII, e na Holanda, fundada no *status quo*, nas instituições dominantes no plano religioso e político; a religião Judaica e os calvinistas, e na política na Casa de Orange. Desta percepção crítica temporal e espacial, Spinoza escreve o *Tratado Teológico-Político*.

A respeito do *Tractatus teológico – politico* (1670), disse Deleuze (2013) que se trata de um livro escrito contra a irracionalidade e o pensamento metafísico recalcitrante. Se resume em algumas questões tais como: por que o povo deseja ser escravo? Por que a religião inspira a intolerância e a guerra? A religião que refere o autor se apresenta nesse contexto de época como uma ciência dos efeitos, e não só no sentido causal, senão também no sentido óptico. Também Tatián (2007) argumenta na introdução ao *Epistolário*:

> la democracia política de Spinoza hace constelación con una ontología radicalmente no jerárquica, con una antropología que se vale del concepto de Natura como máquina de guerra contra los privilegios y sus justificaciones...". (Tatián, 2007: VIII).

2.2. Composições

Em outro sentido – ou melhor, realizando outro movimento –, o pensador projeta uma filosofia da vida (que a nosso entender envolve um plano de composições), formulando a univocidade do ser, introduzindo desta forma a noção de ética. Agora bem, a ética segundo Spinoza deve tornar-se uma etologia – algo assim como dizer: não se trata de comparar as condutas e comportamentos dos humanos com outros animais, visando simetrias ou assimetrias, agora "vamos a mudar de assunto", se trata de passar de forma radical para outra conversa.

A ética é uma etologia

A etologia a qual ele compromete todo um programa é um plano amplo de relações que inclui diferentes formas de vida e singularidades

levando em consideração a noção de afecção. Mas, o que é a afecção para o autor? Pode chegar a ser o que me aproxima. Contudo, a afecção é categoricamente o que me interessa, o que mexe comigo, com minha singularidade. Aí está sim, esse território comum da afetação, do interesse comum. Essa afecção não possui apenas como vínculo uma "utilidade"; ele me torna um ser melhor – disse Spinoza – enquanto me vincula a outros seres, à própria natureza dentro de um plano imanente. Em lugar, portanto, de evitar a morte, trata-se de persistir na vida (entendida esta como resiliência), e de aperfeiçoar-nos coletivamente ao longo da vida. O *conatus* como percepto (de percepção) do autor é o desejo da persistência e da continuidade pese a todas as dificuldades imersas na vida, dito de uma forma mais categórica consiste no mais puro vitalismo que enfrenta a condição dos seres vivos, da espécie humana também. Em suma, um compromisso com a vida pese às situações de morte subjacentes, de desolação, de desespero. O caso mais imediato na atualidade é a situação das crianças palestinas cuja vitória é continuar vivendo todos os dias. Nascer, passar por diferentes etapas da vida, como a infância e a juventude, e ainda mais chegar a ser adulto. Fatidicamente e controversamente, constitui uma conquista de todos os dias. Essa persistência e resistência que Krenak (2020) explica a partir da visão dos povos indígenas é bem diferente aos discursos unipolares, ou inimigos da diferença.

> Em 2018, quando estávamos na iminência de ser assaltados por uma situação nova no Brasil, me perguntaram: "Como os índios vão fazer diante disso tudo?". Eu falei: "Tem quinhentos anos que os índios estão resistindo, eu estou preocupado com os brancos, como que vão fazer para escapar dessa". A gente resistiu expandindo a nossa subjetividade, não aceitando essa ideia de que nós somos todos iguais. Ainda existem aproximadamente 250 etnias que querem ser diferentes umas das outras no Brasil, que falam mais de 150 línguas e dialetos..." (Krenak, 2020: 31)

Krenak (2020) disse algo similar a Bateson (1972) sobre o que significa pensar. Ele refere a um sistema de relações/comunicações, entre humanos e não humanos. Krenak se refere à montanha, os lagos como

seres, e Bateson às "cosas que pensam" dentro do modelo cibernético: escritório, cadeira, computador, papel junto com o operador humano.

Para Krenak (2020) o xamanismo como modelo de intervenção e associação tem um valor fundamental em termos de uma unidade projetada desde a imanência, talvez uma ideia diferente do ponto de vista amazônico – proposto como teoria generalizante para as terras baixas de América por Viveiros de Castro (1996). Mas Krenak muda o assunto, também como Spinoza, reflete que o xamanismo é a forma na qual não se vê a matéria desprovida de espírito. A antropologia disciplinar, pelo contrário, se esforça muitas vezes por explicar essa conexão, a partir da noção do "mito do outro", dentro de um movimento de subtração, de desvio, de roubo semântico como uma invariante, mas desta vez, via interpretação.

> Quando despersonalizamos o rio, a montanha, quando tiramos deles os seus sentidos, considerando que isso é atributo exclusivo dos humanos, nós liberamos esses lugares para que se tornem resíduos da atividade industrial e extrativista. Do nosso divórcio das integrações e interações com nossa mãe, a Terra, resulta que ela está nos deixando órfãos. (Krenak, 2020: 50).

O método da composição

A composição, como linha demonstrativa, a partir do que se identifica como "método geométrico" é incluída como modelo por Spinoza na *Ética*, para se referir ao bom e ao mau como afecções (como posições também poderíamos pensar), mas nunca como imperativos categóricos tratados a partir duma moral que substantiviza. Contudo, falar de composição também nos conduz a falar do seu reverso, a descomposição. Precisamente Deleuze (2017) vincula as noções de Spinoza com as de Kant, este último exemplifica a descomposição que se produz em um organismo vivo, quando uma exterioridade, como o caso de um veneno, se coloca em contato com o sangue. Em outras palavras, o ingresso dessa substância à torrente sanguínea altera as funções, quando a mesma não pode ser associada e assimilada, e dessa forma o organismo morre, perde comunicação com a existência.

O método geométrico é um método de composição, como o que faz o polidor de lentes. As demonstrações são os olhos do espírito. Esse olho permite ver a vida muito além de todas as aparências falsas, as paixões e as mortes.

Disse Deleuze (2013) que Spinoza acreditava fortemente na alegria e na visão. Seu objetivo consistia em inspirar, despertar, desvelar. O uso da demonstração em Spinoza não radicava em impor nem convencer senão em compor, como se faz com o óculos ou no percurso de polir o vidro.

3.1. O bem e o mal: só se trata de obedecer

Spinoza argumenta que em qualquer sociedade se trata de obedecer, e só disso: por essa razão, as noções de falta, de mérito e de demérito, de bem e de mal são exclusivamente sociais.

A ética compõe precisamente porque consegue sair da divisão entre o bem e o mal, ou dito de outra forma, da recompensa e do castigo. É também uma forma de tornar evidente a confusão e ilusão que produz na consciência "o sistema do juízo" que como "moral" refere sempre aos valores transcendentes. A moral, na prática da excisão vai esquecer a natureza, a desconhece, assim como as leis que possibilitam a conexão, as composições.

3.2. Paixões tristes

A crítica às paixões tristes se arraiga profundamente na teoria das afecções. Um indivíduo é primeiro uma essência singular, ou seja, um grau de potência. A essa essência corresponde uma relação característica, a este grau de potência corresponde um poder de afecção. De modo que os animais se definem não tanto pelas noções abstratas de gênero e espécie como por um poder de afeição, pelas afecções das quais têm capacidades.

A leitura que faço da composição/descomposição é que elas são relativas às afecções, a uma etologia (considerada como uma multiplicidade: utilidade, conveniência, aproximação entre diferentes, consistência da vida, adaptação), por isso não referem aos valores transcendentes do bem o do mal, senão de suas formas singulares de existência entre dife-

rentes formas de vida. É tão relevante criar vínculos como se desvincular quando a situação não vai em direção à persistência da vida, quando a vida fica envenenada, contaminada. No entanto, disse Spinoza (Deleuze, 2017), a moral poderia obrigar a que o vínculo se mantenha ou que a composição continue ainda quando seja alienada.

3.3. Compor não é a mesma coisa que capturar

Deleuze (2013) dá um sentido diferente à noção de captura, à qual está habituado conceituar quando analisa os agenciamentos, que quando aborda o ponto de vista spinoziano. Referido a este último disse que "compor não é a mesma coisa que capturar ou utilizar, senão de criar sociedades e comunidades" (Deleuze, 2013: 154). Spinoza fala de compor indivíduos para formar um indivíduo superior ao infinito. Cabem questões tais como saber se pode um ser atrair outro para seu mundo, ainda conservando-o e respeitando-o.

A possibilidade de conciliar as singularidades infinitas com um plano de composição constitui para Deleuze (2013) uma diferença enorme com a dialética hegeliana. Não se trata de uma relação entre opostos ou de selecionar mundos, é de manter uma sinfonia. Em outras palavras, é um plano musical, um plano da natureza, mais amplo, onde o indivíduo varia de infinitas maneiras.

Também a *Ética* pode ser definida em termos geográficos, por longitude e latitude. A longitude do corpo relaciona-se com o que compõe, às relações de velocidade, de lentidão, de repouso e de movimento entre elementos não formados. A latitude, por outro lado, está referida a um conjunto de afetos que satisfazem um corpo. Trata-se em suma dos estados intensivos de uma força anônima (força de existir, poder de afecção). Dessa forma se estabelece uma cartografia do corpo, como conjunto de longitudes e latitudes que possuem um plano de imanência ou de consistência sempre variável.

Uma etiologia pensada sobre novas dimensões do vinculante

Disse Deleuze (2013) comentando Spinoza que o vínculo não se estabelece por gênero ou por espécie senão a partir de uma etologia, uma

composição de corpos, a ética nesse sentido constitui uma etologia. Desde o ponto de vista da etologia do homem, devem distinguir-se dois tipos de afecções: 1. As ações - que se explicam pela natureza do indivíduo afetado e derivam na sua essência; 2. As paixões – que se explicam por outra coisa e derivam do exterior. Esta tipologia das afecções e suas diferentes propriedades é importante quando Spinoza precisa de paixões tais como a tristeza e a alegria.

Deleuze (2013: 39) acrescenta comentando Spinoza que quando nos achamos com um corpo exterior que não é conveniente para o nosso (ou seja quando dita relação não se compõe com a nossa), tudo acontece como se a potência desse corpo se opusesse à nossa potência operando uma subtração, uma fixação; em outras palavras se dirá que nossa potência de ação tem ficado diminuída ou impedida e que as paixões correspondentes são de tristeza. O contrário acontece quando nos achamos com um corpo que convém a nossa natureza e cuja relação se compõe com a nossa, se dirá que sua potência se soma à nossa, nos afetam as paixões da alegria, nossa potência de ação tem sido aumentada ou auxiliada.

Em consonância com esta análise existe também uma lógica que acompanha o objeto da desvinculação, esta pode acontecer quando não contribui com a vida, dito de outro modo, se expressa como uma descomposição necessária. Spinoza, como foi dito, faz lembrar o exemplo mencionado por Kant sobre os efeitos do veneno. Quando este penetra na torrente sanguínea produz a descomposição das funções e a queda dos órgãos.

A originalidade da *Ética* de Spinoza

Me resulta fascinante em Spinoza sua originalidade teórica e metodológica (que se visualiza em seu *Epistolario*, sua imaginação política frondosa que leva a desinteressar-se por assuntos moralistas – um dar volta a página –, de fato recalcitrantes, e construir um novo método sobre a base do vitalismo, de novas composições (Spinoza, 2007). Ele diria algo assim como: vamos falar de outro assunto, saindo da gravidade acusatória, da culpabilidade, vamos falar diferente de Deus, da natureza e da religião desde uma concepção ética fora da moral. Em suma, é um plano projetado sobre a base da leveza, e talvez por isso, mais amplo que do

próprio Nietzsche (2003) em sua estética de ir "além do bem e do mal". En Spinoza se trata de ir além do homem, da sua construção antropológica, mas sem perder a força que conecta aos humanos, de tal forma que dá motivos para esse *conatus*. Trata-se de compor um diagrama amplo entre os seres vivos desde o regime da imanência, e colocar tudo em chave da ótica, e por isso tensionado para visões diferenciais nos vínculos entre humanos, Deus e a natureza.

Os aportes às relações societárias e políticas contemporâneas

Spinoza propõe um plano de superação da culpa, das ideias finalistas ou de "certas certezas" que querem se impor a partir de uma teologia dos efeitos, ou também do discurso da consciência como modo de controle social, sob uma orientação letrada e substancialista (Basini, 2024). Também se interessa nesse plano, por incluir alguns níveis: a responsabilidade social, a perspectiva coletiva da justiça para atingir certas verdades, e a memória, como uma construção do pensamento humano que convive com os esquecimentos, um espaço de vigência intergeracional como fonte receptora de valores. (Negri, 2021).

Dito de outro modo, Spinoza constroi – como Tatián (2023) colocou na mesa de abertura – "um aparelho de guerra", mas de superação de valores cínicos que operam na sociedade de seu tempo; valorizando sobre outras coisas, o *conatus* e a capacidade de afetar, e ser afetado para uma multiplicidade de relações dentro da vida[3].

Nietzsche (2003) "martelava" em seus escritos a urgência humana de atingir uma transvaloração dos valores como saída ao estado de decadência e de negação da vida impulsionadas por diferentes instituições como a Igreja, o Estado e até determinados artistas e intelectuais. Spinoza resumia seu plano vitalista no cultivo da alegria e na prática habitual de descomposição das paixões tristes (Basini, 2024).

---

3 Conferência intitulada *Poder y libertad. Notas sobre Spinoza y América Latina* Mesa de abertura no XVII Colóquio Internacional Spinoza "Natureza, trabalho e liberdade". Guararema - SP, dezembro de 2023.

Em consonância é interessante observar em sociedades tradicionais, como os mbyá guaraní, povo indígena milenar que transita e habita em diversos estados nacionais do Cone Sul, o valor medular que outorgam à alegria, e que vinculam a um indicativo de persistência territorial e étnica. Este tipo de assertividade se confirma nos movimentos e ações lúdicas das crianças, ou segundo expressão dos próprios *nhanderus*[4], a vida vai continuar enquanto as crianças continuem nascendo e consigam participar das brincadeiras e correr livremente nas aldeias (Basini, 2015). Outro configurador vital para os guarani se atualiza na possibilidade de encontrar-se com parentes e agasalha-los com a preparação de pratos tradicionais. Em suma a alegria se traduz para os mbyá guarani em crianças correndo no *tekoha*[5], as mulheres fazendo *mbyoyapé*[6] e o *opy*[7] "esquentado" pela força dos *karaí*[8] guiando o povo guarani reunido. (Basini *et. al*. 2006)

Krenak (2020) em *Ideias para adiar o fim do mundo* fez um apelo também à não desistência da espécie humana, à afirmação da vida no planeta contra as tentativas de continuar produzindo destruições e mortes no mundo, e ao próprio discurso apocalíptico do fim do mundo. Sua exortação contextualizou-se na persistência e resistência exemplar dos povos indígenas ao longo dos séculos no Brasil.

Referências bibliográficas

BASINI, J. (2015). *Índios num país sem índios: A estética do desaparecimento: Um estudo sobre imagens índias e versões étnicas.* Manaus: Travessia.

BASINI, J. (2023). "Formas de vida, singularidades y composiciones. Los desafíos a la desmaterialización en el antropoceno". *Revista Astragalo. Cultura de la Arquitectura y de la Ciudad,* nº 32, pp. 23-43.

4 Lideranças espirituais guarani.

5 Trata-se do espaço onde se construí a vida do povo guarani que podemos traduzir de forma breve como a aldeia.

6 Uma espécie de pão tradicional assado no fogo.

7 Casa de reza guarani feita de forma tradicional.

8 Chefe religioso guarani. Equivalente a nhanderú ou nhanderú.

BASINI, J. (2024). "Nomadismo disciplinar [o] el eterno retorno. Pasos para una antropología divergente". *Ilha. Revista de Antropologia,* vol. 25, n.1, p. 162-175.

BASINI, J; BRISUELA, C; CHIRICO, C; FERREIRA, L; OTERO, A; WOLF, D. (2006). *Relatório do Projeto de Intervenção Intracultural Indígena e de Acompanhamento Antropológico para prevenção e redução do consumo abusivo de álcool entre os mbyá guarani de Rio Grande do Sul. 2005-2006 Segunda Etapa*. Porto Alegre: Convênio Iecam – RS; UNESCO.

BATESON, G. (1972). *Steps to an ecology of mind*. New York: Ballantine Books.

DELEUZE, G. El nuevo cartógrafo. In: DELEUZE, G. (1987). *Foucault*. Barcelona: Paidós.

DELEUZE, G. (2007). *Pintura. El concepto de Diagrama*. Buenos Aires: Cactus.

DELEUZE, G. (2017). *En medio de Spinoza*. Buenos Aires: Cactus.

DELEUZE, G. (2013). *Spinoza: Filosofía Práctica*. Buenos Aires: Tusquets Editores.

FOUCAULT, M. (1973). *Les mots et les choses*. *Une archéologie des sciences humaines*. Paris: Gallimard.

KRENAK, A. (2020). *Ideias para adiar o fim do mundo*. São Paulo: Companhia das Letras.

NIETZSCHE, F. (2003). *Ecce homo. Como alguém se torna o que é*. São Paulo: Companhia das Letras.

NEGRI, A. (2021). *Spinoza ayer y hoy. Ensayos*. Buenos Aires: Cactus.

SPINOZA, B. (2007). *Epistolario*. Introdução: Diego Tatián. Buenos Aires: Colihue.

VIVEIROS DE CASTRO, E. (1996). Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. *Mana,* vol. 2, nº 2, p. 115–144.

Perspectivismo amerindio y perspectivismo en Spinoza

Guillermo Ricca
Universidad Nacional de Río Cuarto (UNRC)
Centro Latinoamericano de Estudios Spinozistas (CLES), Argentina

En un artículo reciente, Cecilia Abdo Férez reconstruye la relación entre Naturaleza e imaginación en Spinoza. En una nota al pie de este artículo, leemos esta sugerencia: "[p]erfectamente podría cruzarse esta concepción de conocimiento [la de Spinoza], que elimina la exclusividad antropocéntrica del conocer, con el perspectivismo de E. Viveiros de Castro". (Abdo Férez, 2020: 4). En sentido similar, Mariana Gainza (2013: 133-138), propone leer la ontología spinozista como un "perspectivismo crítico" que no oculta sus resonancias con el perspectivismo amerindio formulado por Tania Stolze Lima y por Eduardo Viveiros de Castro.

Me propongo seguir esas orientaciones que parecen indicar la "afinidad intensiva" – por utilizar una paráfrasis deleuziana – entre Spinoza y el perspectivismo amerindio, entre la ontología de Spinoza y las ontologías y naturalismos latinoamericanos. Para ello, primero presentaré una síntesis de ese proyecto, centrada en *Metafísicas caníbales, líneas de antropología postestructural*. Luego, retomaré las implicancias y sugerencias señaladas por Cecilia y sostendré que en la ontología de Spinoza acontece ya una desterritorialización y una operación geofilósofica de vastas consecuencias para el pensamiento europeo que, en su momento, filósofos como Pierre Bayle, Nicolás Malebranche y Leibniz registraron con honda preocupación, por no decir, con temor y rechazo: un rechazo eurocentrado hacia todo aquello que connotara una afinidad con lo no europeo.

Perspectivismo amerindio

Eduardo Viveiros de Castro retoma un hallazgo de la antropóloga Tania Stoltze Lima (*Um peixe olhou para mim*: *o povo Yudjá e a perspectiva)* y lo retraduce en el concepto de matriz deleuziana de "afinidad virtual", la estructura Otro de los mundos amerindios, desagregada en la tríada "Perspectivismo interespecífico, multinaturalismo ontológico y alteridad caníbal", triángulo que posibilita "realizar una parte del imponente programa esbozado en el capítulo 4 de *¿Qué es la filosofía?* de Deleuze-Guattari, aunque sea al precio de una imprecisión metódica y de una equivocidad intencional" (Viveiros de Castro, 2010:26), según leemos al inicio de *Metafísicas caníbales.* Hacia el final del ensayo, ese mismo proyecto es descrito como una experiencia del concepto y el propio perspectivismo como *uno de los pretendientes antropológicos al concepto de concepto*. Se trataría de un modo concreto de *geofilosofía*: la desterritorialización y reterritorialización de la invención conceptual. Esta cosmopolítica del concepto permitiría aquí trazar líneas de fuga capaces de atravesar viejas oposiciones binarias tales como naturaleza/cultura o, individuo/sociedad; u otras formas de obsesión por lo uno, por lo múltiple como alternativa de lo uno que ciega o bloquea el *pensamiento de la relación* como tal en la antropología y en la sociología (y no sólo en ellas). Desde este enfoque el perspectivismo amerindio se presenta como "una terapia de desobsesión" (Viveiros de Castro, 2010: 107) y como una auténtica salida de la caverna; también como una teoría de las multiplicidades, como las presentadas por Deleuze-Guattari en *Mil mesetas.*

Desde la geofilosofía concreta de Viveiros de Castro, una perspectiva es un rizoma, "un sistema reticular a-centrado formado por relaciones intensivas ("devenires") entre singularidades heterogéneas" (Viveiros de Castro, 2010: 106). Una perspectiva es una red: un modo de inscripción y de descripción. "Si no hay entidad sin necesidad, no hay multiplicidad sin perspectivismo". (Viveiros de Castro, 2010: 106). Una ontología de las multiplicidades es consecuentemente un perspectivismo y, al ser una ontología de las diferencias, de la relación entre diferencias es una ontología *fractal:* ser es diferir. El perspectivismo es por tanto una ontología de las diferencias intensivas, de las síntesis disyuntivas, de las afinidades virtuales que incluyen para sí va-

riadas formas de hostilidad o enemistad. Si a la práctica griega de la filosofía le es propia la *philía* entendida como amor de lo semejante, el "equivalente amerindio de nuestra filosofía es el de pensar un mundo constituido por el enemigo en cuanto determinación trascendental […] que define otra relación con el saber y otro régimen de verdad: canibalismo, perspectivismo, multinaturalismo. Si el Otro deleuziano es el concepto mismo de punto de vista […], el animismo llevado a sus últimas consecuencias, como sólo los indios saben hacerlo, es no sólo un perspectivismo, sino también un enemiguismo". (Viveiros de Castro, 2010: 207-208).

Es por eso que la afinidad puede ser entendida como forma privilegiada de esa ontología de la relación que constituye el perspectivismo amerindio y, el contenido específico de la afinidad es el canibalismo; es decir, la forma generalizada de la socialidad amazónica es la predación, no el parentesco. Viveiros de Castro lo enuncia como "axiomática caníbal" y precisa: "[l]a afinidad es el esquema sociológico de la categoría real, la categoría de la diferencia o de la relación cuyo otro esquema trascendental es el canibalismo. Afinidad y canibalismo son los dos esquematismos sensibles de la predación generalizada que es la modalidad prototípica de la relación en las cosmogonías amerindias". (Viveiros de Castro, 2018: 138). Como dice el propio autor en otra parte: "[l]as perspectivas son formas de lucha, más que 'visiones de mundo'". (Viveiros de Castro, 2013: 85). Formas de evitar ser capturado o atrapado en otra perspectiva: evitar ser pescado asado para el jaguar, por ejemplo (en el caso de los humanos). Esto implica que "la afinidad pasa a ser la forma no marcada de relación social, tanto más fuerte cuanto más genérica, tanto más explícita cuanto menos actual: el cuñado perfecto es aquél con cuya hermana no me casé, o que no se casó con mi hermana. Los afines son enemigos y los enemigos son afines". (Viveiros de Castro, 2013: 186). Si la afinidad es el marco, o el armazón tanto de la socialidad amerindia como de sus mitologías, esta armazón o marco "contiene una gran variedad de entidades. Más exactamente está llena de afines animales. Es indispensable que sean animales, o en general, no humanos: vegetales, astrales, meteorológicos, artefactiformes… (futuros no humanos, a decir verdad) que definen las condiciones intensivas del sistema en la Amazonia". (Viveiros de Castro, 2013: 187).

En otra referencia a este aspecto transespecífico y no antropocéntrico del perspectivismo amerindio, en oposición, además, a cualquier partición melancólica entre pensamiento y vida, Viveiros sostiene que: "[v]ivir es pensar, y esto vale para todos los vivientes, sean amebas, árboles, tigres o filósofos ¿No es justamente esto lo que piensan (y viven) los pueblos con los que vivimos y con los cuales pensamos? ¿No es eso, finalmente, lo que afirma el perspectivismo amerindio, a saber, que todo viviente es un pensante? Si Descartes nos enseñó, a nosotros modernos, a decir 'pienso, luego existo' – es decir, la única vida que, o existencia que consigo pensar como cierta es la mía –, el perspectivismo amerindio comienza por la afirmación doblemente contraria: 'el otro existe, luego piensa'. Y si ese que existe es otro, entonces su pensamiento es necesariamente otro que el mio. Quizás hasta tenga que concluir que si pienso entonces también soy un otro" (Viveiros de Castro, 2013: 80-81). En este sentido, el pensamiento amerindio es un tipo de pensamiento que pertenece a la misma familia política y poética que la antropofagia de Oswald de Andrade (ver Viveiros de Castro, 2013: 81).

Vemos también que, tanto la afinidad intensiva como la predación, en tanto concreción del perspectivismo son leídas por Viveiros en clave deleuziana: ya sea como encuentro con la heterogeneidad, aquello que Deleuze atribuye al signo, ya sea como implicación-complicación con esa heterogeneidad en una relación que no es sólo epistémica, sino de *fuerza*s. En *Diferencia y repetición*, Deleuze afirma: "[h]ay algo en el mundo que fuerza a pensar. Ese algo es el objeto de un encuentro fundamental, y no de un reconocimiento […] No es una cualidad sino un signo, no es un ser sensible sino el ser de lo sensible. No es lo dado, sino aquello por lo que lo dado es dado". (Deleuze, 2002: 216). En definitiva, el *topos* del pensamiento es el lugar en que el mismo pensamiento deja de ser supuesto, en el intersticio entre perspectivas.

Perspectivismo en Spinoza

Si, en el *De Deo* la identificación de Dios y la naturaleza infinita es una conclusión no dicha que se desprende de cada definición y proposición, en el prefacio de la parte cuarta Spinoza lo dice sin eufemismos, en referencia

a la destitución de las causas finales operada en el Apéndice de la primera parte: "[a]quel ente eterno que llamamos Dios o la Naturaleza obra por la misma necesidad con la que existe". (Spinoza, 2022: 226).

Como lo expresa Cecilia Abdo Ferez: "[e]n la filosofía de Spinoza no hay nada que no sea naturaleza. Que no haya nada que no sea naturaleza implica que ella es un saturado de procesos históricos, técnicos, biológicos, culturales, políticos, en el que las definiciones, las clasificaciones y las inclusiones/exclusiones de los existentes asumen un carácter social. Con esto queremos decir que la naturaleza no es pura biología, como suele entenderse en el sentido común, ni aquello que está a la base de posteriores 'segundas' o 'terceras' naturalezas, como si fuesen costras, en las que las primeras son más rudimentarias, primitivas e inerradicables que las siguientes". (Abdo Férez, 2020: 5). Pero hay otra cualidad del concepto de Naturaleza en Spinoza que Cecilia destaca y que nos parece de capital importancia: "[l]a naturaleza, en el pensamiento de Spinoza, no es lo inmediato, lo simple, lo identificado consigo mismo, lo estable, lo invariante, lo perdido en el origen (y, por lo tanto, un objeto de nostalgia). Su inestabilidad se muestra en la tensión de la fórmula que la iguala a Dios: *Deus sive natura*, que evidencia que ni Dios es igual a sí, ni la naturaleza es igual a sí, sino siempre una relación de constante reenvío. La naturaleza es compleja, autorregulada, siempre cambiante y diferenciadora. Es lo que siempre se precede a sí misma […]". (Abdo Férez, 2020: 4). Razón por la cual no hay lugar en esta idea de naturaleza para pensar en transiciones binarias del tipo naturaleza-cultura o entre estado de naturaleza y estado político.

Si, en efecto, como sostiene la proposición 16 de E, I, se siguen y deben seguirse la naturaleza divina así entendida, *infinitas cosas de infinitos modos,* la ontología fractal de la diferencia que Viveiros encuentra en los naturalismos amerindios está alojada, también, en el corazón mismo de la filosofía de Spinoza. Pero, además, como muestran la carta 32 a Oldenburg Naturaleza es, para Spinoza, lo irrepresentable como un todo. En ese sentido como señala Cecilia:

> [l]a naturaleza como un todo es lo irrepresentable en su totalidad. Spinoza pone un límite a la representación, un límite que agujerea

> como una presencia insistente las cosmovisiones que forje el conocimiento humano. La de Spinoza es una filosofía de la existencia. La naturaleza, de la que cada individuo participa – y que torna un vago universal al término "naturaleza humana" – es irrepresentable en su totalidad, para el ego subjetivo (Abdo Férez, 2020: 6).

La concordancia entre las partes y el todo es central en el racionalismo dogmático. En Leibniz, esa armonía a priori es requerida como argumento capital de la *Teodicea*. Ante el requerimiento de Oldenburg, Spinoza responde, quizás irónicamente, con la metáfora del gusanito que viaja por la sangre; metáfora que da cuenta del necesario perspectivismo en el que se encuentran todos los seres corporales, en tanto modos finitos de la sustancia infinita. Metáfora de larga trayectoria, proveniente del naturalismo animista del Renacimiento – Tomás Campanella la utiliza en su Apología de Galileo – y también se muestra en el naturalismo popular de Domenico Scandella, alias Menochio, rescatada por la investigación microhistórica de Carlo Ginzburg[1].

Hay que decir incluso que las perspectivas son irreductibles, aun cuando puedan ser "corregidas" por la razón y por la formación de ideas verdaderas. Estrictamente, una perspectiva puede ser advertida pero no suprimida, como dice Spinoza en E, IV, 1, esc: "cuando contemplamos el sol, imaginamos que dista de nosotros unos doscientos pies, en lo que erramos, mientras ignoramos la verdadera distancia de él; pero conocida esa distancia, se suprime ese error, pero no la representación imaginaria" (Spinoza, 2022: 231) porque, como dice también Spinoza, esas representaciones indican la constitución de nuestro cuerpo, el modo como éste es necesariamente afectado por otros cuerpos.

Existir es estar en una perspectiva que es el efecto de una intercorporeidad ontológica, estructural. Para Spinoza, esa instancia determina, a su vez, un modo específico de conocer que él mismo denomina *imaginación*. La imaginación, es causa de todo lo falso, pero "las imaginaciones consideradas en sí mismas no contienen nada de error; o sea que la Mente no

1 Ver Campanella (2007). Respecto del naturalismo animista del Renacimiento, ver Turró (1985: 175). Acerca de Menocchio: ver Ginzburg (1994).

yerra al imaginar" (Spinoza, 2022: 90), dice en E, II, 17 esc. Como distingue Vinciguerra: "[e]llas [las imaginaciones] con *vagae*, es decir, errantes, pero no erróneas". (Vinciguerra, 2020: 92). Digamos con Cecilia que: "[l]a teoría del conocimiento en Spinoza puede interpretarse como una *teoría de la producción de efectos* que intenta romper con la relación entre subjetivismo y error que estaba presente en la tradición moderna – sobre todo, en la obra de René Descartes". (Abdo Férez, 2020: 6). Producción múltiple no unificada de efectos, entre ellos ideas e imágenes que se siguen con la misma necesidad de nuestra propia naturaleza corpórea. Es propio de nuestra naturaleza corpórea ser afectados de muchas maneras; no es claro, incluso, en Spinoza que las ideas verdaderas carezcan de pasividad, una de las cualidades, como veremos, de todo lo imaginario. En el *Tratado Breve*, Spinoza reitera que "el entender (aunque la palabra suene a otra cosa) es un puro y simple padecer" (Spinoza, 1990: 129 y 134), lo cual implica que, al igual que sucede en las perspectivas rizomáticas del perspectivismo amerindio, es la cosa (perspectiva) quien afirma o niega algo en nosotros. En *Pensamientos metafísicos*, esta idea aparece a propósito de la existencia de los entes de razón, en cuanto *modos de pensar.* En el *Tratado de la reforma* el lugar de la "cosa" es ocupado por la fuerza y poder del entendimiento; es decir: la idea verdadera es una fuerza que se impone, conquista y somete otros modos de pensar, aunque no los elimina ni los disipa. En la carta 9 a Simón de Vries, Spinoza va más lejos al decir que la única mala definición "es aquella que no se concibe". (Spinoza, 1990: 245).

Como muestra Michèle Bertrand, hay una disimetría entre el poder y el límite de nuestro cuerpo – por eso *nadie sabe* lo que puede un cuerpo – "esa articulación disimétrica, es por excelencia, en el registro de lo imaginario dónde se manifiesta. Porque es el único espacio en el que se pueden leer a la vez las relaciones que tenemos con los demás cuerpos, y las variaciones de nuestra propia potencia". (Bertrand, 1983: 71). Dicho de otro modo: aquello que puede y no puede nuestro cuerpo es una noción necesariamente confusa. El imaginario, entonces, expresa una *verdad* que solo puede ser expresada imaginariamente, dando cuenta de una necesaria condición de pasividad. Algo que es coherente con el concepto de finitud y de modo en Spinoza: ser negación parcial.

El cuerpo, todos los cuerpos, son compuestos o complejos de partes, de otros cuerpos, capaces de recibir múltiples afecciones y de producir múltiples afecciones de muchas maneras. Las imágenes son la expresión de las relaciones entre los cuerpos en el orden común de la naturaleza. Todo cuerpo está, desde siempre, poblado de trazas, *imágenes que lo implican,* como dice Cecilia. Esto nos permite pensar que una perspectiva es necesariamente intensificada por el conatus y que esa intensificación expresa un grado límite que se evidencia en los *vestigia* o marcas corporales: el límite de composición y choque con otros cuerpos. En esto, vemos también que no hay disyunción con el perspectivismo amerindio, con aquello que Viveiros de Castro llama lógica de la predación[2]. La intensificación de la propia perspectiva que no necesariamente es individual o no necesariamente coincide con el individuo complejo que definimos como cuerpo, es ontológicamente necesaria en la – dicho con Laurent Bove – *estrategia del conatus*. En Spinoza esos límites vienen exigidos por el axioma de E, IV. A diferencia de Leibniz, no hay armonía previa entre las múltiples perspectivas.

Lorenzo Vinciguerra propone como "primera caracterización del signo" en Spinoza, la definición del deseo que encontramos en las definiciones generales de los afectos: "[e]l deseo es la esencia misma del hombre, en cuanto que se concibe determinada por cualquier afección suya a *ha-*

2 Como dice Cecilia: «Spinoza se aferra a la idea de que la naturaleza no es una constante biológico/normativa. No hay en él una naturaleza con contenidos, ni individuos dados, sino singulares que conforman partes comunes por sus interacciones. Lo propio de lo humano es el deseo, un esfuerzo por perseverar que tienen todas las cosas y que, en el caso particular de los hombres y las mujeres, se acompaña del pensamiento sobre ese esfuerzo. Si, como se ha dicho, toda antropología o todo tratado sobre la naturaleza es a la vez un tratado sobre las instituciones políticas necesarias para lidiar con ella, para refrenarla o para promoverla; si, para decirlo más vulgarmente, a una naturaleza humana tomada como "buena" le sigue el ataque a todo Estado y si a una naturaleza humana postulada como "mala" le sigue la centralización de la decisión política y el monopolio de la fuerza, Spinoza se aferra a la "terrorífica plasticidad" de la naturaleza, para volver a Gehlen». (Cecilia Abdo Ferez, op.cit, p 235).

cer algo". (Spinoza, 2022: 205). Lo dicho vale para todos los individuos aptos para retener trazas y concatenar imágenes, en virtud de los límites y de la potencia de su cuerpo. Tomando los ejemplos de Spinoza, esto vale para el campesino, para el soldado, para el girasol y para la hormiga, como sostiene Vinciguerra: "¿por qué continuar entonces haciendo del hombre una excepción en la naturaleza, atribuyéndole exclusivamente la facultad de significar? ¿Qué cosa justifica semejante privilegio, sino aquél atávico prejuicio antropocéntrico que Spinoza siempre denunció?". (Vinciguerra, 2020: 117). Todo cuerpo es trazado, y por tanto significante y, por tanto, signo. "El pensamiento no se encuentra frente a la naturaleza, sino que es su expresión misma". (Vinciguerra, 2020: 124). Dicho con Spinoza: el pensamiento es un atributo de la substancia, no una posesión o cualidad de un modo humano o *ego cogito*.

Esto es, en parte lo que no pueden soportar de Spinoza, otros filósofos modernos como Leibniz, Malebranche o el mismo Hegel. Leibniz, particularmente, recurre a la teología natural de los chinos para desterrar a Spinoza de la tradición filosófica europea: Esa imagen le viene dada por los misioneros jesuitas en China que transmiten a Leibniz las diferencias y semejanzas entre Confucio y los neoconfucionistas del siglo XVII a quienes Leibniz llama "Mandarines Ateos (*Mandarins Athées*)" de quienes no hay que fiarse más que de un "Ateo de Europa" (*Athée d' Europe*), que se esfuerza en probar a partir de pasajes de Salomón y de otros autores sagrados "que no hay ni recompensa ni castigo después de esta vida". (Leibniz, 2007: 135). Aunque no se lo mencione, la referencia a Spinoza es inequívoca. Leibniz ve en la interpretación monista del *Li*, una confirmación del spinozismo en tanto fuente de la filosofía libertina que asomaba en el horizonte europeo. Las asimilaciones de los *ateos chinos modernos* con Spinoza se reiteran a lo largo del discurso.

La "operación" perspectivista de Spinoza, ¿sería, por tanto, la primera gran desterritorialización de la filosofía europea, de vastos alcances, con consecuencias que minan en sus bases el eurocentrismo denunciado desde la filosofía latinoamericana, desde por lo menos, mediados del siglo XX? Creemos que sí.

Referências bibliográficas

GINZBURG, C. (1994). *El queso y los gusanos, el cosmos según un molinero del siglo XVI*. Buenos Aires: Emecé.

ABDO FÉREZ, C. (2020). "Naturaleza e imaginación en Spinoza". *Nuevo Itinerario, Spinoza y el spinozismo contemporáneo*, n° 16.

VIVEIROS DE CASTRO, E. (2013). *La mirada del jaguar, introducción al perspectivismo amerindio, entrevistas*. Buenos Aires: Tinta & Limón.

VIVEIROS DE CASTRO, E. (2010). *Metafísicas caníbales. Líneas de antropología postestructural*. Buenos Aires: Katz.

VIVEIROS DE CASTRO, E. (2018). *La inconstancia del alma salvaje*. Buenos Aires: UNGS.

DELEUZE, G. (2002). *Diferencia y repetición*. Buenos Aires: Amorrortu.

DELEUZE, G.; GUATTARI, F. (1993). *¿Qué es la filosofía?*. Barcelona: Anagrama.

LEIBNIZ, G. F. (2007). *Discurso sobre la teología natural de los chinos*. Buenos Aires: Biblioteca Internacional Martín Heidegger-Prometeo libros.

VINCIGUERRA, L. (2020), *La semiótica de Spinoza*. Buenos Aires: Cactus.

RENSOLI LA LIGA, L. "El Discours en la obra de Leibniz y su horizonte epocal". In: GAINZA, M. (2013). *Spinoza: historia y política en perspectiva*. *Youkali*, *vol. 15*, pp. 133-138.

BERTRAND, M. (1983). *Spinoza et l'imaginaire*. Paris: PUF.

DE ANDRADE, O. "Manifiesto antropófago". In: SCHWARTZ, J. (2002). *Las vanguardias latinoamericanas, textos programáticos y críticos*, México: FCE.

TURRÓ, S. (1985). *Descartes, del hermetismo a la nueva ciencia*. Barcelona: Antrhopos.

SPINOZA (1990). *Tratado breve*, Madrid: Alianza.

SPINOZA (2022). Ética demostrada *según el orden geométrico*. Buenos Aires: Colihue.

SPINOZA, (1990). *Correspondencia*. Madrid: Alianza.

CAMPANELLA, T. (2007) *Apología de Galileo*. Buenos Aires: Cuenco de plata.

O conceito de alienação em Marx e sua possível relação com a filosofia de Spinoza

Oneide Perius
Universidade Federal do Tocantins (UFT), Brasil

A crítica é o começo da luta.

(Dussel, 2000: 381).

O conceito de alienação perpassa não só a história do pensamento filosófico – e seria, com certeza, um trabalho muito interessante reconstruir a presença desta noção em vários conceitos da tradição – mas de forma geral na história da cultura. Inclusive, poderíamos, sem muito esforço, perceber as raízes teológicas deste problema. Paul Tillich, por exemplo, em sua *Teologia Sistemática,* o expressa claramente: "A palavra "pecado" (*Sünd*) não pode ser desconsiderada. Ela expressa aquilo que está implícito na palavra "alienação" (*Entfremdung*), a saber, o ato pessoal de se afastar daquilo a que pertencemos." (Tillich, 1987: 279) Portanto, já neste contexto, o conceito designa uma lógica de separação, de afastamento parcial do ser humano de sua própria natureza, neste caso entendida como um fundamento metafísico. Inúmeras retomadas deste conceito ao longo da história remeterão a esse fundo teológico de uma separação e abandono de um estágio de comunhão originária. Desse modo, em um âmbito metafísico, será fácil localizar propostas que vivem por alimentar um saudosismo em relação à realidade primeva, à arché imaculada.

Com o anúncio da morte de Deus por Nietzsche, escancara-se um movimento histórico de questionamento, no âmbito da cultura, desses fundamentos que durante milênios serviram para designar a essência da natureza humana. A alienação religiosa se mostra, desta maneira, como um primeiro alvo da crítica. Feuerbach, antes de Nietzsche e de modo

muito diverso deste último, pode ser aqui citado. Até por ser, reconhecidamente, um precursor de Marx nesta questão. De maneira radical o autor da *Essência do Cristianismo* pretende mostrar a potência humana, a antropologia, que está na base de qualquer religião. Aliena-se uma parcela do humano para que se instaure uma divindade como verdade e existência objetiva fora do humano e ao qual este deveria obedecer. N'*A Essência do Cristianismo* podemos ler:

> A religião, pelo menos a cristã, é o relacionamento do homem consigo mesmo ou, mais corretamente, com sua essência como uma outra essência. A essência divina não é nada mais do que a essência humana, ou melhor, a essência do homem abstraída do homem individual, i.é., real, corporal, objetivada, contemplada e adorada como outra essência própria, diversa da dele – por isso todas as qualidades da essência divina são qualidades da essência humana. (Feuerbach, 2013: 45-46)

Dessa maneira, Feuerbach expõe o esquema fundamental ao qual obedece o conceito de alienação. Ao agir e ao exteriorizar-se através da ação e da reflexão, o ser humano cria uma realidade superior na qual toda a miséria humana estará excluída. Esta projeção de uma realidade desejada pelos seres humanos, porém, ganhando vida própria, mantém intacta a miséria real que produz a essência divina. Ou seja, o ser humano "vê a si mesmo como uma criação de Deus e se converte, por sua vez, em um predicado seu, já que lhe transfere sua própria atividade criadora." (Vezsquez, 2003: 76). Marx, como veremos, pretende conduzir a crítica de Feuerbach ao terreno de onde emerge propriamente a gênese do problema. Na sexta das *Teses sobre Feuerbach* podemos ler: "Feuerbach converte a essência religiosa na essência humana. Porém, a essência humana não é uma abstração inerente ao indivíduo singular. Em sua realidade efetiva, ela é o conjunto das relações sociais." (Marx apud: Labica, 1990: 33). No entanto, de acordo com Marx: "Que o fundamento mundano se desprenda dele próprio e se fixe em um reino autônomo nas nuvens só pode se explicar pela autodilaceração (*Selbstzerrissenheit*) e pela autocontradição (*Sich selbst widersprechen*) desse fundamento mundano. Ele próprio deve então nele mesmo tanto ser tão compreendido em sua contradição quanto

revolucionado praticamente." (Marx, apud: Labica, 1990: 32). Isto é, a própria estrutura material concreta que aliena os seres humanos oferece o impulso para que se busque uma realização da essência humana em uma realidade paralela. Destruir as estruturas alienantes terá o efeito imediato de romper a dependência religiosa.

É importante destacar que as reflexões de Marx sobre a alienação concentram-se na análise do trabalho alienado. No entanto, é preciso ter em mente que o conceito de trabalho em Marx é muito mais amplo do que aquilo que compreendemos na linguagem ordinária por este termo. Trabalho é o fazer-se do ser humano. É a produção e reprodução de sua própria existência. O trabalho põe o ser humano em contato com a natureza externa (enigmaticamente entendida como corpo inorgânico do ser humano, portanto, uma extensão do próprio humano), com a sua natureza interna e com os outros seres humanos. Não há qualquer possibilidade de existência humana que não esteja constituída pelo trabalho. Portanto, se a existência concreta do ser humano é criada pelo trabalho, a análise da alienação do trabalho será o núcleo do qual se originarão todas as outras formas de alienação.

E o ponto de partida se dá a partir da localização de uma contradição fundamental. Se o trabalho tem esse sentido fundamental para o ser humano e se o trabalho é a fonte de toda riqueza, como explicar a pauperização dos trabalhadores? Como explicar o fato de que

> O trabalhador se torna tanto mais pobre quanto mais riqueza produz, quanto mais a sua produção aumenta em poder e extensão. O trabalhador se torna uma mercadoria tão mais barata quanto mais mercadorias cria. Com a *valorização* do mundo das coisas (*Sachenwelt*) aumenta em proporção direta a *desvalorização* do mundo dos homens (*Menschenwelt*). (Marx, 2010: 80).

Justamente pelo fato de o ser humano, na atividade vital que é o trabalho, entrar em relação não somente com a natureza e consigo mesmo, mas também com os outros seres humanos, é que precisamos compreender o caráter social que o trabalho pressupõe. Isto é amplamente destacado por Marx:

> Na produção, os homens não agem apenas sobre a natureza, mas também uns sobre os outros. Eles somente produzem colaborando entre si de um modo determinado e trocando entre si suas atividades. Para produzirem, contraem determinadas ligações e relações mútuas, e é somente no interior desses vínculos e relações sociais que se efetua a sua ação sobre a natureza, isto é, que se realiza a produção. (Marx, 2010b: 45)

E, no âmbito da sociedade organizada historicamente a partir de uma dinâmica econômica, é que a questão do trabalho alienado precisa ser abordada. O capitalismo industrial do século XIX, neste sentido, especialmente nos anos 40, que culminaram com movimentos operários revolucionários, leva esta contradição anteriormente referida ao limite. O enigma, portanto, de uma atividade criativa que deixa de criar, ou pelo menos, de uma atividade que, criando, vê-se estranhada em relação àquilo que é criado, é o pano de fundo do trabalho alienado.

Como destaca Mézáros, há uma questão terminológica que é importante esclarecer quando se fala deste conceito no âmbito da filosofia do jovem Marx:

> Quando a ênfase recai sobre a "externalização" ou "objetivação", Marx usa o termo *Entäusserung* (ou termos como *Vergegenständlichung*), ao passo que *Entfremdung* é usado quando a intenção do autor é ressaltar o fato de que o homem está encontrando oposição por parte de um poder hostil, criado por ele mesmo, de modo que ele frustra seu próprio propósito. (Mészáros, 2006: 20)

Portanto, ainda que toda forma de trabalho seja de fato uma forma de o ser humano externalizar-se ou objetivar-se, não se deriva disso a necessidade da existência de um poder estranho e hostil. Isto é muito bem destacado por Vásquez (2003: 79-80): "Em Marx, a distinção entre objetivação e alienação é capital: a objetivação deixa de ser alienada quando, ao desaparecer a fonte da alienação, o trabalho se converte em verdadeira manifestação do ser do homem." Portanto, há uma certa estrutura objetiva na qual a objetivação do ser humano resulta em alienação. Trata-se do trabalho no interior da sociedade capitalista que se organiza a partir de uma lógica de abstração, tanto do valor de uso das mercadorias

quanto do trabalho como atividade vital. O que resta neste sistema são produtos do trabalho transformados em valores de troca, mercadorias, e o próprio trabalho transformado em valor de troca. Para isso, é precisa a análise de Mézáros:

> A alienação caracteriza-se, portanto, pela extensão universal da "vendabilidade" (isto é, a transformação de tudo em mercadoria); pela conversão dos seres humanos em "coisas", para que eles possam aparecer como mercadorias no mercado (...); e pela fragmentação do corpo social em "indivíduos isolados" (*vereinzelte Einzelnen*), que perseguem seus próprios objetivos limitados, particularistas, "em servidão à necessidade egoísta", fazendo de seu egoísmo uma virtude em seu culto da privacidade. (Mészáros, 2006: 39).

E uma vez que o trabalho, uma atividade vital livre, torna-se uma imposição forçada ao trabalhador que precisa produzir algo de que ele próprio não fará uso como condição de sua sobrevivência física, rompe-se a relação entre trabalho e liberdade. O regime de propriedade privada, no âmbito do sistema capitalista, se apropria do trabalho como potência de produção e reprodução do capital. O capital, em sua lógica própria, de voraz acumulação, passa a usar os trabalhadores como coisas a seu serviço. O sujeito passa a ser o capital. O objeto passa a ser o trabalhador. Portanto, neste contexto é que fica explicada a ideia de que quanto mais o trabalhador produzir, mais pobre resultará. A produção é para outro, por exigência de um Outro.

Vincular Spinoza a esta discussão específica sobre o conceito de alienação, no âmbito deste estudo, não tem o sentido de forçar uma aproximação com Marx ou, simplesmente, enriquecer o palavreado de uma erudição vazia. Trata-se de acompanhar um movimento que, a partir das últimas décadas do século XX, ganhou ampla visibilidade no âmbito da filosofia: um conjunto renovado de novas leituras de Spinoza a partir de um contexto de lutas políticas contra as novas formas de servidão. Se o paradigma hegeliano, ao qual originalmente o conceito de alienação em Marx se refere, parece não ser mais a melhor fonte a partir da qual a potência de sua análise possa ser plenamente percebida e explorada,

talvez seja o caso de pensar novas afinidades eletivas entre pensadores da grandeza de Marx e Spinoza. A alienação em Hegel aponta o processo muito concreto de alienação da consciência. Isto é, em suas experiências e em sua busca por estabelecer a verdade acerca do real, a consciência alienada não percebe que é ela própria que cria e dá sentido à realidade. Potências externas à consciência, tais como divindades, forças de toda ordem, são tidas como a causa explicativa da realidade, do que acontece. No entanto, a realidade humana que interessa à filosofia, foi sempre uma criação do próprio ser humano. Até aí parece que Marx acompanha Hegel. No entanto, para Hegel a alienação acaba quando, na modernidade, a consciência se dá conta de que é ela própria que cria a realidade. Em outras palavras, nós seres humanos compreendemos que somos os autores de nossa própria história e de que não somos governados por forças sobrenaturais que não controlamos, mas assumimos conscientemente as rédeas de nossa própria história. Para Marx, contentar-se com essa tomada de consciência da estrutura da alienação, mantendo intacto um mundo material que desmente a autonomia prometida pelo Espírito moderno, é idealismo. Spinoza, neste sentido, poderia enriquecer o marxismo e as estratégias que levam à práxis revolucionária, na medida em que percebe o enraizamento mais profundo da servidão e da alienação.

Spinoza coloca no centro da discussão filosófica o corpo humano, capaz de afetar e ser afetado. Como afirma Spinoza na E II P 13: "O objeto da ideia que constitui a Mente humana é o Corpo, ou seja, um modo certo da Extensão, existente em ato, e nada outro." (Spinoza, 2009: 149) A dinâmica dos afetos, portanto, pode nos explicar melhor a lógica de como o trabalhador, na sociedade capitalista, ao se submeter ao trabalho assalariado para garantir sua sobrevivência, passa a ter a sua própria potência de agir diminuída (e, portanto, também de compreender o contexto de sua ação). A máquina do capital reduz tudo a valor de troca e funciona em função da produção de mais-valia; funciona, portanto, tornando-se cada vez mais poderosa. Aumenta a sua potência na proporção inversa ao humano que, reduzido a uma quantidade abstrata, vê-se submetido ao poder do outro. Esse sistema, que já teve o seu foco no poder disciplinar, que produzia e fazia emergir corpos para as necessidades do trabalho, passou

para uma ainda mais sutil lógica de controle, onde o próprio ser humano introjeta a dinâmica que lhe era imposta externamente. No entanto, sendo um corpo e, portanto, um sistema de relações, o ser humano nunca pode ser uma ilha que, por si só, através da força de seu pensamento, pudesse romper magicamente com a servidão. Aliás, essa servidão torna-se cada vez mais radical nas sociedades neoliberais.

Vê-se, nesse sentido, a maratona por desempenho que vemos em nossos dias e que resulta em uma autoexploração absolutamente radical. O desejo passa a desejar o desejo do outro. De alguma forma isto parece se referir centralmente à dinâmica da alienação. O corpo torna-se corpo/capital. A dominação, no âmbito das sociedades capitalistas, dessa maneira, não parece ser apenas resultado de uma ideologia que encobre a realidade. Não será revertida apenas com um movimento de consciência de classe. A consciência alienada, assim parece, vê-se como resultado de um processo de captura do corpo e do trabalho para uma finalidade que lhe é estranha. Recuperar os desvios possíveis de um corpo insubmisso, lançar-se à tarefa de descobrir o que pode o corpo, para além daquilo que foi historicamente e de forma imanente se programando a fazer, talvez isso aponte um caminho. Pois como diz o próprio Spinoza (2014: 295): "De fato, ninguém jamais poderá deixar de ser homem, qualquer que tenha sido o abandono de sua potência feito a outro". A potência pode se ver diminuída, mas bons encontros, afetos positivos , serão sempre possibilidades de que algo novo aconteça. No entanto, longe de querer falar e explicar Spinoza a um público de especialistas, teria muito interesse em ouvir sugestões sobre possíveis caminhos para aprofundar a relação de Spinoza e Marx em torno do conceito de alienação.

Referências bibliográficas

DUSSEL, E. (2000). *Ética da Libertação*: *na idade da globalização e da exclusão*. Petrópolis: Vozes.

FEUERBACH, L. (2013). *A essência do cristianismo*. Tradução e notas de José da Silva Brandão. Petrópolis: Vozes.

LABICA, G. (1990). *As "Teses sobre Feuerbach" de Karl Marx*. Trad: Arnaldo Marques. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.

MARX, K. (2010). *Manuscritos econômico-filosóficos.* Trad: Jesus Ranieri. [4. reimpr.]. São Paulo: Boitempo.

MARX, K. (2010b). *Trabalho Assalariado e Capital & Salário, Preço e Lucro*. São Paulo: Expressão Popular.

MÉSZÁROS, I. (2006). *A teoria da alienação em Marx.* Trad: Isa Tavares. São Paulo: Boitempo.

SPINOZA, B. (2009). *Ética*. Trad: Tomaz Tadeu. 2.ed. São Paulo: Autêntica.

SPINOZA, B. (2014). *Obra completa III: Tratado Teológico-Político.* Org. J. Guinzburg, Newton da Cunha, Roberto Romano; Trad. J. Guinsburg, Newton da Cunha. 1.ed. São Paulo: Perspectiva.

VÁSQUEZ, A. S. (2003). *El Joven Marx: Los Manuscritos de 1844.* Editorial Itaca: Colonia del Mar, México.

Entre Spinoza y Derrida. Trazar y ser trazado

Carlos Mario Fisgativa Sabogal
Universidad del Quindío, Colombia

Al indagar por las posibles discusiones entre Spinoza y Derrida, encontramos que ambos son pensadores de las trazas y de los signos, que no se limitan, respectivamente, al análisis de la escritura bíblica ni a una teoría del lenguaje, sino que plantean comprensiones ampliadas o generalizadas de la trazabilidad y de la escritura con implicaciones ontológicas, antropológicas y cosmológicas. Para dar cuenta de ello, en primer lugar, abordamos el rol de la imaginación en relación con la trazabilidad de los cuerpos, entre las discusiones contemporáneas que contribuyen en esta búsqueda. Luego, se revisa el aspecto cosmológico o general de la trazabilidad de los cuerpos, como condición de una escritura inmanente de la naturaleza. Está el abordaje de Filippo Mignini y Lorenzo Vinciguerra acerca de la imaginación, del signo y la posibilidad de una comprensión semiótica de la naturaleza. Finalmente, se enuncian premisas para una discusión anacrónica y futura con filosofías contemporáneas, como es el caso de Derrida, una ruta ya explorada por Mariela Oliva y Emmanuel Biset.

La trazabilidad en la naturaleza y en los cuerpos

Para dar cuenta de una comprensión de las trazas y de los signos como una escritura de la naturaleza o cosmología, es necesario establecer aspectos determinantes de los debates en los que ocurre la filosofía de Spinoza. La apuesta por el conocer basada en las garantías ofrecidas por la demostración geométrica y la cuantificación de lo experimentable, son determinantes de los debates epistemológicos y ontológicos de los siglos XVI y XVII. Descartes, Galileo y Spinoza se enfrentaron a dificultades para sustentar un orden causal necesario y mensurable que contrasta radicalmente con la versión que los relatos bíblicos ofrecen (Rudavsky,

2013; De Dijn, 2013). Estas escrituras tendrían una función ética, e histórica, pero no son equiparables a las explicaciones físico-causales que emergieron en aquella época, pues las perspectivas de la nueva ciencia tienen otras premisas ontológicas, antropológicas y epistemológicas. De allí que fuese indispensable separar el discurso de la ciencia o de la filosofía de otros modos de leer o interpretar el mundo. Por ello se afirma que la naturaleza está escrita en caracteres matemáticos que hemos de descifrar (ver Galileo, 1964: 95; Rudavsky, 2013: 124). Por su rechazo a la trascendencia, la escritura matemática del libro de la naturaleza recibe matices diferentes en la obra de Spinoza, aunque coincide en parte con las de Galileo, en tanto que proponen maneras de leer y conocer que no compaginan con la escritura bíblica (ver De Dijn, 2013: 100).

Entre el siglo XVI y XVII se llega a concebir la naturaleza como espacio infinito de inscripción, pero pensando de otro modo los signos y la escritura y, en el caso de Spinoza que estamos explorando, desde la inmanencia de una cosmografía. Dicha comprensión semiótica de la naturaleza requiere de la teoría de la imaginación, de las trazas, de las imágenes y de las ideas. De manera que, es posible hablar de una escritura cósmica anterior, "liberada de todo prejuicio de tipo teológico, una escritura totalmente natural, inmanente al hacerse de las cosas, concebida sin comienzo ni final, sin autor ni sujeto [...], escritura perfectamente naturalizada en sus trazas y en sus signos (que) no tiene otro sujeto que el propio mundo" (Vicinguerra, 2020: 73-75). Como mostraremos a continuación, se trataría de una semiótica de los cuerpos que se da en el horizonte cosmológico, puesto que no hay física sin cosmología y la trazabilidad se da según un orden causal necesario, no teleológico sino inmanente a las cosas.

De la imaginación y los vestigios

En la segunda parte de la Ética se trata de la *mens* o el alma no como sustancia pensante, sino en tanto una idea del cuerpo, un encuentro entre expresiones de los atributos en una composición no sustancial de un individuo mucho más complejo. Resulta llamativo que al hablar de la mente y el pensamiento, se introduzca una física, un breve tratado acerca de cómo

todo cuerpo se mueve o permanece en reposo, dependiendo de las fuerzas con que entra en relación. Ahora bien, cada movimiento o afección de los cuerpos supone la doble relación entre la naturaleza del cuerpo afectado y del afectante. El recurso a la consideración de la física, al encadenamiento causal en el orden de lo extenso, es crucial en el argumento del filósofo, ya que sólo se puede afirmar el alma como una idea del cuerpo. Sin los cuerpos, sus interacciones y las leyes que gobiernan lo extenso, no tendríamos noticia del alma.

Otro aspecto a considerar es el registro de las afecciones entre los cuerpos y la memoria de sus prácticas. Para Spinoza, según E II, 4, post., los cuerpos tienen la potencia de trazar y de ser trazados, además en sus superficies se retienen y reflejan vestigios de esos encuentros. La capacidad de trazar o ser trazado es sólo mensurable en relación con los otros cuerpos. Esto ocurre de manera relacional, en el sentido que la dureza, fluidez o blandura no son propiedades individuales o esenciales, según E II, Ax. 3. Asimismo, el modo de ser del cuerpo son sus prácticas, los hábitos que suponen la repetición y la retención, permitiendo concebir al cuerpo como superficie de inscripción y práctica trazante: "[l]e corps est ainsi une écriture d'écritures, une mise en chaîne autant qu'une mise en scène de marques, qui s'enrichit et se complexifie avec l'expérience". (Vinciguerra, 2005: 167-168).

Las trazas no son elementos aislados, son relacionales, índices y siempre reenvío. Aunque la traza no es idea y no es imagen, remite a ambos, implica la doble referencia: a lo corporal y al pensamiento, dado que es el registro de la afección entre los cuerpos. La implicación debe entenderse en el sentido de que nunca hay trazas en singular, sin ser el efecto de otro o efecto o causa. Esa doble implicación entre el cuerpo que recibe la traza y aquello que necesariamente ha hecho parte de esa práctica trazante, no nos dice exactamente qué es o cuál es la naturaleza del otro cuerpo, pero sí es un índice de su existencia o de su naturaleza como superficie de inscripción. Sin embargo, el carácter relacional o relativo al cuerpo no impide decir algo certero acerca de la interacción de los cuerpos, no estamos ante un relativismo escéptico.

Pensar en las trazas y en los signos exige reconsiderar las condiciones en que la mente humana puede conocer y el lugar de la imaginación (ver E II, Prop. 40; Mignini, 1981). Ello remite a la segunda parte de la Ética, en la que al hablar sobre las ideas y su encadenamiento se enuncian los tres géneros del conocer. El primero otorga ideas inadecuadas, corresponde a la experiencia vaga y por signos, se asocia con la imaginación y el lenguaje. El segundo es el conocimiento por medio de nociones comunes, y el tercero, el conocimiento intuitivo. Precisamente, la discusión sobre las palabras y el lenguaje se da al tratar acerca de la imaginación, las imágenes y las trazas, todo esto es indisociable de la interacción entre los cuerpos (ver Barroso, 2020: 74).

Podría pensarse que la imaginación es fuente de error y confusión, dado que se considera limitada a la opinión y la experiencia vaga. Sin embargo, la potencia de la imaginación es perfecta en lo que le concierne, a saber, en su potencia que consiste en contemplar las cosas de modo contingente. Por ello, no se la debe juzgar en contraste con las ideas adecuadas o comunes, pues no son su competencia ni corresponden con su potencia de enlazar necesariamente las imágenes – así como la araña es perfecta en su potencia de tejer redes (ver Suhamy y Daval, 2016: 9-11). Se ha de considerar la relación de la imaginación con otras facultades, sin limitarla al error y a las pasiones nocivas, sin que sea la subalterna del intelecto. Puesto que, como señala Mignini (1981: 120), es una potencia común que participa de y se funda en las leyes del cuerpo y de la mente. Entonces,

> nella rappresentazione del mondo secondo l'apparenza consiste dunque propriamente l'attività necessaria e assolutamente determinata dell'immaginazione: l'apparenza delle immagini esprime infatti una legge della natura; essa non è apparente, ma reale e necessaria (Mignini 1981: 9).

Al hablar de trazas y de afecciones, aludimos al entre de los cuerpos y a la memoria de sus interacciones. Se parte del hecho de que imaginación y memoria están relacionadas, dado que hacen presente imágenes de las afecciones, lo que solo es posible por el registro o la memoria de

las trazas. Al respecto, se señala que: "[m]emoria, en efecto, es el mismo inscribirse y escribirse del cuerpo en el mundo, como conexión y concatenamiento de imágenes y signos, que suponen todos *vestigia,* trazas. A ella, Spinoza dará el nombre de *imaginatio*, o también *cognitio ex signis*" (Vicinguerra, 2020: 71).

La comprensión de la traza y de los signos requiere tanto de la coordinación como de la independencia del orden del pensamiento y de la extensión. No obstante, la traza no es ni corpórea ni incorpórea, también es indispensable para que tengamos ideas, algunas de las cuales remiten a los cuerpos y a sus afecciones, en tanto individuos compuestos y modificaciones de la extensión. De modo que, "la noción de traza permite disponer de aquel *minimum corporeo* para pensar las imágenes, así como del aspecto material del reenvío del que la inferencia entre una idea y otra es el equivalente mental". (Vicinguerra, 2020: 75). En paralelo con la coordinación de ideas en el pensamiento y el orden causal de los movimientos que afectan los cuerpos, es posible pensar que hay un orden de las trazas y que las apariencias también se expresan según las leyes de la naturaleza:

> [p]recisamente, el concepto de afección es lo que hace de bisagra en la articulación entre el sistema de los nexos causales y el de una semiótica general de la naturaleza, en su doble sentido de modificación de la sustancia – el cuerpo – y de modificación del cuerpo – la traza. (Vicinguerra, 2020: 85).

Ahora bien, como señala Mariela Oliva (2017) esta discusión acerca de la lógica de las afecciones de los cuerpos, su ser trazado y dejar trazas, es una entrada para pensar la alteridad y lo relacional que nos constituye, en tanto somos modos determinados por encuentros con otros cuerpos que dejan sus trazas.

Posibles debates entre Derrida y Spinoza

Estudiar las historias de la filosofía permite acceder a amplios conjuntos de archivos no necesariamente teleológicos, sistemáticos o coherentes. Archivos que habilitan una sola interpretación, dado que, en tanto documentos han de ser leídos y están sujetos a todas las distorsiones que

implica una auxilio como el lenguaje. El conjunto de documentos que llevan la etiqueta de Spinoza y de Derrida también están involucrados en esas tramas interpretativas que se tejen entre los archivos, las traducciones, las lecturas y las reescrituras que desde nuestros horizontes espaciales y temporales podemos hacer (Biset, 2010).

¿Qué dicen las trazas de la institución filosófica acerca del encuentro entre Spinoza y Derrida? ¿Cuáles son esas discusiones contemporáneas en las cuales buscar encadenamientos alternativos de interpretación para el archivo filosófico? De allí que, en las lecturas que la filosofía contemporánea puede hacer del archivo denominado modernidad, resulta valioso abrir el conjunto spinoziano para entablar un diálogo con las filosofías que han surgido entre 1850 y lo que va del siglo XXI. Respecto de Derrida, Mariela Oliva (2017), Emmanuel Biset (2016) y Lorenzo Vinciguerra (2009) han establecido coordenadas de investigación.

Aunque la genealogía sobre la semiótica no la incluya en sus relatos, Vinciguerra considera viable incluir a Spinoza en el recuento histórico y de problemas teóricos de las teorías de los signos. Dicha lectura parte de la traza para relacionarla con comprensiones contemporáneas de la semiótica, para ello, elabora una interpretación de la traza, de las afecciones que dejan huella y que constituyen un pansemiotismo, según el cual es posible y necesario que junto a la ontología de Spinoza se dé una semiótica generalizada hasta el plano de lo cósmico, a partir de las afecciones entre los cuerpos que articulan las relaciones causales o afecciones de la sustancia y las de la semiótica. Pensar una semiofísica o una cosmología de las trazas supone que la semiótica y la imaginación remiten a una trazabilidad infinita del universo que cuestiona la excepcionalidad del hombre frente a la naturaleza. Tampoco se reduce la capacidad semiótica o el manejo de los signos a lo humano ni se asume una oposición entre signo y naturaleza, entre signo y artificio.

Esta discusión conecta la propuesta de Derrida en *De la gramatología* (2005), en tanto que es una de las filosofías contemporáneas que piensan las huellas o las trazas, aunque en un sentido distinto al de Spinoza y a pesar del silencio ensordecedor que señala Biset (2016). En el

intermedio, se encuentra una relación con Pierce, la cual Derrida (2005: 64) reconoce cuando señala que solo se piensa con signos (*We think only with signs*) y propone una comprensión ampliada de la escritura que no se reduce a lo alfabético ni excluye la oralidad (ver Derrida, 1989), sino que se explica desde la remisión entre signos o palabras, entre cadenas de significantes arbitrarios que generan sentido o inteligibilidad, gracias a sus interacciones y desplazamientos, a los intervalos que los relacionan y los distinguen (ver Derrida, 1975).

Es importante señalar que, a pesar del énfasis en lo lingüístico o en la crítica literaria, el pensamiento de Derrida (1985) también se impregna de la indagación por la génesis de los objetos matemáticos, como se evidencia en sus discusiones con Husserl. Asimismo, las relaciones con la cibernética y la genética fueron foco de atención del pensamiento derridiano, el cual remite a saberes e interrogantes gestados a mediados del siglo XX, que llevaron a postular formas de la escritura y de la transcripción que no se limitan a lo humano o a lo orgánico, sino que son comunes tanto a los sistemas vivos como a los informáticos. En efecto, señala el autor que:

> si se reinscribe el lenguaje en una red de posibilidades que no sólo lo circunden sino que también lo marquen irreductiblemente desde el interior, todo cambia. Pienso en particular en la marca en general, en la huella, la iterabilidad, la *différance*, otras tantas posibilidades o necesidades sin las cuales no habría lenguaje y que no son solamente humanas. No se trata de borrar las rupturas y las heterogeneidades. Sólo contesto que ellas dan lugar a un solo límite oposicional, lineal, indivisible, a una oposición binaria entre lo humano y lo infra-humano. Y esto que adelanto acá debe permitir dar cuenta del saber científico sobre la complejidad de los "lenguajes animales", el código genético, todas las formas de marcación en el interior de las cuales el lenguaje llamado humano, por original que sea, no permite "cortar" una sola vez ahí donde desearíamos cortar en general. (Derrida, 2005: 167-168).

La apuesta teórica de Derrida (2005: 14-16) es posible en relación con saberes que trastocan las comprensiones de la escritura, del archivo y de lo humano en tanto ser excepcional, de manera que el sujeto ha-

blante o el humano no son el centro de este operar (Wolfe, 2009; Torres Perdigón, 2024). Así, la inscripción de huellas no remite a una identidad, a una presencia originaria, sea esta el sujeto o la cosa objetiva como referente, sino que opera como remisión reiterada entre huellas, puesto que no hay significante o fundamento trascendental (ver Derrida, 2005: 63).

En conclusión, tanto Spinoza como Derrida invitan a pensar la escritura y las inscripciones de maneras menos convencionales. Desde las dos perspectivas es posible hablar de escritura generalizada, del encadenamiento de imágenes, de signos y de huellas, de escrituras en remisión infinita. Para estos dos pensadores de la escritura es común la crítica a las finalidades, y el no conceder privilegio a lo humano en el ordenamiento de las trazas, los signos y las imágenes. Otro aspecto común es la problematización de la separación entre naturaleza y artificio, cada uno tomando una ruta diferente. Spinoza hacia la naturalización de la escritura, lo que supone naturalizar las trazas y entender la significación o semiosis como algo natural (ver Vinciguerra, 2005: 167). Mientras que Derrida tiende hacia la artefactualización de la naturaleza. Los dos reconocen la necesidad de los auxilios para el conocimiento, necesariamente naturales o necesariamente artificiales. Con seguridad, la comprensión de la naturaleza que está en juego no la limita a un reservorio bajo el control de lo humano, como parece derivarse de otras filosofías de la modernidad.

Lo anterior demuestra que hay rutas de encuentro entre estas filosofías, así como la necesidad de pasar por otras obras que han dialogado abierta o silenciosamente con los desafíos del acontecimiento que Spinoza plantea al pensamiento. Por ello, recurrimos a otros registros que producen errancias en la historia de la filosofía. La relevancia de estos debates contrasta con ciertas hipótesis sobre la historia de la filosofía que han sido violentamente hegemónicas a causa de su supuesta sistematicidad, linealidad y objetividad. Según ellas, tanto Spinoza como Derrida no discuten, no son más que marginales entre héroes del pensamiento más moderados en su pensar racional, es decir, solo restos frente a comprensiones logocéntricas de las filosofías y sus historias. No obstante, se requieren disrupciones para escuchar y leer de otros modos, ya que "leer,

o quizá pensar, es arriesgarse a decir algo allí donde los guardianes de la tradición sólo consideran legítima la repetición estéril. Infinitos modos de la potencia. O, quizá, a veces, sólo a veces, infinitas potencialidades de la lectura de otros modos". (Biset, 2010: 91). La ilustración radical del pensar corporeizado y de las afecciones que dejan huellas mientras hacen pensar, son un resto de pasado que nos interpela con sus signos y que tiene la potencia de movilizar cuerpos y afectos, hoy.

Referências bibliográficas

BARROSO ROJO, M. (2021). "El signo en Spinoza: imágenes, palabras e ideas". *Aporía Revista Internacional De Investigaciones Filosóficas, nº 20*, pp. 66–80.

BISET, E. (2010). "Silencio ensordecedor: irrupciones de Spinoza en Derrida". *Instantes y azares, nº 8*, pp. 77-9.

SPINOZA, B. (2000). *Ética demostrada según el orden geométrico.* Madrid: Trotta.

DE DIJN, H. (2013). "Spinoza and Galileo: Nature and Transcendence". *Intellectual History Review,* vol. 23, nº 1, pp. 99-108.

DERRIDA, J. (2005). *De la gramatología*. Buenos Aires: Siglo XXI.

DERRIDA, J. (1975). *La diseminación.* Caracas: Fundamentos.

DERRIDA, J. (1985). *La voz y el fenómeno*. España: Pre-textos.

DERRIDA, J. (1989). *La escritura y la diferencia*. Anthropos.

Galileo (1964). "Carta a Cristina de Lorena, Gran Duquesa de Toscana". *Revista De Filosofía, vol. 11, nº 1-2*, pp. 77-106.

MIGNINI, F. (1981). *Ars imaginandi. Apparenza e rappresentazione in Spinoza*. Napoli: Scientifiche Italiane.

OLIVA, M. "Cuerpo-Alteridad: del "vestigio" en Spinoza a la "huella" en Derrida". In: BRODSKY,, V., FARGA, G., G. G. URQUIJO, G. G; VINAS, A. (eds.). (2017). Argentina: Universidad Nacional de Córdoba.

RUDAVSKY, T. (2013). "Galileo and Spinoza: The Science of Naturalizing Scripture". *Intellectual History Review, vol. 23, nº 1*, pp. 119-139.

SUHAMY, A.; DAVAL, A. (2016). *Spinoza por las bestias.* Buenos Aires: Cactus.

VICINGUERRA, L. (2020). *La semiótica de Spinoza*. Buenos Aires: Cactus.

VICINGUERRA, L. (2005). *Spinoza et le signe: la genèse de l'imagination*. Paris: Vrin.

VICINGUERRA, L. "Pour une physique des traces: Spinoza avant Derrida". In: JAQUET, C..; SÉVÉRAC, P.; SUHAMY, A. (2009). *La théorie spinoziste des rapports corps-esprit et des usages actuels*, Hermann.

WOLFE, C. (2009). *What is Posthumanism?* Minneapolis: University of Minnesota Press.

TORRES PERDIGÓN, A. (2024). *Tres debates en estudios del lenguaje hoy. Semiosis* más *allá de lo humano y translenguaje*. Editorial Pontificia Universidad Javeriana.

O isso infinito: Espinosa, Freud, Marx

Marcos Ferreira de Paula
Universidade Federal de São Paulo (UNIFESP), Brasil

No campo dos afetos, Espinosa e Freud se encontram. Nele, suas teorias convergem, um diálogo se torna possível e muitos trabalhos já mostraram as filiações e afinidades entre os grandes pensadores. Mas há um outro campo de pertencimento em que podemos surpreendê-los muito próximos, conversando sobre questões ainda mais fundamentais. É o caso, nos parece, da noção freudiana de *Id*. A definição de Natureza, em Espinosa, comporta uma noção de *Id* que, ao nosso ver, permite reunir ambos os pensadores também no campo da ontologia.

Duas ideias norteiam aqui nossas reflexões. A primeira é a de que Natureza, em sentido espinosano, pode ser dita um *Isso infinito*; a segunda é a de que o *Id*, em sentido freudiano, pode ser lido como um *modo* do Isso infinito. No cerne da articulação entre essas duas ideias, está implicado o conceito de inconsciente. Foi a partir deste que chegamos a Marx: poucas vezes considerada, existe uma dimensão inconsciente nos processos de transformação históricos e sociais, algo que nos obriga a repensar, levando agora em conta o desejo, os impasses da tradição revolucionária para além das armadilhas da consciência de classe.

Id, Natura

Sabe-se que *Id,* ou *Isso*, foi um termo sugerido a Freud por aquele que um dia se considerou ele mesmo o fundador da psicanálise: Georg Groddeck, o autor de *Das Buchvom Es – O Livro do Isso* – publicado em 1923, ano em que Freud elabora a segunda tópica, introduzindo a noção de Id, em *O Id e o Eu*. Nesse famoso ensaio, o *Id* designa a parte essencialmente inconsciente da psique (enquanto o Eu diz respeito ao sistema Pcp-Cs, a Percepção-Consciência) (ver Freud, 2011: 28-29). O *Id*, diz

Freud, é também "o grande reservatório da libido" – a libido, essa energia "sexual" sem nome, essa força natural mobilizadora dos corpos sexuados. Freud afirma que inicialmente toda a energia libidinal permanece acumulada no *Id*. Nele, diz Freud, os instintos de morte seriam mudos, e o "fragor da vida parte geralmente de Eros", o princípio do prazer. Por isso mesmo, o *Id* já se defende do desprazer – ele não precisa esperar a "chegada" do Eu e suas representações mais ou menos conscientes (ver Freud, 2011: 58).

É também nesse ensaio que Freud afirma, por exemplo, que, ao contrário do Super-eu, o Id é amoral, enquanto o Eu *quer* a moral (ver Freud, 2011: 66-68). E ele diz, ainda, que o *Id* "[...] não tem meios de mostrar amor ou ódio ao Eu" (Freud, 2011: 69-73). A Natureza não age em função de amores ou ódios... É nesse *Id*, esse algo em nós que diz respeito mais aos movimentos da vida física e biológica do que às representações do Eu, é nele que se enraíza o que Freud chama de *Inconsciente*. Em 1933, nas *Novas conferências introdutórias à Psicanálise*, ao aprofundar ainda um pouco mais o conceito, Freud escreve:

> Claro que o Id não conhece juízos de valor, não conhece bem e mal, não conhece moral. O fator econômico – ou quantitativo, se preferirem – intimamente ligado ao princípio do prazer, governa todos os processos. (Freud, 2018: 217).

O *Id*, como todo processo ou atividade natural, é simplesmente amoral. Não julga ao agir, está aquém de bem e mal. Mas, ao mesmo tempo, ele não é indiferente. Pois nele há um fator econômico, quantitativo, que "governa todos os processos": o princípio do prazer. E aqui já podemos entrever a impossibilidade do caos: algo que é presidido por um *princípio* (o do prazer) não poderia ser caótico, porque na própria atividade (a do *Id*) encontra-se um elemento organizador e unificador.

Segundo Laplanche e Pontalis, a mudança mais importante ocorrida na passagem da primeira para a segunda topologia estaria numa mudança da perspectiva genética das instâncias do aparelho psíquico: na segunda, Eu e Super-eu emergem numa diferenciação progressiva entre si e *a partir* do *Id*. No início de todo o processo está, portanto, o biológico, é aí

que as instâncias encontram sua gênese. As raízes do Id encontram-se nas necessidades biológicas (alimentar-se, reproduzir-se, proteger-se do exterior), e partir dele o Eu e o Super-eu emergem como formas de estruturação do indivíduo enquanto ser vivo antes de tudo (ver Laplanche; Pontalis: 2022: 221).

Freud sabia muito bem que o Eu é uma "parte modificada" do próprio *Id*, uma continuação da vida do *Id* por outros meios, ou de uma outra maneira, uma nova camada de uma mesma existência, como o será também o Super-eu. Tomando-se como referência os esforços de conservação do ser, dizer que esses outros meios são *mais adequados*, em relação ao *Id*, não é uma afirmação precisa. O que o Eu e o Super-eu fazem é na verdade trazer novas adequações, mais complexas, através das quais o organismo individual modifica seu próprio ambiente externo ao mesmo passo em que é modificado por ele. Produtor de paisagens, forjador de contextos, moldador de ambientes, o Eu não é só um resultado das exigências e "influências do mundo externo" com as quais o *Id* sozinho não saberia lidar: o Eu é o próprio *Id* enquanto capaz de representar a si frente ao mundo externo e, nesse gesto, capaz de realizar o "trabalho do pensamento" e adiar ("dilação") a realização das demandas imediatas do *Id*. O Eu é o *Id* acrescentado de alguma *experiência* frente ao mundo externo. O *Id* e o Eu querem alcançar o mesmo resultado: viver, autoconservar-se – ou, nos termos de Espinosa, perseverar na existência.

Seria então possível demonstrar que o *Id* está necessariamente enraizado num solo ontológico mais amplo, a própria Natureza. Mas neste caso seria preciso ampliar a noção de *Id* como algo que escapa às fronteiras do humano e abarca todos os seres vivos – na verdade, o *Id* estaria presente em todos os processos naturais produtivos e destrutivos, simples ou complexos. No final das contas, pensamos, ele pertence ao Infinito.

Causa sui: essência sem nome

"Por causa de si entendo *isso* [*id*] cuja essência envolve existência, ou seja, *isso* [id] cuja natureza não pode ser concebida senão existente" (grifos nossos), escreve Espinosa na abertura da Ética. Não nos parece nada casual a utilização do *id* latino, na definição de *causa sui*. *Isso*, como

se sabe, é um pronome, e um *pro-nome* é um termo que ocupa o lugar de um nome, no caso, um substantivo, a *causa de si*. Substantivo e demonstrativo, o *isso* da definição tem aqui função dêitica, isto é, ele quer mostrar diretamente algo que pertence tanto ao campo de quem o enuncia quanto ao de quem o lê. Como a *causa sui* é algo que existe necessariamente, algo que só pode ser concebido como existente, sua presença está dada, ela é algo que é e está aqui e agora. O *isso*, neste caso, parece ser a tradução mais adequada para o *id*, e não o *aquilo* que algumas traduções da Ética para o português trazem – *aquilo* é um pronome demonstrativo que remeteria a algo distante tanto do sujeito da escrita quanto do leitor (Abreu, 2018: 243-246). Por outro lado, e inversamente, *isto*, com "t", também não seria o mais adequado, em português, por indicar diretamente algo determinado, dotado de uma certa configuração ou forma específica no tempo e no espaço de quem fala e de quem lê. A *causa sui* é Deus, e Deus não é uma coisa, uma pessoa ou algo determinado, embora seja uma *essência singular infinita*.

A *causa de si* é *isso*, o que está sendo *mostrado* pelo filósofo e que, por ser objeto de uma definição, terá que ter sua natureza (ou essência) *demonstrada*. Ela é *isso*, o que não tem nome, e que, sem nome, é causa de si, isso que só podemos conceber como algo sempre existente, sempre existindo, *isso* que existe necessariamente, *isso* cuja essência, portanto, é um espontâneo existir e produzir. É verdade que a *isso* Espinosa dará um nome, *Deus*. Mas *deus* é também um nome comum: há deuses de diversos tipos; há o deus dos cristãos, o deus dos islâmicos... O nome *Deus* não elide o *isso* dessa *causa sui* que ele é. Espinosa dá a Deus outros nomes também: Natureza e Substância absolutamente infinita. O nome importa menos que o *pro*-nome, o que está em lugar do nome, o *isso* que é causa de si.

Amar e trabalhar

Seres finitos, não podemos ser espelhos da Natureza. Nela, o trabalho de produção de infinitas coisas de infinitas maneiras é ação produtiva absolutamente livre, pura força produtiva espontaneamente necessária; e como essa força produtiva infinita prescinde de qualquer instância cons-

ciente para ser o que é e fazer o que faz, nós a estamos chamando aqui de *Isso infinito*. É por isso que dizer que a Natureza é uma atividade *in*-consciente não é apropriado, porque o termo assinala antes uma falta, uma ausência, num campo de produção que, no entanto, é absoluta afirmação da existência. *Isso* é aqui um *pro*-nome que ocupa o lugar do nome *Infinito positivo* (nesse discurso filosófico que estamos proferindo). Seria então melhor dizer: *Isso infinito positivo*. Com esta expressão, estamos querendo assinalar que a Natureza é produtividade infinita e, portanto, sem conflito, recalque, repressão, inibição ou resistências de qualquer ordem (internas ou externas). Se confrontarmos a este Isso infinito positivo o campo da finitude das relações humanas, o que nós vemos é uma condição e uma situação quase totalmente contrárias: conflitos, recalques, repressões e inibições de toda ordem marcam as relações entre *Id*, Ego e Superego; e o motor dessas relações conflitantes é o desejo: muitas vezes, o desejo ao nível inconsciente do *Id* determina algo que o Eu não suporta devido à maneira pela qual o Super-eu se inscreve na ordem de produção de uma vida, isto é, no campo das determinações dos esforços de perseveração na existência; outras vezes, são os ideais do Eu que atrapalham e travam as injunções vindas do *Id*. Enfim, também neste campo de relações do Eu consigo mesmo e com o Outro, a regra é antes o conflito que a produção espontânea de uma vida.

No campo das relações entre grupos, classes sociais, e mesmo entre países, o desejo também engendra distúrbios e conflitos, porque os esforços em perseverar na existência, exercendo-se num campo complexo marcado por desejos, paixões e imagens, constituirão um campo de relações inadequadas propício à emergência do desejo de dominação do outro para fins de autoconservação de cada grupo, classe ou país. Ocorre, porém, que o passional desejo de dominação do outro encontra um obstáculo igualmente natural. Esse obstáculo, Espinosa o enuncia no §5 do capítulo VII do seu *Tratado político*: "É [...] certo que cada um prefere governar a ser governado" (Espinosa, 2009: 66). Se, portanto, encontra-se no próprio desejo o engendramento das condições históricas da sujeição de indivíduos, grupos, classes e países, isto é, das relações entre dominantes e dominados, encontra-se igualmente no desejo

aquilo mesmo que vai fazer obstáculo e resistência aos processos de dominação: inscreve-se nos próprios movimentos do conatus o desejo de governar e não ser governado, ou seja, de *ser sui juris* e não *alterius juris* – o que, em nossa época, significa, antes de qualquer coisa, sermos possuidores, de fato e de direito, de nossas próprias forças produtivas e dos produtos de nosso trabalho.

Todo o problema, contudo, está em que o desejo de ser *sui juris* não se efetiva espontaneamente, e jamais ex-nihilo, como um raio em céu azul. Ele é determinado numa vida determinada, e no caso de uma vida coletiva, as coisas se tornam ainda mais complicadas, dada a enorme complexidade da vida política, particularmente entre nós, contemporâneos, que vivemos presos nas teias complexas do modo de produção capitalista. E, para além das mais diversas determinações (afetivas, históricas, econômicas, políticas etc.), que ninguém poderia remover do caminho para atravessar a história rumo a um outro mundo, há ainda outro complicador: não se pode esquecer que todo esse processo conserva sempre suas dimensões *inconscientes*, algo que se mostra imediatamente compreensivo se levarmos em conta que é sempre a dimensão ontológica do desejo o que está em jogo aqui. Por esse motivo, também no campo econômico e político, a produção de uma vida (individual e coletiva) nunca é feita sem essa camada constitutiva que é o *Isso*, que abriga o desejo, de um modo geral inconsciente, mas agora em suas expressões finitas que são os corpos-mentes individuais e as coletividades políticas.

Qual a importância de levarmos em conta essa dimensão inconsciente dos processos históricos e políticos? Ela está em que uma longa tradição revolucionária acreditou que a possibilidade da revolução dependeria de uma teoria da consciência de classe. Acontece, entretanto, que a relação entre consciência de classe e revolução só pode ocorrer de forma historicamente producente pela mediação de um *desejo*: o desejo coletivo de transformação social. É como se pudéssemos dizer que mais do que consciência de classe, necessitamos de um desejo de transformação de classe, se quisermos escapar dessa armadilha histórica que nós construímos.

Mas isso não significa que, sob o primado do desejo político de transformação, devêssemos abandonar toda a tradição de pensadores daqueles que pensaram e pensam sobre a necessidade de construirmos uma nova sociedade – justa, igualitária, livre. Muito pelo contrário! Todos esses pensadores revolucionários constituem, em nossa época, os verdadeiros psicanalistas de uma sociedade em sofrimento. É justamente porque nossa época é marcada por cisões e conflitos de toda ordem, é justamente porque nela não podemos ser inteiramente nós mesmos, porque alienados, separados daquilo que somos, isto é, de nossa potência de produzir nossas próprias vidas e tudo aquilo que poderia nos manter na existência sem detrimento do outro, mas com o outro, em cooperação com ele, num movimento coletivo de produção da vida – é justamente por isso que essa mesma época viu surgir, contra o que ela representa em termos de sofrimento e destruição, toda a tradição revolucionária de pensadores que buscaram diagnosticar uma sociedade doente, estabelecer um tratamento, sua terapia, e traçar um prognóstico que se pretende ele mesmo mobilizador das sociedades rumo a um outro futuro.

Essa tradição de pensamento revolucionário, iniciada no século XIX com Marx, Engels e outros, representa o lado consciente de nossa época e seus dilemas, conflitos, impasses e traumas. Mas desde Freud os psicanalistas sabem que o conhecimento dos afetos elaborado pelo analista em nada muda a vida do analisando, se neste, numa relação transferencial com o analista que passa por uma comunicação entre os inconscientes de ambos, não forem removidas as resistências que impedem a cura. E esse trabalho é afinal um trabalho de elaboração que só faz sentido se levado a cabo pelo próprio analisando. Algo assim, quando se passa na clínica e produz uma *profunda* transformação no analisando, não é um acontecimento comum e frequente. Assemelha-se à experiência da felicidade em Espinosa: rara, difícil, porém possível. De maneira análoga, o desejo de transformação revolucionária, em sua dimensão coletiva, não é de modo algum um acontecimento banal, comum e frequente. Pelo mesmo motivo do que se passa na clínica: a consciência dos fatos e sua melhor interpretação não bastam; é preciso que o próprio desejo daqueles que sofrem se converta em desejo de um novo modo coletivo de vida.

A tarefa da consciência revolucionária, contudo, parece ser tanto mais difícil porque talvez ela tenha que enfrentar não apenas neuroses sociais, mas antes psicoses, loucuras. É de fato uma descoberta da psicanálise a ideia de que as mais diversas formas de psicose pertencem ao campo das enfermidades psíquicas narcísicas (paranóias, esquizofrenias, depressões...), em que a libido objetal que nos torna capazes de estabelecer laços com o Outro retorna ao Eu e nele se encerra. Por isso a loucura é sempre de ordem privada; ela diz respeito a um Eu que não consegue sair de si mesmo. Ora, o que é o capitalismo senão o mais poderoso desenvolvimento da sagrada, venerável e excitante propriedade privada? Nele, a relação do Eu com os inumeráveis objetos, as mais diversas mercadorias, é gozo de si em que os objetos são apenas meios para a satisfação libidinal de um Eu encerrado no círculo insano do mundo privado – por exemplo, a sagrada família... O capitalismo é a loucura socialmente aceita em nossa época.

Contra essa loucura, seria então preciso, como dissemos, a emergência de um desejo, de dimensões coletivas, de um novo modo de vida em que, fazendo laço com o Outro, produzíssemos juntos tudo aquilo de que precisamos para ser o que somos, não na isolamento triste da loucura, mas na alegria coletiva do trabalho criativo e para todos. Neste novo modo de vida, certamente não seríamos capazes de produzir nossas existências da mesma forma que a Natureza realiza, de maneira absolutamente livre, seu trabalho eterno e infinito. Mas é certo que seria um modo de vida no qual teremos removido, o quanto pudermos, os entraves, as resistências, os bloqueios e as inibições que sob a dominação capitalista nos impediam de amar, isto é, verdadeiramente conviver com o outro, e trabalhar, isto é, produzir e criar da melhor maneira de que somos capazes numa vida humana.

Referências bibliográficas

ABREU, A. S. (2018). *Gramática integral da língua portuguesa: uma visão prática e funcional*. São Paulo: Ateliê Editorial.

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

ESPINOSA, B. (2015). *Ética*. Trad. Grupo de Estudos Espinosanos. São Paulo: Edusp.

FREUD, S. (2011). *Obras completas. Volume 16: O Eu e o Id, Autobiografia e outros textos* [1923-1925]. Trad. Paulo César de Souza. 1ª. ed. São Paulo: Companhia das Letras.

FREUD, S. (2010). *Obras completas. Volume 18: O mal-estar na civilização, Novas conferências introdutórias à psicanálise e outros textos* [1930-1936]. Trad. Paulo César de Souza. 1ª. ed. São Paulo: Companhia das Letras.

GRODDECK, G. (1997). *O livro d'Isso*. 4ª. ed. São Paulo: Perspectiva.

LAPLANCHE; PONTALIS (2022). *Vocabulário de Psicanálise*. Trad. Pedro Tamen. São Paulo: Martins Fontes.

O sofrimento laboral: uma luz espinosana sobre o cansaço

Benito Maeso
Instituto Federal do Paraná (IFPR), Brasil – Universidade Federal do Paraná (UFPR), Brasil

José Marcelo Siviero
Universidade de São Paulo (USP), Brasil

O confronto de autores apresentado neste texto busca lançar um olhar espinosano sobre o conceito apresentado por Byung-Chul Han a partir de *A Sociedade do Cansaço*, ou seja, a ideia de que, apesar do estímulo constante e da aparência de positividade e do falso poder de decisão sobre a vida, o ser humano se encontra enredado em uma tirania da ação e da produção/desempenho constantes, que mais o oprimem do que o emancipam. Mais do que isso, tal condição é aceita e desejada pelas pessoas que dela padecem. Se a sociedade atual se caracteriza pela autoexploração e pela produção de afetos tristes, Espinosa explica que o desconhecimento das causas dos eventos leva os seres humanos a imaginar o útil como base do bem, levando à superstição e ao fanatismo. Na sociedade guiada pelas máximas do desempenho alucinado, o cansaço é a causa radical tanto do esgotamento do modelo de sociedade como da própria superstição e do fanatismo, devido à busca desenfreada pelo sucesso profissional. As paixões tristes geram um desarranjo no organismo, resultando em afetos negativos. A resistência a esse regime de afetos necessita, portanto, ser ativa. A tirania do cansaço é uma enfermidade narcísica que leva à depressão e à imposição de paixões tristes e contribui para a impotência generalizada. A lógica capitalista produz paixões tristes que geram sofrimento e impotência. Resistir a essas paixões é crucial para a liberdade e a potência do indivíduo. Surge a questão, ainda

em estágio inicial de pesquisa: como buscar formas de superar as paixões tristes e a tirania do capital?

O início do século XXI é marcado, sob a economia neoliberal especulativa e a desregulamentação geral do trabalho, por formas de exploração e violência não apenas físicas como neuronais, disfarçadas sob uma ideologia de afirmação de si e de instigação ao desempenho máximo que impede a constituição tanto de defesas psíquicas como o estabelecimento dos distanciamentos necessários ao pensamento reflexivo, ao descanso e à contemplação e compreensão dos processos da realidade. O filósofo sul-coreano Byung-Chul Han denomina este tecido social de sociedade do cansaço (e do desempenho), caracterizando o sujeito que a compõe como o empresário de si mesmo, o sujeito de desempenho, empreendedor e feitor de si, que opera em funções precarizadas e informais nas quais acaba por se autoexplorar sob um disfarce de pseudoliberdade. Conforme Han, o explorador é, "ao mesmo tempo o explorado. *Agressor e vítima* não podem mais ser distinguidos. Essa autorreferencialidade gera uma liberdade paradoxal que, em virtude das estruturas coercitivas que lhe são inerentes, se transforma em violência" (Han, 2017b: 30).

Assim, os transtornos psicológicos e físicos que atravessam os indivíduos acabam por se mostrar como manifestações patológicas dessa liberdade paradoxal. Não são mais as ferramentas coercitivas e disciplinares que impõem o controle social, mas a solicitação inclemente da ação e da positividade constantes. Para Han, "o poder disciplinar ainda está completamente dominado pela negatividade. Ele se articula de forma inibitória, não permissiva. Devido à sua negatividade, não pode descrever o regime neoliberal que reluz na positividade" (Han, 2015: 26). A sociedade do desempenho parte do laboral, atravessa o psíquico e se torna uma totalidade, pois somos todos pequenas ou microempresas, especialistas em tudo o que julgamos conhecer. Viramos empreendedores de tudo e também funcionários do nada e de ninguém.

Esta opressão de si também possui uma dimensão social, visto que o indivíduo individualiza a culpa e o fracasso e não enxerga o maquinismo social como componente de sucessos ou revezes pessoais ou coletivos. A

crise política e econômica de uma sociedade é vista como efeito de problemas criados somente pelas próprias ações dos indivíduos, ignorando solenemente as questões de conjuntura histórica, relações de exploração e opressão imbricadas no processo. Assim, as patologias sociais tornam-se imanentes à vida e ao sofrimento no mundo do trabalho, um sofrimento essencialmente *positivo*. Para Han, o explorador do próprio desempenho, o homem depressivo que sofre de *burnout* e fadiga de trabalho se reduz a *animal laborans* deliberadamente, sem qualquer imposição externa: quanto mais ação, mais trabalho, mais desempenho, mais dedicação a atingir o objeto de suas metas (Han, 2015: 16). Toda a vida física e mental do indivíduo é investida em direção ao imperativo da ação constante, inclusive os momentos de pausa ou *hobbies*. Os limites do movimento, da atividade, da proatividade e da ultra-atividade (o ultrapassar continuamente suas próprias capacidades buscando atingir metas impossíveis) se sintetizam numa "forma extremamente passiva de fazer, que não admite mais nenhuma ação livre. Radica-se numa absolutização unilateral da potência positiva" (Han, 2017a: 58). Somos livres para fazer tudo, *exceto não fazer nada*.

Estes sujeitos tornam-se reféns da sobrevivência. Encontram-se fracos, impotentes e servis. Temem o fracasso, a falência, a insuficiência, a decepção com as próprias capacidades, a vergonha perante os círculos sociais. Tal complexo de paixões ou patologias, variações da tristeza, remetem à teoria dos afetos de Espinosa, concentrada em especial no Livro III da *Ética*, em que os afetos são ponderados e calculados conforme aumentam ou diminuem a potência. Em termos espinosanos, tais sujeitos de ação contínua, da ação *for the sake of action*, tem a causa de seus afetos em máxima inconveniência e exterioridade. Há apenas a impressão de potência, mas em realidade a potência de preservação e produção de vida de tais sujeitos encontra-se irremediavelmente coibida, visto serem ao mesmo tempo *vítimas* e *algozes* das relações de exploração social. E quando estas categorias coincidem, conforme Han, não haveria espaço de resistência (Han, 2017b: 113).

A superstição do sucesso

Mas por que razão há a aceitação de tal situação que desemboca em estresse laboral e pessoal, esgotamento e *burnout*? Em uma primeira vi-

sada, seria simples dizer que a subsistência material obriga tais sujeitos a este tipo de sujeição. Porém, a conduta autossacrificial em nome do sucesso financeiro e material e do acesso ilimitado a bens de consumo, calcada em ideologias como a meritocracia e a competição desenfreada de todos contra todos, independe do atendimento às necessidades básicas. O sucesso a qualquer preço se tornou o objetivo transcendente de tais condutas. Ainda que Han não aponte o caráter teleológico deste processo, é possível encontrar um elemento de superstição – de acordo com a definição apresentada por Espinosa (no Apêndice do Livro I da *Ética* e no prefácio do *Tratado Teológico-Político*) – nesta jornada de transformação do suor em ouro.

O preconceito derivado da falta de conhecimento sobre as causas dos fatos e eventos cria e justifica, para Espinosa, a imagem que os seres humanos têm sobre o útil e o bem. Eles buscam incessantemente as causas finais das coisas, desejando apenas conhecê-las para acalmar seus apetites. Esse desejo de compreender o que consideram útil leva a superstições e fanatismos, resultando em cultos a entidades como mercado, sucesso ou mérito. A jornada exploratória se torna uma forma de buscar afeição e direção, levando à ideia de uma compensação proporcional ao desgaste físico e mental. Na sociedade de desempenho, o sucesso profissional acaba sendo a causa principal dessa jornada extenuante. É uma inversão de causa e efeito que vai contra a natureza das coisas. Tanto o lucro quanto o sofrimento não podem ser considerados fins em si mesmos, mas sim ficções humanas. O cansaço resulta da autoimposição de se engajar em um trabalho sem adversários, levando a uma opressão autodestrutiva. Para aumentar o rendimento, é preciso diminuir a potência, gerando uma economia das paixões tristes.

Fazendo recurso ao Livro II da *Ética*, pode-se observar como a relação entre corpo e mente, atributos da Substância, oferece possibilidades de compreensão sobre a complexidade da doença neuronal. O cansaço, tanto a nível individual quanto na ordem em que se encadeiam, resulta em correspondências físicas e mentais que levam à diminuição da potência de cada indivíduo, restringindo sua liberdade e causando sofrimento

devido a causas inadequadas. Um aspecto perturbador surge: os corpos que contribuem para a sensação de cansaço são, em grande parte, os mesmos que compõem o organismo da pessoa. Isso nos leva a considerar que os afetos tristes, inerentes ao organismo individual e a todos os corpos que o compõem, não são apenas resultado de influências externas, mas principalmente uma reação interna do organismo, mais poderosa do que as afecções provenientes do exterior. A ontologia espinosana não possui finalismo transcendente, causalidade final absoluta ou teleologia. Assim, podemos interpretar que o desarranjo do organismo pode ocorrer devido ao mau funcionamento das suas partes quando submetidas a altos níveis de movimento e intensidade, mesmo que o superaquecimento seja interno.

Isto é uma questão econômica que tem impacto físico. De acordo com o escólio da Proposição XIII do Livro II da *Ética* (Espinosa, 2015: 151), quanto mais um corpo é capaz de realizar várias ações ao mesmo tempo, mais sua mente é capaz de perceber muitas coisas simultaneamente. Isso significa que em situações de estafa ou ansiedade, corpo e mente sofrem por serem muito eficientes em realizar diversas tarefas e ter muitas ideias ao mesmo tempo. Apesar da doença neuronal ser uma forma de autoagressão, também é importante reconhecer que a pressão externa desempenha um papel importante ao estimular a busca por alto desempenho.

O modelo atual de trabalho, com metas elevadas, resultados imediatos e competitividade extrema, encoraja a busca por desempenho ilimitado em todas as áreas da vida. É essencial entender como essa pressão é internalizada. Ao analisar o Axioma I e os Lemas II e III do Livro II da *Ética*, é possível concluir que sem um mecanismo de proteção, a doença neuronal pode se manifestar através de um ciclo de afetos negativos disseminados.

A distribuição de forças opressivas é influenciada pela densidade dos corpos e mentes, conforme os gradientes de potência descritos por Espinosa. Essas forças não alteram a essência dos sujeitos e das coisas, mas sim as modificam, de forma semelhante a um acidente que danifica a matéria. Seguindo o Axioma III (Espinosa, 2015: 157), observamos que

as diferentes partes de um Indivíduo podem aderir umas às outras de maneira mais difícil ou mais fácil, dependendo do tamanho das superfícies de contato, o que resulta em diferentes graus de mudança e transformação do próprio indivíduo.

A diversidade de maneiras de contato estabelece graus de alteridade, essenciais para determinar a consistência dos corpos que se chocam. Sem essas bordas e limites, o sujeito se dissolve na exploração laboral, incapaz de distinguir agentes e pacientes do sofrimento. O mal-estar se torna total, em meio a uma massa disforme onde as fronteiras entre externo e interno desaparecem. Nesse cenário, o desempenho se torna um movimento cego, onde o cansaço é o denominador comum do movimento e do repouso. Repensar a resistência nesse contexto nebuloso e impreciso é crucial para lidar com a massificação e totalização que o empresário de si mesmo representa.

O duplo corpo – positivo/negativo – da tirania do rendimento social

As dinâmicas entre pausa e ação estão profundamente enraizadas nos corpos individuais e sociais, levantando a questão sobre as formas de resistência ativa ou passiva a este regime de afetos e procedimentos que promovem o sofrimento. Espinosa destaca que o tirano constrói seu poder a partir de paixões tristes que permeiam a sociedade, resultando em uma tristeza coletiva que enfraquece a potência individual e coletiva. Tal diminuição do *conatus* individual e da potência da *multitudo* alimenta e é alimentada pelo medo, como o autor assinala no prefácio do *Tratado Teológico-político* ao ressaltar que "o medo é a causa que origina, conserva e alimenta a superstição" (Espinosa, 2008: 6). Como, na visão espinosana, o vulgo persiste na miséria por não encontrar paz de espírito e estar sempre em busca da novidade e daquilo que ainda não o enganou, quem está em posição de comando na sociedade, seja o tirano ou o patrão, conquista e mantém seu poder por este estímulo constante, que consiste em "manter os homens enganados e disfarçar [...] o medo em que devem ser contidos para que combatam pela servidão como se fosse pela salvação" (Espinosa, 2008: 8).

A salvação em questão pode ser tanto da alma como da matéria: a lógica capitalista também manipula as paixões, gerando estados de sofrimento que são aliviados apenas temporariamente pelo consumo, causando uma angústia permanente. Se é fato que, conforme salientado por Han, (2015: 7 e 16) a depressão, o TDAH, o *burnout* e o cansaço/tédio são as doenças que caracterizam a fase atual do capitalismo, há certo paralelismo entre o neoliberalismo como modo de vida que caracteriza a atualidade, gerador de constante violência "neuronal" (Han, 2005: 7) e as tiranias descritas por Espinosa como efeitos práticos do medo, da superstição e dos afetos tristes e que corroem, por dentro, a ideia de um estado de sociedade no qual a liberdade possa vicejar um outro tipo de violência psicossocial.

Tanto o tirano quanto os indivíduos subjugados são afetados pela inércia da depressão. Resistir a este ciclo de tristeza e estimulação constante requer um trabalho ativo de reflexão e desaceleração em relação às demandas sociais. A depressão, segundo Han, surge de uma relação narcísica consigo mesmo e com o mundo, impactando a história e a práxis. O que nos leva à depressão, conforme o autor, é "uma relação consigo mesmo exageradamente sobrecarregada e pautada num controle [individual e coletivo] exagerado e doentio. O sujeito depressivo-narcisista está esgotado e fatigado de si mesmo [e dos outros]. Não tem mundo e é abandonado pelo outro" (Han, 2017a: 10). A resistência envolve lutar contra a positividade extrema e buscar uma *negatividade positiva, um desafio à falsa positividade que nos prende nas amarras da relação entre busca pela vida e consumo,* uma postura e ação que desafie o *status quo*.

Já Espinosa enfatiza a importância de não permitir que as paixões tristes controlem nossas vidas, promovendo a organização de um estado civil que não seja baseado nessas emoções negativas. Conforme Espinosa, visto que o medo da solidão existe em todos os homens, porque "ninguém na solidão tem forças para poder defender-se e reunir o necessário para a vida, segue-se que os homens desejam por natureza o estado civil, não podendo acontecer que eles alguma vez o dissolvam por completo" (Espinosa, 2009: 63). Resistir ao tirano é possível ao destituir as paixões tristes de seu papel central na sociedade.

A origem das paixões alegres está no encontro entre corpos, mentes e pessoas, criando assim as condições para romper com a impotência. No entanto, na sociedade atual, há uma reorganização negativa das emoções humanas. O medo pode ser usado de forma moderada como remédio contra as revoltas, o que é preconizado por Espinosa no *Tratado Político*, mas seu excesso pode agravar a situação, visto que medos que são compartilhados por boas e más pessoas acabam por trazer riscos ao Estado, induzindo as paixões tristes e beneficiando os tiranos. Exemplos históricos desta manipulação do medo e de sua difusão generalizada em favor de práticas autoritárias não faltam.

As tiranias econômicas e políticas exploram as paixões tristes dos indivíduos, promovendo o sofrimento e a exaustão para benefício próprio. O ciclo de exploração e opressão gera mais sofrimento e cansaço, em um processo de retroalimentação constante. Na busca por alívio, acabamos nos impondo um fardo ainda maior, ainda que desejemos que os outros (seja o tirano ou o explorador de nossa mão de obra) nos aliviem de tal carga. É necessário superar as paixões tristes e o sofrimento por meio da negação do poder dos tiranos e do capital, enfrentando a tirania e a escravidão com a alegria e a potência da recusa afirmativa.

Referências bibliográficas

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

ESPINOSA, B. (2009). *Tratado Político*. Tradução: Diogo Pires Aurelio. São Paulo: Martins Fontes.

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

HAN, B-C. (2017a). *A Agonia do Eros*. Tradução: Enio Paulo Giachini. Petrópolis: Vozes.

HAN, B-C. (2015). *A Sociedade do Cansaço*. Tradução: Enio Paulo Giachini. Petrópolis: Vozes.

HAN, B-C. (2017b). *Topologia da Violência*. Tradução: Enio Paulo Giachini. Petrópolis: Vozes.

Hegel o Spinoza... en Althusser: itinerario de un problema[1]

Vicente Montenegro Bralic
Universidad de Los Lagos, Chile

> Leer a Spinoza después de Hegel, pero no según Hegel, es algo que nos permite plantearnos la pregunta acerca de la posibilidad de una dialéctica no hegeliana, pero hay que admitir también – es incluso un modo de ser spinozista – que eso no nos permite al mismo tiempo dar una respuesta.
>
> Pierre Macherey, *Hegel o Spinoza*

En su intervención en las Jornadas "Althusser filósofo", realizadas en la Sorbonne en 1995, Pierre-François Moreau, antiguo alumno de Althusser y actualmente un reputado especialista en la filosofía de Spinoza, abría su exposición con las siguientes palabras:

> Louis Althusser se identificó con Spinoza. Confesó su spinozismo. Se le reprochó ese spinozismo. En ocasiones también se le reprochó haber entendido mal a Spinoza. En fin, sus escritos, o su ejemplo, ciertamente han dado un impulso, al menos a una parte,

1 Trabajo realizado en el marco de los proyectos Fondecyt Regular nº 1231039 y Fondecyt de Postdoctorado nº 3230180.

> de los nuevos estudios spinozistas. Sin embargo, paradojalmente, Althusser cita poco los textos de Spinoza (aun cuando lo evoca seguido); no le dedicó un estudio separado – si exceptuamos unas cuantas páginas rápidas publicadas recientemente, que no hablan tanto de Spinoza sino de incitaciones a pensar que el propio Althusser pudo haber encontrado allí. Incitaciones a pensar: es así por lo demás que se podría designar la mayoría de las referencias hechas al autor de la Ética a lo largo de las obras de Althusser. En los textos publicados en vida, los pasajes dedicados a Spinoza son tan rápidos y elípticos como retóricamente fuertes y estratégicamente situados (Moreau, 1997: 75).

En efecto, no hay nada en la obra publicada de Althusser (incluyendo los numerosos escritos póstumos) que pueda compararse a los estudios con los que, en el transcurso de unos pocos años, un puñado de prominentes filósofos revoluciona el estado de los estudios spinozistas (no solo en Francia, sino en el mundo): en 1968, Gilles Deleuze publica *Spinoza o el problema de la expresión*, y Martial Gueroult el primer tomo de su lectura inacabada de la *Ética* (*Spinoza I. Dios*); en 1969, Alexandre Matheron publica *Individu et communauté chez Spinoza*, y en 1970 Deleuze publica su segundo libro consagrado a Spinoza: *Spinoza, filosofía práctica*. Y, sin embargo, no deja de ser cierto que, bajo el influjo de Althusser (quien promueve la formación del mítico y efímero "Grupo Spinoza"), surgirá una nueva generación de filósofos que rápidamente se transformarán en algunas de las voces más autorizadas en el estudio de la obra del filósofo holandés: Pierre Macherey, Etienne Balibar, Bernard Pautrat, André Tosel, y el propio Moreau.

Desde esta singular posición, Althusser constituye una de las figuras clave en el descubrimiento de Spinoza y la irrupción de los estudios spinozistas en la segunda mitad del siglo XX en Francia, pues al igual que Deleuze, el giro anti-hegeliano de su pensamiento necesariamente se explica por lo que el propio Althusser llamó un desvío (*détour*) por Spinoza.

Como recuerda Fischbach, todo el círculo althusseriano que se interesa tempranamente en Spinoza, trabajó sobre la premisa de que "la filosofía de Spinoza es aquella que Marx no pudo o no quiso escribir él

mismo". Según un testimonio de Pierre Macherey, el propósito fundamental de *Pour Marx* había sido el de "dotar al marxismo de una filosofía propia", o incluso, de "otorgar al marxismo la 'metafísica' que a su juicio ameritaba" (Fischbach, 2014: 36n3). Tal filosofía o tal "metafísica" se encontraba justamente en Spinoza (y cabe mencionar que Althusser tenía por esos años la ambición de producir un texto filosófico colectivo que sería "nuestra *Ética*"[2].

Podemos leer uno de los pasajes más famosos de *Lire Le Capital*, en el que se hace manifiesta esta desmesurada ambición teórica:

> La filosofía de Spinoza introdujo una revolución teórica sin precedentes en la historia de la filosofía y, sin lugar a dudas, la mayor revolución filosófica de todos los tiempos, hasta el punto de que podemos considerar a Spinoza, desde el punto de vista filosófico, como el único antepasado directo de Marx. Sin embargo, esta revolución radical fue el objeto de una prodigiosa represión histórica (*refoulement historique*), y con la filosofía spinozista sucedió más o menos lo que aún sucede en ciertos países con la filosofía marxista: sirvió de injuria infamante para el cargo de inculpación de 'ateísmo' […]. La historia del spinozismo reprimido de la filosofía transcurre entonces como una historia subterránea que actúa en otros lugares, en la ideología política y religiosa […] y en la ciencia, pero no en el escenario iluminado de la filosofía visible. (Althusser, 2004: 113).

Aunque son múltiples los niveles en los cuales Althusser recurre a la filosofía spinozista para construir o proveer al marxismo de esa "metafísica" que le haría falta (de manera sintética, se pueden identificar al menos 5 temas o problemas: 1. La teoría de la lectura sintomal; 2. La teoría de la ideología y de la producción del conocimiento; 3. La teoría de la causalidad estructural; 4. El concepto de "proceso sin sujeto"; y 5. La importancia de la estrategia en filosofía), me parece que el esfuerzo más o menos constante de Althusser por pensar una *dialéctica materialista*, es decir, una *dialéctica sin teleología*, permite apreciar en toda su comple-

2 Ver la nota editorial de François Matheron en Althusser (1993: 111-116).

jidad la importancia y la envergadura del desvío spinozista de Althusser. No solo me parece que es un concepto que atraviesa los diferentes niveles en los que Althusser trabaja la filosofía spinozista, sino que, de manera más profunda, se trata de un concepto que, en la medida que se construye en una negociación constante entre Hegel y Spinoza, puede bien caracterizar uno de los vectores que permiten resumir todo el proyecto filosófico de Althusser. De hecho, lo que Macherey llama una *dialéctica sin teleología*, y que constituye uno de los hilos conductores de su estudio sobre *Hegel o Spinoza* (2006), puede considerarse como una reformulación del concepto de "proceso sin sujeto" elaborado previamente por Althusser (y hay una perfecta analogía teórica entre una y otra fórmula "extractiva": el proceso es a la dialéctica lo que el sujeto a la teleología; y esto es algo que tanto Althusser como Macherey dejan perfectamente claro).

En este sentido, el juicio según el cual Althusser sería junto a otros de sus contemporáneos (especialmente Foucault y Deleuze), una de las principales figuras del "anti-hegelianismo" en Francia, encuentra un límite, y en cierto modo, una refutación, cuando se pone atención a la manera en que Althusser, entre 1967 y 1968, iniciando un proceso de autocrítica, intenta elaborar el concepto de un "proceso sin sujeto". Este concepto relativiza el supuesto anti-hegelianismo de Althusser, a la vez que complejiza la manera de comprender la relación de Marx y Hegel (lo que de paso, implica sin dudas una relativización, y una profunda autocrítica de la tesis del corte epistemológico). Aunque el concepto ya se encuentra elaborado en un texto redactado en 1967, titulado "La querella del humanismo" (Althusser, 1995: 433-532), es solamente en un breve texto titulado "Sobre la relación de Marx a Hegel" (Althusser, 1972: 49-71), en el que el concepto de proceso sin sujeto hace aparición pública por vez primera (se trata de la presentación que hace Althusser en el seminario sobre Hegel de Jean Hyppolite en el Collège de France en 1968, cuyas actas serán publicadas en 1970, texto que será reeditado posteriormente en la edición ampliada de *Lenin y la filosofía* en 1972). Es aquí donde Althusser hace por primera vez pública su rectificación respecto de la relación de Marx a Hegel: no se trata de una ruptura absoluta, de un abandono completo de la filosofía de Hegel, pues hay algo que Marx hereda de Hegel y es el concepto de *proceso*, de la histo-

ria como proceso. "Incontestablemente", dice Althusser "Marx debe a Hegel esta categoría filosófica decisiva de *proceso*", que es justamente la que se encuentra completamente ausente en Feuerbach (la crítica de Althusser a Feuerbach, en este sentido, no es porque este sería todavía demasiado hegeliano, sino más bien porque habría dejado de serlo: en Feuerbach, la historia brilla por su ausencia). Lo sorprendente de esta declaración (que Althusser redacta en 1967) es que ocurre casi inmediatamente después de haber dedicado todo su esfuerzo por separar, distinguir y establecer de manera categórica la ruptura de Marx con Hegel: de un rechazo inequívoco de la dialéctica hegeliana en sus principales ensayos de *Pour Marx*, Althusser pasa a una rehabilitación del hegelianismo, a reconocer la innegable deuda de Marx con Hegel (Montag, 2012: 84). Lo singular de este movimiento es que permite apreciar la manera en que Althusser pone en práctica su estrategia filosófica de "trazar una línea de demarcación", solo que se trata de una operación que lleva a cabo al interior de Hegel mismo, por así decirlo, "separando a Hegel de sí mismo" (Montag, 2012: 87), distinguiendo en la filosofía de Hegel tendencias diferentes, incluso contradictorias y que pueden contribuir a la construcción de una posición materialista en filosofía. En esta operación, es precisamente Spinoza quien permite dividir a Hegel (o bien, es la lectura sintomal de Hegel la que permite hacerlo, como bien se puede desprender del estudio de Macherey).

Para resumir el argumento, digamos que todo se juega en la posibilidad de "arrancar" el concepto de proceso (o de historia) a la "teleología hegeliana", y es en esa operación que Althusser va a recurrir a la filosofía de Spinoza. La dificultad reside en que en Hegel, el concepto de proceso alberga en sí mismo la teleología, o para decirlo de otro modo, la teleología, la dialéctica, son en sí mismas aquello que ocupa el lugar del sujeto.

> El proceso de alienación sin sujeto (o la dialéctica) es el único sujeto que reconoce Hegel. No hay sujeto en el proceso: es el proceso mismo que es sujeto, *en tanto que no hay sujeto*. Si queremos encontrar aquello que finalmente ocupa el lugar del 'Sujeto' en Hegel, es en la naturaleza teleológica que hay que buscarlo: el Fin ya está en el Origen. Es por eso también que en Hegel no hay origen, ni (lo que no es más que el fenómeno) comienzo. (Althusser, 1995: 456).

Es en *Elementos de autocrítica*, en el apartado dedicado a Spinoza, donde Althusser establece un paralelo entre el comienzo en Hegel y el comienzo en Spinoza, para destacar justamente la diferencia que separa al segundo del primero: "el haber 'comenzado por Dios' (y no por el Ser vacío) protege para siempre a Spinoza de todo fin" (es decir, de toda teleología) (Althusser, 1974: 71). Tal como en el caso del concepto de causalidad estructural, Althusser intenta aquí una difícil fusión entre Hegel y Spinoza, que en realidad sólo puede producirse a través de una lectura y una reelaboración teórica de Marx. Como ha señalado Warren Montag, Althusser parece ensayar aquí una lectura "spinozista" de Hegel (ver Montag, 2013: 31) (cuestión que Macherey va a desarrollar de manera mucho más sistemática en su libro *Hegel o Spinoza*). Reconociendo que la "contradicción" es aquello que falta en Spinoza (el elemento de la "negatividad"), al mismo tiempo, Althusser considera que hay una "radicalidad" que hace falta en Hegel: justamente la radicalidad de pensar una causalidad inmanente mediante la cual todo fin, toda teleología, es erradicada. Para Althusser, el comienzo por Dios en Spinoza, esto es, el comienzo por la substancia infinita, por la *causa sui*, es lo que permitiría arrancar el concepto de proceso, o el concepto de historia, a toda teleología.

Así, es justamente Spinoza, el desvío por Spinoza, lo que permite a Althusser reconocer el elemento mistificador de la dialéctica hegeliana, y a la vez, reconocer los elementos que en esa misma dialéctica pueden contribuir a un concepto materialista de dialéctica. Althusser es consciente sin embargo de la trampa que puede albergar la idea de una simple "sustracción" del sujeto (o de la teleología) del concepto de proceso (o de historia). Por ello es que sostiene que más que una simple sustracción o inversión, es necesario pensar en "nuevas formas" de la dialéctica, "desconocidas para Hegel" (ver Althusser, 1974: 77, 81), formas que serían el resultado de una "transformación de las estructuras de la dialéctica" (tarea monumental que es la que se propone realizar en *Pour Marx*). Sabemos que para ello Althusser recurrirá a una serie de autores ajenos a la tradición marxista, como Freud, Maquiavelo, o incluso Derrida. Pero de Spinoza, Althusser retiene justamente esta idea de la substancia como causalidad inmanente, es decir, una substancia que no deviene sujeto, como en Hegel, sin por ello ser una sustancia muerta e inmóvil, como lo pensó Hegel.

Como lo decíamos, la tarea de pensar otras formas de la dialéctica, específicamente una dialéctica sin teleología, se halla en el centro del estudio de Macherey sobre *Hegel o Spinoza*. Macherey (quien comienza su exposición aclarando el sentido de este título: una frase que puede ser leída o bien como una alternativa de términos excluyentes, o bien como una equivalencia, al modo en que el propio Spinoza hablaba de *Deus sive natura*: Hegel y Spinoza serían "dos nombres diferentes… para una misma cosa"), Macherey comienza su estudio, digo, señalando que el problema común que comparten Hegel y Spinoza (aquello que permitiría reconocer esa equivalencia) es nada más ni nada menos que el problema de la *dialéctica*:

> pero sería absurdo [aclara Macherey] descubrir en Spinoza el esbozo o la promesa de una dialéctica, manifiestamente ausente de su obra. Sin embargo, eso no impide que nosotros mismos podamos, a partir de Spinoza, pensar de nuevo la dialéctica, es decir plantearle esas cuestiones que Hegel descartó de su propio sistema porque le eran insoportables. (Macherey, 2006: 26).

Cuando en la sección final de su estudio (titulada justamente "La teleología"), Macherey sostiene que Spinoza refuta la dialéctica hegeliana, resulta claro que Macherey retoma y prolonga la indicación de Althusser según la cual Spinoza sería la "repetición anticipada" de Hegel (una proposición que desde una concepción hegeliana de la historia de la filosofía es estrictamente inaceptable).

Si la dupla "Hegel o Spinoza" se lee en sentido spinozista como Hegel *sive* Spinoza, es posible descubrir que la posición de Althusser no puede ser definida simplemente como un "anti-hegelianismo", pues no solo lleva a cabo una rehabilitación de cierto hegelianismo, sino que mantiene (hasta muy tarde) la categoría misma de dialéctica. Se trata de un "anti-hegelianismo paradojal", como ha sostenido Vuillerod (2017; 2022), cuya paradoja se explica por el hecho de que Althusser, mediante su práctica constante de autocrítica, piensa siempre contra sí mismo, o bien "rompe" consigo mismo, según las determinaciones y sobre-determinaciones de cada coyuntura. Para usar los términos con que se suele caracterizar ese "momento" de la filosofía en Francia, en su caso no se trata de reemplazar la *dialéctica* por la *diferencia* sino de pensar la

dialéctica y la diferencia simultáneamente, y eso se lograba mediante un concepto no idealista (es decir, no hegeliano) de dialéctica; un concepto que no anule la diferencia en una síntesis o unidad superior, sino que la explique y la mantenga en tanto que diferencia.

Referencias bibliográficas

ALTHUSSER, L. "El objeto de *El Capital*". In: ALTHUSSER, L; BALIBAR, E. (2004). *Para leer El Capital*. México: Siglo XXI.

ALTHUSSER, L. (1993). Écrits *sur la psychanalyse*. Paris: Stock/IMEC.

ALTHUSSER, L. (1974). Éléments *d'autocritique*. Paris: Hachette Littératures.

ALTHUSSER, L. "La querelle de l'humanisme". In: MATHERON, F. (ed.). (1995). *Ecrits philosophiques et politiques. Tome II*. Editado. Paris: Stock/IMEC.

ALTHUSSER, L. (1972). *Lénine et la philosophie; suivi de Marx et Lénine devant Hegel*. Paris: François Maspero.

ALTHUSSER, L. (1965). *Pour Marx*. Paris: François Maspero.

FISCHBACH, F. (2014). *La production des hommes: Marx avec Spinoza*. Paris: J. Vrin.

Macherey, P. (2006). *Hegel o Spinoza*. Buenos Aires: Tinta Limón.

MONTAG, W. (2013). *Althusser and His Contemporaries: Philosophy's Perpetual War*. Durham: Duke University Press.

MONTAG, W. "Hegel, *sive* Spinoza: Hegel as His Own True Other". In: SHARP, H.; SMITH, J. E. (eds.). (2012). *Between Hegel and Spinoza: a volume of critical essays*. New York: Continuum.

MOREAU, P-F. "Althusser et Spinoza". In: RAYMOND, P. (dir.). (1997). *Althusser philosophe*. Paris: PUF.

VUILLEROD, J-B. (2017). "Hegel et ses ombres. Alexandre Kojève et l'anti--hégélianisme français des années 1960". *Les Temps Modernes, 695, nº 4*, pp. 91-114.

VUILLEROD, J-B. (2022). *La naissance de l'anti-hégélianisme: Louis Althusser et Michel Foucault, lecteurs de Hegel*. Lyon: ENS éditions.

O espaço de vida e o conatus: lendo Lewin a partir de Spinoza

André Felix Ferreira
Universidade Federal Fluminense (UFF), Brasil

Este trabalho comunica uma pesquisa que está sendo realizada por mim, que busca recuperar o autor Kurt Lewin, responsável por muitos desenvolvimentos na psicologia social. O que me interessa em Lewin é sua visada dinâmica de um conceito chamado Espaço de Vida, que corresponde à tomada de uma perspectiva sempre conjugando pessoa e ambiente. A filosofia de Spinoza pode ter muito a ver com a dinâmica que Lewin toma como base para sua psicologia, especialmente por colocar em jogo a espacialidade e a simultaneidade como elementos de sua teoria. Por isso, trago alguns elementos em que Spinoza oferece elementos importantes para esta noção da psicologia espacial.

1. Campos e composições

A teoria dos afetos foi proposta por Spinoza na Ética (Spinoza, 2009), um livro que toma a própria geometria como método. É por conta disso que o início da parte III abre-se com a expressão "estudar os afetos como linhas, superfícies e corpos" (Spinoza, 2009: 98). Essa frase remete à outra, famosa, de Euclides, que dizia ser a linha que traça uma superfície e um ponto o que traça uma linha. Euclides é citado de forma um tanto diferente por Lewin, que atribuía ao espaço que desenvolvia a qualidade de "quase-euclidiano" (Lewin, 1973). O que torna tanto o Espaço de Vida quanto o Espaço Social diferentes do espaço euclidiano são as forças que os atravessam. No caso do Espaço de Vida, por exemplo, temos a ideia de caminho privilegiado, que é justamente o que impede de pensarmos um espaço completamente isotópico, porque a menor distância entre dois pontos quase nunca seria uma linha reta. Há, em verdade, caminhos pos-

síveis e o mapeamento desses caminhos do sujeito e suas ações. O espaço é localizado, mesmo que não seja do espaço físico que falemos. No espaço de Spinoza, a substância é única, mas não homogênea. Os modos são expressões da substância. Há uma diversidade de modos, correspondentes às composições dos corpos neste espaço.

Parece, falando apenas isso, que existe uma grande divisibilidade de partes na filosofia de Spinoza. Muito pelo contrário, na primeira parte da Ética fala-se da relação contínuo e descontínuo a partir do conceito mesmo de indivisibilidade da substância, de acordo com a proposição 8 e 12 da parte I: "Não se pode verdadeiramente conceber nenhum atributo de uma substância do qual se siga que tal substância pode ser dividida" (Spinoza, 2009: 21). Para Spinoza há uma só substância que é "Deus, ou seja, a natureza" (Spinoza, 2009: 161). Essa única substância não pode ser dividida, de forma que qualquer coisa será modo dessa causa de si única cuja "essência envolve a existência" (Spinoza, 2009: 13). A substância não pode ser dividida e é única, sendo que as partes constituem modos. Existe alguma relação com o que Etelain – autora que discorre sobre a espacialidade a partir do conceito de zona – qualifica como sendo do espaço e seus corpos, especialmente sobre sua asserção de ser o espaço "indeterminado de fato e virtualmente separado" (Etelain, 2023: 55). Há algo no estabelecimento de fronteiras em qualquer contexto que é virtual, porque a divisão é mais uma dinâmica que uma linha tracejada, à maneira da divisão de países, ou cômodos de uma casa. Grosz afirma que as condições de "*framing*"[1] (Grosz, 2017: 77) da materialidade não podem ser elas mesmas materiais.

A dinâmica é, em Spinoza, entre corpos ora fluidos, ora moles ou duros, mas em contato constante tanto com seu próprio interior quanto com seu exterior. Grosz usa da ideia de sangue como um movimento de variação contínua em que "nutrientes, outros corpos, são adicionados,

1 No original em inglês. A expressão é um pouco intraduzível, mas equivaleria a algo como enquadramento, mas também construção, conceptualização.

e outros são removidos assim que o sangue circula pelos órgãos. É pura diferença, mas mantendo uma identidade "(Grosz, 2017: 78). [2]

O que há, em Spinoza, são modos, concebidos como as afecções de uma substância. Em outras palavras, o que é em alguma coisa e também é concebido por esta outra coisa. De forma que cada modo tem uma causa fora de si e é constituído por interações. As divisões então seriam feitas de forma não exatamente fronteiriça, de forma *partes extra partes*, porque tratar-se-ia mais de relações entre movimento e estase nas afecções múltiplas da substância. A composição de corpos se dá nessa junção cada vez mais ampla de movimentos que criam os corpos fluidos, moles e duros. Estes corpos, em composições diferentes, que seguem os mesmos movimentos, fazem os indivíduos que dizem respeito mais à propriedade de manter-se juntos em sua individuação. Nesse ponto há algumas semelhanças entre Spinoza e Simondon (2020), falando da individuação do vivente. É uma forma de conceber aquilo que Spinoza chama de indivíduo numa individuação, que seria sempre meta-estável, porque sujeito a todo tipo de afecção e não podendo ser pensado sem aquilo que se mantém no espaço do fora na individuação. Na pequena física, trecho da Ética em que se discorre sobre os corpos, Spinoza diz do corpo como este composto de compostos. Diz ainda que se trata mais da proporção entre movimento e repouso de suas partes, que mantêm um indivíduo, do que as partes serem sempre as mesmas. O indivíduo, para Spinoza, e de acordo com Bove (2006) está num movimento de individuação, ou seja, um devir indivíduo, seu regime autônomo de potência. Cada indivíduo possui um grau de potência ou de autonomia, que pode até ser reduzido a um grau mínimo pela ação de potências exteriores, de acordo com o escólio da proposição 13 da segunda parte da Ética e sua individualização (que é a sua singularidade afirmada), ambos os movimentos em relação com o *conatus* ou

2 Esse dizer da autora se apoia na carta 32 de Spinoza (2014) para Oldenburg, em que ele trata das relações entre parte e todo, também muito caras para nosso estudo.

"esforço por perseverar no ser" (Spinoza, 2009: 105). Esses movimentos são os movimentos próprios do desejo no encontro com outros corpos.

As coisas singulares estão todas em relação e são definidas apenas por esta relação. Não existe, em Spinoza, tal coisa como um corpo sem relação, tomado individualmente. Ele está sempre em contato com outras coisas, é afetado por estas outras coisas, de forma que é um processo de encontros que mudam corpos e permitem novos afetos e novos encontros. As ideias, igualmente, só perseveram em outras ideias nas quais são aumentadas ou diminuídas. Spinoza compreende a ética como essa análise das relações de composição nas quais ideias e corpos podem fazer suas transformações. Podemos pensar essas relações de composição de ideias para além do espaço considerado como extenso, ou seja, para além do atributo da extensão, mas também, como sugerem essas passagens e outras da Ética, podemos pensá-las como estando numa relação dinâmica com a simultaneidade e espacialidade, tanto do ponto de vista dos corpos quanto das ideias que lhe são concomitantes.

2. Forças e Afetos

Na sua relação com uma construção possível, que aqui apresentamos como clínica, é necessário levar em conta esta ideia, a de um plano de intervenção que é um plano de superfície. Uma superfície de deslocamentos intensivos e agenciamentos (Rauter, 2002). Na passagem para a construção de uma psicologia com Spinoza fazemos sempre referência ao mapeamento desses efeitos de superfícies, fazer mapas e cartografias. Aqui fazemos uma passagem importante para os fins a que nos propomos, que são as relações dessa filosofia com a clínica.

Temos, já na definição dos afetos na *Ética* III, uma ideia de uma psicologia que não se coloca pela interioridade ou com a "subjetividade psi". É importante pensar num plano de intervenção clínica que seja uma superfície de deslocamentos intensivos. O desejo, a tristeza e a alegria, compreendidos por Spinoza (2009: 142) como afetos primários, são a possibilidade de construir uma superfície clínica. A autora toma o termo superfície como uma forma de, na clínica, estabelecer diferenças em relação a uma psicologia que se coloque pelo estudo das profundidades,

sem relação com um fora. A questão, e aqui nos colocamos junto da ideia spinozana da variação contínua, é como colocar em questão a dinâmica mesma da vida da pessoa na clínica. Por isso, o conceito de Espaço de Vida nos é interessante, porque Lewin trabalha esta mesma variação e impossibilidade de separar indivíduo e meio, precisamente porque existem afetos e desejo, este compreendido como esse esforço por perseverar na conjunção com as determinações exteriores ao indivíduo.

Essa dinâmica nos dois autores pode deduzir uma psicologia ligada à orientação dos afetos e à variação de seu regime, "como atuação de vetores diferenciais de afirmação continuada da potência" (Bove, 2006: 22, tradução minha). Tomamos aqui a perspectiva de Bove, que fala de uma estratégia do *conatus*, em que há espaço para determinação e desejo. Bove aponta, portanto, ao ligar vetores, que são a expressão de forças, com as respectivas orientações e intensidades, algo que se aproxima muito do que Lewin (1973) chamava de forças psicológicas. Estas forças também têm vetores, orientações e diferenciais entre estes, numa dinâmica que indica movimento.

Uma das questões mais importantes de Lewin é a possibilidade de estudar o Espaço de Vida a partir de forças, que podem ser tanto internas quanto externas. Cada uma delas teria uma valência, positiva ou negativa. O sujeito aí é móvel, dinâmico e composto. O próprio inconsciente teria espaço nessa perspectiva. O conceito de força psicológica em Lewin é apenas o de causa de uma mudança no campo. Uma das qualidades desse conceito é sua neutralidade. Lewin nunca chega a enumerar quais seriam essas forças, compreendendo-as em seu aspecto dinâmico. As causas poderiam ser tão múltiplas como são múltiplas as afecções. Não há, nessa teoria, moral, finalismo ou tipologia. O campo aí é, digamos, aberto. É possível conjugar essa teoria com vários saberes. Trata-se mais de um método para levar em conta a diversidade de aspectos que compõem o Espaço de Vida, do que para criar alguma teleologia ou mesmo uma ideia de cura ou saúde. É, antes de tudo, uma forma de analisar o sujeito sem removê-lo de seu espaço.

Não pretendemos com isso tornar a teoria dos afetos equivalente à teoria de campo, mas mostrar algumas congruências e até formas de um pensamento em psicologia que conjugue Lewin com Spinoza. Mesmo muito afastados no tempo, há muitas coisas em comum, que podem trazer novas formas de pensar nos afetos, mas já os pensando em cada caso específico e estabelecendo uma relação da consciência com algo que a ultrapassa. É pensar o corpo, em suas estratificações e hierarquizações junto a algo que é do plano intensivo. Fazer uma geografia, fazer um mapa, com sua literalidade. É por essa tendência, bem como com uma leitura não linear das afecções, que nos voltamos à psicologia hodológica (Lewin, 1973) e seu mapeamento dos afetos e afecções. No entanto, isso não se encontra exatamente assim em Lewin. É apenas sugerido que nosso esforço parte da possibilidade de o fazermos tomando sua intuição de desenhar os afetos e pensá-los como um espaço hodológico intuitivamente interessante.

As forças são conceitos dinâmicos, que dizem respeito a teses que concebem o comportamento como resultante de entidades dirigidas (Garcia-Roza, 1972). Isso implica que estas forças teriam por base as ideias de causas do comportamento, ou seja, tomar as coisas pelas suas causas. Por exemplo, libido em psicanálise seria um conceito dinâmico. Nas conferências introdutórias à psicanálise, Freud aponta que o trabalho da psicanálise não é de descrever e classificar os fenômenos, mas de os conceber como "sinais de um jogo de forças na psique, como manifestação de tendências dotadas de metas, que trabalham em consonância ou dissonância umas com as outras" (2014: 89). Logo após, no texto, Freud aponta que busca formar uma *concepção dinâmica*.

Há quem aponte um Spinoza implicado, latente em Freud, especialmente o Freud dos primeiros momentos. Não poderemos entrar com mais cuidado nesse ponto, mas aponto desde já o trabalho de Attal (2013), em que, além de ir destrinchando as possíveis influências de Spinoza em Freud na sua teoria, aponta para uma das cartas em que Freud afirma:

> " Reconheço totalmente minha dependência em relação à doutrina de Spinoza (...) Eu não tinha motivos para mencionar explicita-

> mente seu nome porque concebi minhas hipóteses mais a partir do clima que ele criou do que a partir de um estudo de sua obra." (Freud *apud* Attal, 2013: 28)

Mas esta pequena digressão é para apontar que em Spinoza existe uma dinâmica de fundo, implicada, segundo Bove (2006), nos encontros de corpos e suas afecções. Estas, assim como o conceito de força na psicologia hodológica, tendo cada um destes conceitos como articuladores das causas dos comportamentos e também da própria constituição do sujeito. O sujeito não seria visto, a partir desta concepção, como algo estável. Ele estaria sempre em desequilíbrio no encontro, e tentando se haver com seus encontros, resistindo, agenciando-se, errando, com sua história. A topologia e a hodologia podem articular os afetos nos seus caminhos e relações.

Em Spinoza temos, com a teoria dos afetos, indivíduos que sofrem afetos, *pathemas*, ou seja, paixões, que advém de suas afecções. Temos aí pelo menos três forças: o de algo que afeta, de um corpo ou indivíduo afetado e do esforço por perseverar no ser. Isto leva para a reflexão sobre o conflito, essencial na perspectiva trágica de Spinoza, e centro da topologia de Lewin, em que o conflito é sempre o móbil que levaria um campo, que seria de outra maneira estável, ao movimento. O conflito é precisamente o componente do tempo funcionando na teoria de campo. É o que move esse esforço para conservar-se enunciado por Spinoza: as forças em jogo num campo, num tempo dado, sendo o próprio *conatus* uma dessas forças. Também porque "esforço", *conatus*, se traduz em inglês por "drive", que foi a opção em inglês de tradução de "*trieb*", conceito que na língua portuguesa tem sido traduzido por "pulsão". Resumindo, pela tradução inglesa de *conatus* pude perceber sua ligação com a pulsão. Macherey (2011) aponta raízes parecidas para as duas palavras, e *trieb* também foi a palavra utilizada por Lewin (*apud* Kaufman, 1969) para falar de tendências do sujeito. Existe aí um fio importante para falarmos da fonte dessas forças, que deixamos por enquanto apenas sugerido pela proximidade linguística. Mas é algo que parece rondar os conceitos desses pensadores.

3. Espaço de Vida e encontro de corpos

Uma das diferenças entre os autores, mas que não designa exatamente uma incongruência entre eles, são as noções desenvolvidas a partir das afecções e suas ideias correspondentes, que levam para um campo um pouco mais complexo. Parte-se do conceito de encontro de corpos para se falar dos afetos passivos e ativos, que foi uma forma de Spinoza considerá-los para além de um vocabulário moral. Existem, portanto, três casos de encontros, de acordo com Bove (2006) lendo Spinoza:

1 Pode ser que o afeto aumente a potência de agir de tal maneira que a ideia da afecção desse corpo seja uma ideia adequada. Isso seria a alegria ativa.

2 Pode ser que a ideia aumente a potência de agir, mas ela fica abaixo de um limiar que a permitiria ser adequada. Aí seria uma alegria passiva.

3 Pode ser que o afeto diminua a potência e aí permanece a tristeza.

Desses três casos depreendem-se os afetos ativos e passivos. A noção de ideia adequada diz respeito principalmente a ideias que partem do próprio indivíduo, sem a necessidade de um objeto definido. Como a fonte da ideia é uma alegria que parte do "próprio indivíduo tanto quanto está em si, sem relação com o objeto" (Spinoza, 2009: 51). São as interações entre estes tipos de afetos que teríamos, junto com o desejo, a dinâmica que vai ser explorada ao longo da parte III da Ética. É uma dinâmica própria, que cabe ainda estabelecer junto com uma teoria de campo, mas que de qualquer maneira precisa ser apontada como uma diferença importante. Em Lewin, as valências são ora positivas e ora negativas, ora atraem e ora repelem. Pode haver aí alguma confluência, mas transformando um pouco a dinâmica dos campos.

Outra questão aparece nos níveis de realidade que Lewin estabelece. O Espaço de Vida é tridimensional e pensado em platôs. O mais curioso é que estes platôs fazem valer a ideia de concomitância entre mente e corpo proposta por Spinoza, por criar um espaço de pensamento quase corporifica-

do, dobrado sobre si[3]. É possível ver nessa proposta exatamente o colocado na proposição da Ética parte II proposição 7 (2009: 55), que afirma que "a ordem e a conexão das ideias é o mesmo que a ordem e a conexão das coisas" (2009: 55), e parte II, proposição 12, que afirma que o "objeto da ideia que constitui a mente é o corpo" (2009: 60). Na topologia do Espaço de Vida existe essa conexão direta entre mente e corpo, tendo inclusive Merleau-Ponty (1990) apontado Lewin como uma pessoa que tentou sair da oposição simples entre matéria e pensamento, apesar de Lewin chamar esses mundos inteiros de irreais. Há uma ideia de concomitância importante e a já mencionada solidariedade entre todos os pontos do campo implica, de certa forma, não apenas a ideia de um todo que tem propriedades que diferem das partes pensadas individualmente, mas também a própria ideia spinozana exprimida nas proposições acima citadas. Já propomos chamá-los de virtuais, para poder sair do equívoco de tomá-las como irreais. Mas estes platôs informam que este espaço é vivo e concomitante ao espaço quase-físico, e que alterações numa lâmina alteram as outras. É quase como se pudéssemos ver a interinfluência recíproca de corpo e mente e mesmo as ideias, ideias de ideias e encadeamento múltiplos das ideias, que tanto mais potentes se tornam à medida que entram em contato com outras ideias.

Referências bibliográficas

ATTAL, J. (2012). *La no-excomunión de Jacques Lacan. Cuando El Psicoanálisis Perdió a Spinoza.* Buenos Aires: El cuenco de plata.

BOVE, L. (1996). *La Stratégie du conatus: affirmation et résistance chez Spinoza*. Paris: Vrin.

ETELAIN, J (2023). *The Theory of Zones: Conceptualizing Space in the Planetary Era*. Orientadoras: Anne Sauvagnargues e Emily Apter. Tese apresentada para a obtenção do doutorado em filosofia da Universidade Paris-Nanterre.

3 Cabe certamente, nessa discussão, inserir o conceito de dobra de Leibniz e a discussão sobre este em Deleuze (2012). Igualmente, a leitura de Deleuze sobre Spinoza fala de um paralelismo mente e corpo, numa leitura já bastante disputada, explicada em pormenor, com a aposição da ideia de concomitância entre mente e corpo, no livro de Jaquet (2011).

FREUD, S. Conferências Introdutórias Sobre Psicanálise. In: FREUD. *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud.* (1976). Vol. XVI. Rio de Janeiro: Imago.

GARCIA-ROZA, L. A. (1972). *Psicologia Estrutural em Kurt Lewin*. Petrópolis: Editora Vozes.

GROSZ, E. (2017). *The incorporeal: Ontology, Ethics and the Limits of Materialism.* New York: Columbia University Press.

JAQUET, C. (2012). *A Unidade do Corpo e da Mente: Afetos, Ações e Paixões em Espinosa*. Trad. Marcos Ferreira de Paula e Luís César Guimarães Oliva. Belo Horizonte: Autêntica.

KAUFMAN, P. (1968). *Kurt Lewin: une Théorie du Champ dans les Sciences de L'Homme.* Paris: Vrin.

LEWIN, K. (1973). *Princípios de Psicologia Topológica*. Trad. Álvaro Cabral. São Paulo: Cultrix.

LEWIN, K. [1943] Psychology of the Process of Group Living. In: GOLD, M. (Ed.) *The Complete Social Scientist: A Kurt Lewin Reader*. (1999). Washington: American Psychological Association.

LEWIN, K. (1978). *Problemas de Dinâmica de Grupo*. Trad. Álvaro Cabral. São Paulo: Cultrix.

MERLEAU-PONTY, M. (1990). *Merleau-Ponty na Sorbonne*: *Resumo de Cursos de Psicossociologia e Filosofia*. São Paulo: Papirus Editora.

RAUTER, C. (2012). *Clínica do Esquecimento*. Niterói: EdUFF.

SIMONDON, G (2020). *A Individuação à Luz das Noções de Forma e de Informação.* Trad. Luiz Eduardo Ponciano Aragão e Guilherme Ivo. São Paulo: Ed 34.

SPINOZA, B. (2009). *Ética*. Trad. de Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica.

ESPINOSA, B. (2014). *Correspondência completa e vida*. Vol. VII. Tradução de: J. Guinsburg e Newton Cunha. Série Spinoza: Obra completa. São Paulo: Perspectiva, 2014.

Sobre la estructura formal de la alienación en la conjetura de Von Foerster y la Ética de Spinoza

Juan Rios
Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), México

"Haré la siguiente conjetura: cuanto más triviales sean las relaciones interindividuales, más le parecerá el comportamiento del conjunto a los elementos individuales que lo componen como dotado de una dinámica propia que escapa a su control". (Delorme, 2006).

Así es como el cibernético Heinz Von Foerster propuso entender la alienación en 1976. Su conjetura se formalizó en 1987 en la teoría de autómatas probabilistas y la teoría de la información gracias a la colaboración de los cibernéticos Jean Pierre Dupuy y Henri Atlan con el matemático y computólogo Moshe Koppel. Aunque se han mostrado muchos vínculos interesantes entre la versión formalizada de la conjetura y temas tanto científicos como filosóficos, hasta ahora no se ha discutido explícitamente su relación con la noción de alienación de Spinoza. En este trabajo pretendo iniciar esta discusión.

Heinz Von Foerster, biofísico austriaco, fue el secretario de las Conferencias Macy (Dupuy, 2009), en las que matemáticos, lógicos, físicos, ingenieros, fisiólogos y representantes de las ciencias sociales intentaron construir un marco común, basado en las herramientas formales de la teoría de la información y la teoría de sistemas, para construir una ciencia fisicalista de la mente que tomó el nombre de cibernética a partir del libro pionero de Norbert Wiener. "Información", en el marco de esta teoría, es un fenómeno puramente sintáctico, desprovisto de contenido semántico, que trata únicamente de la probabilidad de ciertas disposiciones de elementos básicos, generalmente símbolos, que permiten medir la sorpresa, o información, que transmiten. Este uso técnico es indispensable para

la codificación de textos, imágenes, sonidos, etc. en forma simbólica, es decir, los dígitos binarios o bits de nuestros ordenadores actuales. Para la cibernética son fundamentales, por ejemplo, los bucles de retroalimentación, donde la salida u output de un sistema funge como su entrada o input, y la causalidad circular, es decir, el fenómeno causal en el cual, por ejemplo, las partes afectan al todo y el todo a las partes.

En la cibernética de segundo orden, así como en lo que al menos según Von Foerster era su epistemología acompañante, la "epistemología cibernética", el papel del observador desempeña un papel fundamental en el estudio de los sistemas. Una forma de expresarlo es que al primer bucle de retroalimentación del sistema observado se añade un segundo bucle de realimentación que incluye al observador del sistema en un sistema de segundo orden. Mientras que la primera generación de cibernéticos se centró principalmente en los sistemas físicos, tanto naturales como artificiales, la segunda se centró en los sistemas biológicos, y tuvo como núcleo, como continuación y adaptación del programa de investigación original, el estudio de la autoorganización y las definiciones y enfoques formales de la complejidad. La autoorganización, la complejidad y la emergencia suelen definirse mutuamente: la autoorganización es una característica de los sistemas complejos, en los que un comportamiento global emerge de la interacción de sus componentes locales. Ejemplos de ello son los movimientos y la organización de bandadas de pájaros, bancos de peces, rebaños de ovejas, colonias de hormigas, termitas y seres humanos, así como las capacidades cognitivas que surgen de la interacción de las neuronas. Los desarrollos de la cibernética de segundo orden son, *grosso modo*, lo que hoy se conoce como ciencias de la complejidad. Es importante mencionar que las ideas de autoorganización también se extendieron y desarrollaron en las ciencias sociales, como los trabajos en Psicología de Paul Watzalwick, con algunas inclinaciones hacia la derecha, como en las teorías económicas de Friedrich von Hayek, figura neoliberal destacada, y hacia la izquierda, como en la ciencia empresarial de Stafford Beer, científico británico que trabajaba en el proyecto Cybersyn del gobierno de Allende.

Von Foerster presenta su conjetura sobre la alienación en 1976 en un seminario sobre contraproductividad organizado por Ivan Illich. En estas discusiones (ver Dupuy, 1982: 11-28), la contraproductividad se entendía como uno de los efectos negativos de la alienación. "Efectos negativos" en contraste con sus "efectos positivos", como la autorregulación y el *bootstrapping* o arranque de un sistema (el concepto de *bootstrapping* proviene de la novela de fantasía decimonónica *El Barón Münchhausen*, quien en una de sus aventuras logra escapar de arenas movedizas al jalarse de las agujetas de sus propias botas). Recordando, la conjetura era que "cuanto más triviales sean las relaciones interindividuales, más parecerá el comportamiento del conjunto a los elementos individuales que lo componen como si tuviera una dinámica propia que escapa a su control".

La conjetura describe una cierta relación entre un todo y sus partes. Es crucial, al menos en un primer momento para comprender mejor la perspectiva cibernética, desligarse de las nociones estrictamente humanas de alienación. El todo y sus partes pueden ser diferentes en cada caso y no implicar necesariamente a seres humanos. El todo puede ser una colonia de insectos, una frase lingüística o musical, y sus partes pueden ser hormigas, palabras o intervalos. Aunque la conjetura pretende también captar la alienación en los sistemas humanos, una forma más neutral de frasearle es como modelo de conectividad y organización.

"Por un lado, los individuos están relacionados entre sí, y por otro están relacionados con el todo", y la forma en que se relacionan tiene un carácter causal: los individuos producen efectos en el todo, que a su vez produce efectos en sus individuos. Los individuos están 'conectados' entre sí, y la medida en que un individuo puede influir en el todo del que forma parte depende de cómo esté conectado con los demás individuos. Como explica Von Foerster, "los vínculos entre individuos pueden ser más o menos 'rígidos'; el término técnico que utilizo es ‹triviales'. Cuanto más triviales son, por definición, menos información aporta el comportamiento de uno de ellos al observador que ya conoce el comportamiento de los demás". (Delorme, 2006: s/n).

Von Foerster también sugirió que las herramientas formales de la teoría de autómatas celulares podrían ser la mejor manera de formalizar esta conjetura. Además, ofreció el siguiente consejo a Jean-Pierre Dupuy, otro de los asistentes del seminario, que había estado trabajando la tensión entre autonomía y heteronomía, así como el problema de la contraproductividad, en sus críticas a las teorías liberales y marxistas, a la contraproductividad en la medicina, los mercados y el transporte, y en sus estudios sobre la psicología de las multitudes: "[t]e interesa la autonomía, su concepto, sus formalizaciones. Hay dos personas a quienes debes conocer, absolutamente. Dos biólogos. Uno es chileno, neurofisiólogo […], Francisco Varela. El otro, francés e israelí, es biofísico: Henri Atlan". (Delorme, 2006: s/n). Varela adquiriría relevancia por sus teorías de la autopoiesis en biología y, con el tiempo, por sus trabajos fundacionales de lo que llegó a conocerse como ciencia cognitiva enactiva.

Más relevante para nuestro tema es Henri Atlan, pionero en las teorías de la autoorganización. Atlan (1972) desarrolló, a partir de una corrección en el uso de la teoría de la información para formalizar la noción de orden en un sistema, lo que más adelante se conocería como la noción de 'complejidad a partir del ruido' (ver Atlan, 1979). Un ejemplo de ello es la evolución por selección natural, en la que las mutaciones aleatorias desempeñan un papel indispensable. Los sistemas autoorganizados, que en la tradición anglosajona suelen denominarse "sistemas adaptativos complejos", son sistemas que pueden incorporar ruido, es decir, aleatoriedad, procedente del entorno, como información dentro del sistema (ver Mitchell, 2009).

Dupuy colaboró con Atlan y el matemático y computólogo Moshe Koppel para formalizar la conjetura de Von Foerster en 1987 (ver Koppel *et al.*, 1987) utilizando autómatas celulares y la teoría de la información. Dos teoremas modelan la conjetura. Un autómata, S, modelado como un conjunto, se particiona en dos autómatas, uno determinista, denominado entorno, y otro probabilista, denominado conjunto de agentes. El estado de S es el estado de todas sus células en un momento dado. Existiendo en tiempos discretos, una función de transición determina el estado de cada

célula de un instante al siguiente. Las células del entorno están conectadas trivialmente, es decir, en cada paso su estado está completamente determinado por el estado de S en un tiempo t anterior. El estado de las células del conjunto de agentes, en cambio, sólo está determinado probabilísticamente en cada paso. Un observador externo en t, por tanto, puede tener una predicción cierta de los estados del entorno en t + 1, pero sólo una predicción aproximada, tentativa, del estado de los agentes en t + 1. Midiendo la información que cada agente tiene de sí mismo y del resto de S, así como la contribución de cada agente al estado de S en el siguiente t, la conjetura se expresa, en primer lugar, mediante un teorema que afirma que la influencia de las partes sobre el todo está limitada por la complejidad, o no trivialidad, de los agentes. Es decir, la influencia de una parte en el todo del que forma parte depende de su trivialidad. El segundo teorema afirma que la no alienación total dentro de un sistema sólo puede aumentar en la medida en que aumente la cooperación definida como la información mutua entre sus agentes. La conjetura en su conjunto se expresa en el artículo sobre la formalización de este modo: cuanto más trivialmente conectados están los elementos de un sistema, menor es su influencia en su comportamiento global; en otros términos, más alienados están. Como explican Atlan y el psicólogo Benny Shanon en su artículo (Shanon & Atlan, 1990) sobre sus aplicaciones semánticas en la música, la lingüística, la arquitectura y la pintura:

> [e]n primer lugar, cuanto más rígidas son las relaciones entre los elementos constitutivos, menor es su contribución a la fuerza expresiva de todo el sistema del que forman parte. En segundo lugar, cuanto más determinista es la relación entre los elementos, más alienados están; en ese caso, las contribuciones totales de los elementos dependen únicamente de que estén concatenados, no de ninguna interacción significativa entre ellos. (Shanon & Atlan, 1990: s/n).

Un ejemplo de ello es el contraste entre el discurso estándar, con frases bien definidas y una composición relativamente libre, y el discurso poético, en el que "las frases de un poema forman un todo compacto. Están fuertemente entrelazadas en una estructura que impide la adición

o la supresión". Este mismo contraste ocurre entre los mosaicos y las acuarelas, entre los rascacielos y los edificios posmodernos neobarrocos, y los niveles micro y macro entre la música occidental y la oriental.

Por supuesto, es en los sistemas humanos donde puede resultar más fácil identificar la alienación. Como dicen Dupuy, Atlan y Koppel, el problema de la alienación, es decir, de la cosificación de la actividad y las relaciones en entidades exteriores y extrañas, se produce cuando las personas dejan de reconocerse en el producto de sus acciones.

Un par de años después de formalizar la Conjetura de Von Foerster, en la presentación de uno de sus libros le preguntaron a Atlan si conocía la obra de Spinoza, dado que su propio trabajo parecía ser en gran medida, inconscientemente, spinozista. A partir de aquí, Atlan se adentra en el estudio de los comentaristas, como Gueroult y Macherey, y acabó desarrollando su propia y original interpretación de Spinoza, que se convertiría en su influencia filosófica más importante. En su libro *Cours de philosophie biologique et cognitiviste: Spinoza et la biologie actuelle*, donde estudia lado a lado la *Ética* y las ciencias cognitivas contemporáneas, Atlan concluye definiendo "la inmanencia de las operaciones complejas de la causa sui de la natura naturans en cada una de sus producciones, lo que constituye el conatus, a la vez, igual y diferente en cada una de ellas", en el vocabulario contemporáneo, como "la instancia particular y la expresión de un modo determinado y preciso en cada individuo de la dinámica autoorganizadora del conjunto de la naturaleza, simultáneamente física y mental, en sus producciones particulares". (Atlan, 2018: 601). En esta lectura la noción de alienación es clave, pues el camino hacia la liberación en el que, por medio de las demostraciones de *la Ética*, Spinoza intenta llevar al lector "de la mano", puede pensarse como un camino desde el deseo alienado hacia el de las personas determinadas por sus afectos a pensar y actuar bajo la conducta de la razón, y así hacia la virtud o poder supremos.

"Alienación" no forma parte del vocabulario spinoziano original. Sin embargo, no se puede evitar sentir su presencia al leer sus obras. En efecto, muchos comentaristas han empleado la noción para explicar algunas

partes del sistema de Spinoza, en particular, aunque no exclusivamente, las relativas a la superstición. Que yo sepa, es en las obras de Alexandre Matheron, en particular *Individu et Communauté*, donde se encuentra la reconstrucción más detallada de la noción de alienación en el sistema de Spinoza (ver Matheron, 1969). Mientras que la noción de superstición, que puede asociarse más inmediatamente a la de alienación, está más explícitamente presente en la *Tratado Teológico Político* de Spinoza, también puede detectarse el importante papel que desempeña en la *Ética*, tal como se anticipa en el apéndice de EI, constituida a partir de las nociones más básicas de acción y pasividad, conocimiento e ignorancia, la composición de los cuerpos y la dinámica del conatus al origen del prejuicio teleológico. ¿Con qué precisión podemos relacionar la conjetura formal de Von Foerster sobre la alienación con los estudios de Spinoza sobre las pasiones humanas, como si fueran puntos, líneas y planos?

A día de hoy, aunque no existe una formalización completa de la *Ética*, existen numerosas formalizaciones de diversas partes de la misma. Esto puede atribuirse a las implicaciones de su llamado orden geométrico. Dada su presentación axiomática, es decir, dado que la *Ética* está escrita en forma de proposiciones (junto con corolarios y escolios) que siguen a definiciones, axiomas y postulados, parece ser un texto que se presta a la formalización. De hecho, un intento de formalización de (al menos un fragmento del primero de los cinco libros que componen) la *Ética*, data de la segunda mitad del siglo XIX, justo cuando la lógica entraba en un período de drásticas revisiones que transformarían la lógica silogística aristotélica en la lógica simbólica contemporánea. Una versión formal de la *Ética*, al menos de las partes relevantes, nos permitiría comparar con mayor claridad ambas estructuras formales. Por lo pronto, podemos hacer una comparación más bien informal a partir de la reconstrucción que hace Matheron.

Según Matheron, la noción de alienación se desarrolla principalmente en EIII y EIV, distribuida en los fundamentos y desarrollos de la vida afectiva individual y colectiva. Identifica la alienación máxima con las sociedades tradicionales, teocráticas, que tienen en su núcleo el prejuicio finalista;

un grado más moderado de alienación es el de las filosofías hedonistas, que constituyen un paso en el camino del grado más alto de lucidez o no alienación, el de las moralidades y antropologías egoístas. El primer tipo de alienación, interna, es producto de la conciencia que tienen las personas de sus deseos y de la ignorancia de sus causas. El segundo tipo, externo, se produce cuando la imaginación desplegada por el conatus es reificada y manipulada por los administradores de la superstición, los teólogos y sus variantes. En ambos casos, es el conocimiento adecuado sobre las causas, ya sea del deseo o de las ficciones habitadas, permiten salir, poco a poco, del estado de alienación. Mucho puede decirse de esta burda caracterización. Sin embargo, me gustaría concluir limitándome a ofrecer una traducción de la Conjetura de Von Foerster al vocabulario spinoziano como punto de partida para futuras investigaciones y debates:

Consideremos un individuo compuesto, que puede ser, como señala Matheron, el sistema solar, una piedra, un organismo biológico o, en el límite, todo el Universo, modo infinito mediato de la Substancia, *facies totius universi*. Todas y cada una de sus partes están determinadas a la acción, ya sea por sí mismas o por otra parte. En el caso particular de los cuerpos compuestos humanos, que Spinoza estudia con más detenimiento, la influencia de cada parte sobre el resto del conjunto del que forman parte, es decir, el grado en que puede decirse que cada parte actúa o padece, es dado por la relación entre el conocimiento adecuado y el inadecuado que tiene de sí misma, de los demás y de la Naturaleza, es decir, dado por la información que contiene en sí misma del individuo compuesto. Cuanto más información adquiere una parte de la Naturaleza del resto de la Naturaleza y de su lugar en ella, cuanto más se reconoce en el todo del que forma parte, tanto más puede decirse que esa parte es activa y autónoma, tanto menos, heterónoma y pasiva, es decir, alienada.

Referencias bibliográficas

ATLAN, H. (1972). *L'organisation biologique et la théorie de l'information*. Paris: Seuil.

ATLAN, H. (1979). *Entre le cristal et la fumée. Essai sur l'organisation du vivant*. Paris: Seuil.

ATLAN, H. (2018). *Cours de philosophie biologique et cognitiviste: Spinoza et la biologie actuelle*. Paris: Odile Jacob.

DELORME, R. (2006). "Seconde cybernétique et complexité: rencontres avec Heinz Von Foerster". *Seconde cybernétique et complexité*, pp. 1-170.

DUPUY, J. P. (1982). *Ordres et désordres. Enquête sur un nouveau paradigme*. Paris: Seuil.

DUPUY, J. P. (2009). *On the origins of cognitive science: The mechanization of the mind*. Massachusetts: MIT Press.

KOPPEL, M.; ATLAN, H.; DUPUY, J. P. (1987). "Von-Foerster's conjecture—trivial machines and alienation in systems". *International Journal Of General System, vol. 13, nº 3*, pp. 257-264.

MATHERON, A. (1969). *Individu et communauté chez Spinoza*. Paris: Minuit.

MITCHELL, M. (2009). *Complexity: A guided tour*. Oxford: Oxford University Press.

SHANON, B.; ATLAN, H. (1990). "Von Foerster's theorem on connectedness and organization: semantic applications". *New ideas in psychology, vol. 8, nº 1*, pp. 81-90.

O “tempo” em Espinosa e Koselleck

Wilder Silva de Almeida
Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (UFRRJ), Brasil

A comunicação pretende analisar como o conceito “tempo” foi considerado na história moderna, segundo o filósofo Bento de Espinosa (1632–1677), e na contemporaneidade, segundo o historiador alemão Reinhart Koselleck (1923–2006). Para isso, o mote do debate se circunscreve ao problema da existência ou não existência do tempo, seus sentidos e modos possíveis de análise em cada um dos autores. Longe de propor um debate exaustivo e profundo entre eles, o que se pretende aqui é realizar uma reflexão introdutória sobre a diferença entre as possibilidades e modos de operar o “tempo”. Ao articularem o conceito de tempo, cada um dos autores nos possibilita delinear um movimento de tensão que ultrapassa universo dessas duas filosofias distintas: o pensamento da imanência e o pensamento da transcendência, a partir das quais compreendem o “tempo”.

Koselleck tem discussões sobre o conceito “tempo” a partir de diferentes obras, dentre as quais destaco dois filósofos contemporâneos, Heidegger e Gadamer, e outros dois filósofos da Antiguidade: Aristóteles e Agostinho. Toda a discussão está publicada em sua obra *Futuro Passado: contribuição à semântica dos tempos históricos*, publicado originalmente em 1979 pela Suhrkamp Verlag em Frankfurt, na Alemanha, cujos direitos foram adquiridos pela Editora Contraponto, em 2006, aqui no Brasil. Mas o que Koselleck quer dizer com esse título confuso? Quer dizer que um texto já escrito, no passado, só existe porque existe no presente. Quer dizer que, apesar de podermos fazer investigações filosóficas preocupadas apenas com a imersão da temporalidade de certo texto histórico, isso não se sobrepõe à dimensão do presente.

Por exemplo, ao tomarmos um argumento formulado por Platão em determinada obra, necessariamente estamos nos correspondendo não só ao Platão do passado, mas também ao Platão dos comentadores contemporâneos, que nos explicam esse argumento ou essa obra de Platão em nosso presente. Está posto o problema do tempo no próprio título sugestivo desta obra, marcando uma dupla interpretação, afinal, o "futuro passado" é um futuro que já passou ou um passado que virá? Interessante perceber nesse movimento a dificuldade de afirmar qual dos termos é o substantivo e qual é o adjetivo: é o futuro que é passado ou é o passado que é o futuro? Dilema semântico que nos coloca também na entrada da historiografia alemã do século XX da qual Koselleck faz parte, denominada História dos Conceitos.

Este livro não é propriamente uma monografia ou algo do gênero, marcado pelo desenvolvimento de um argumento só, embora possamos costurar todos os ensaios em somente uma questão: "O que é o tempo histórico?" (Koselleck, 2006: 13). O que mais nos interessará para pensar o "tempo histórico" e, portanto, o "tempo", pode ser lido no último ensaio dessa obra, chamado "*Espaço de experiência' e 'horizonte de expectativa': duas categorias históricas*", que possuem um caráter de conclusão dos argumentos discutidos nos ensaios anteriores. Este ensaio apresenta o que para o historiador alemão são as duas "categorias superiores" da história, não somente da historiografia, da ciência da história, mas também da história vivida.[1] É de um, porque é de outro, ou seja, "não se pode ter um sem o outro: não há expectativa sem experiência, não há experiência sem expectativa." (Koselleck, 2006*:* 307)

Koselleck explica que, ao utilizarmos "categorias do conhecimento" para dar conta de determinada realidade histórica (experiência) como, por exemplo, "economia escravista antiga", "reforma" ou "relação de

1 Koselleck insiste não tratar-se apenas de uma mera oposição conceitual, pois elas operam como indicadores de "maneiras desiguais de ser" resultante numa tensão. E, resumidamente, afirma que é por meio dessa tensão que "de uma forma sempre diferente, suscita novas soluções, fazendo surgir o tempo histórico." (Koselleck, 2006: 312-3)

produção", ao lançar mão de conceitos históricos, já estamos apontando para um sentido fora dessa experiência, de maneira que encontramos em cada experiência histórica do conceito uma expectativa implícita a ela. A partir desse entendimento, as "meta-categorias" ou as "categorias superiores" da história, os conceitos de "espaço de experiência" e o "horizonte de expectativa", operam como categorias que transcendem às demais e equivalem às de espaço e tempo. Entretanto, "experiência" e "expectativa" como categorias que transcendem às demais categorias, não deduzem "aquilo de que se teve experiência" e nem "aquilo que se espera", apenas decodificam as "condições das histórias possíveis, não as histórias mesmas." (Koselleck, 2006*:* 306)

O "espaço de experiência" e o "horizonte de expectativa", apesar de se relacionarem, não são conceitos simétricos complementares e possuem formas de existir diferentes, de maneira que a relação entre ambos jamais possa coincidir. (Koselleck, 2006: 310) Movimento muito semelhante ao de Heidegger.[2] Tais conceitos emergem da necessidade de princípios estabelecidos pela filosofia alemã do século XVIII, particularmente, Schlegel e Kant, e se cristalizam nas filosofias da história e teorias da história na Alemanha do século XIX, cuja marca mais profunda é a ideia teleológica do "novo" como o "progresso".[3] O que Koselleck quer fazer é pensar a

2 Na extensa nota de rodapé nº 4, Koselleck aponta que "as categorias meta-históricas da experiência e da expectativa [são] indicadores das transformações também do tempo histórico." (Koselleck, 2006: 363) Ele parte das mesmas análises feitas por Heidegger na obra de Agostinho, sobre as três dimensões do tempo no livro XI das *Confissões;* do capítulo cinco do "Zeitlichkeit und Geschichtlichkeit", sobre a existência humana como condição da possibilidade da história na obra do próprio Heidegger, *Sein und Zeit* (Ser e Tempo); em conjunto com a análise "[d]a implicação histórica de toda experiência" proposta por H. G. Gadamer na obra *Wahreheit und Methode,* (Gadamer, 1960: 329 *apud* Koselleck, 2006: 363).

3 A história percebida como categoria trancedental de Kant a Schlegel é definida assim por Koselleck, a "[...] história percebida como 'esclarecimento', [quando] descobre-se a 'história em si'. […] pois reúne as condições de possibilidade de uma história e de seu conhecimento." (Koselleck, 2006: 305). Em nota na página 363, Koselleck destaca seu artigo publicado no dicionário da linguagem político-

ciência como um co-relato experiencial para/na experiência vivida mediada por uma correspondência existencial metafísica. Em outras palavras, o que Koselleck quer entender é a região ontológica da história e não a ciência histórica, porque a região ontológica vem antes, nesse caso, ela é existencial e dialoga com a tradição filosófica cristã agostiniana.

Diante do que foi dito até aqui, o autor alemão parece não deixar dúvidas sobre a relação de correspondência transcendental entre "tempo" e ontologia existencialista heideggeriana. Se a fórmula do "progresso" corresponde a uma estrutura temporal da modernidade que opera por conceitos antitéticos e assimétricos de "experiência" e "expectativa", pode-se afirmar uma intenção de substancialização do "tempo histórico" num *porvir* imaginário.

Opostamente ao historiador alemão, o filósofo Bento de Espinosa apresenta uma outra relação e percepção do "tempo". De início é importante frisar que o tempo não é substancializado para Espinosa. Logo, ele não pode ser concebido como modificação do atributo extensão. Partindo da filosofia da imanência de Espinosa encontramos uma concepção de tempo físico não substantivo; o tempo opera como uma métrica para a experiência, isto é, um auxiliar (ou um auxílio) da imaginação para a compreensão do movimento dos/nos eventos na Natureza conforme se depreende da Carta 12 e da abertura da obra *Pensamentos Metafísicos*. Esta discussão se refere a um dos temas centrais da *Ética* II: a relação entre o "imaginar" e o "inteligir" que se desdobra, pelo menos, até o final da *Ética* ou, pelo menos, até o escólio da proposição 39 da *Ética* V.

Na obra *Pensamentos Metafísicos* e na Carta 12, esta última redigida ao seu amigo médico Meijer, em 1663, Espinosa alerta para um problema segundo ele "inextricável": como conceber a ideia do infinito? Chaui comenta que para o filósofo o infinito é "positividade absoluta" e que os filósofos do XVII estariam confundindo "a ideia do infinito com a *imagem*

-social alemã *Geschichtliche Grundbegriffe* [1975], o qual traduzido para o português temos apenas um verbete sobre *O Conceito de História* [2018].

– *impossível* – do infinito."[4](Espinosa, 1983: 381) Para o entendimento adequado do que Espinosa diz, precisamos compreender que há uma diferenciação entre aquilo que só pode ser concebido pelo intelecto e o que só pode ser imaginado. O tempo, o número e a medida não são para Espinosa coisas que estão na Natureza, mas modos de pensar úteis, operando, pois, apenas como auxiliares da imaginação e mais nada além.

Como não temos muito tempo[5], tomemos o exemplo dado por Espinosa no escólio da proposição 35 da *Ética* II. Partindo da ideia de que nada produzido pela mente pode estar para além da extensão, mas está ao mesmo tempo nela, conforme demonstrado no escólio da proposição 17 dessa mesma parte (Espinosa, 2015: 167-8), Espinosa oferece o exemplo do sol, diferenciando como ele se apresenta para a visão e para o intelecto. Ainda que saibamos pela física que a distância da imagem do sol impressa em nossa mente não condiz com a verdadeira distância do sol, pois ele está mais distante do que nos parece, não deixamos de percebê-lo da mesma maneira pela qual sempre o percebemos antes de conhecê-lo pelas razões da física (Espinosa, 2015: 191)

Percebe-se aqui que a causa do erro de atribuir ao sol a sua distância visível não está na ideia, mas sim na "privação de conhecimento", ou seja, na ausência do conhecimento adequado das causas das afecções de nosso corpo. Portanto, é necessário o entendimento da diferença entre aquilo que é um modo de pensar ou imaginar, e aquilo que é um ente real, conforme veremos a seguir na obra *Pensamentos Metafísicos*.

Nos *Pensamentos Metafísicos*, assim como na Carta 12, o filósofo define o tempo, o número e a medida como auxiliares "explicativos" da imaginação,

---

4 É impossível porque sabemos que a imaginação não dá conta da quantidade de imagens que precisa organizar e pela mesma razão é incapaz de compreender alguma coisa; esta é a distinção da ideia do infinito e imagem do infinito.

5 O tempo tem sua centralidade para Espinosa como "operador primordial da imaginação" ao longo da *Ética*, "nos mesmos moldes" da Carta 12, como contraponto de uma "vivência imaginária" que opera sob formas paradoxais ambivalentes capazes de fragmentar a vida vivida, ou seja, a simultaneidade ontológica da duração, entre essência e existência. (Itokazu, 2008: 148-9)

operando, pois, como modos de pensar que determinam uma comparação entre as coisas já conhecidas. Ou seja, é concebido como um autêntico "ente da razão". Diferentemente, os "entes reais" são "tudo aquilo que, por meio de uma percepção clara e distinta, reconhecemos existir necessariamente ou pelo menos poder existir". No caso específico do tempo, Espinosa define sua utilidade para "explicação da duração" (Espinosa, 1983: 4-5). E é justamente por tal distinção que o autor nos alerta para que não confundamos os entes reais com os modos de pensar. Para usar os termos do Apêndice da *Ética* I, o tempo é uma noção que utilizamos "para explicar a natureza", mas não passa de um "modo do imaginar", que não indica "a natureza das coisas", mas apenas a constituição de nossa própria imaginação.

Agora, aprofundando criticamente a discussão apresentada sobre o "tempo" em Koselleck, encontramos, nos estudos que Marilena Chaui faz das obras do filósofo holandês, uma chave crítica potente. Para a filósofa, o discurso de Espinosa apresenta-se como um "contradiscurso", ou seja, é um discurso que não somente se opõe à positividade de um discurso, mas se opõe na mesma medida em que desvela as lacunas do discurso instituído, implodindo suas lacunas, operando não somente como um outro discurso positivo, mas sim como um "contradiscurso" ao discurso ideológico (Chaui, 2014: 137).

Neste sentido, ao pensarmos nas linhas contradiscursivas, podemos "[…] desloca[r] o pensamento para um novo lugar onde a interrogação abre-se ao que não poderia ser pensado sem franquear para si um novo caminho." (Chaui, 2014*:* 137) Chaui mostra-nos que Espinosa, ao pensar o tempo, não só estaria mostrando as causas pelas quais Koselleck erra, mas também demonstra o verdadeiro modo de compreender o tempo, o que constitui, talvez, numa prática contradiscursiva do tempo já contida na filosofia de Espinosa, isto é, um "contradiscurso" àquilo que Koselleck apresenta em sua História dos Conceitos.

Por fim, do ponto de vista espinosano, parece-me que Koselleck confunde um modo de pensar, o "tempo", com um ente real dotado de substancialidade, a experiência vivida. A definição dada por Espinosa no século XVII ainda hoje soa como uma possibilidade crítica para a

maneira de se pensar o tempo ao estudar Koselleck no século XXI. Se para o holandês a utilidade do tempo está circunscrita pela duração, para o alemão ela é expressamente uma meta-categoria de sentido da coisa humana, para ser mais preciso, da existência humana. Os conceitos metafísicos de Koselleck, lidos à luz de Espinosa, parecem circulares, pois o tempo, ao operar como métrica comparativa, pelo historiador e não por si próprio, só pode ser histórico. E da mesma maneira, pergunto: tomar o tempo como um tempo puro é, no mínimo, uma farsa, uma ideologia?

O que talvez falte em Koselleck é colocar o corpo em cena sem abrir mão das ideias produzidas por este corpo. O corpo em cena para pensar os conceitos políticos formulados em camadas que evidenciam o tempo histórico e que muitas vezes aparecem ao longo do capítulo como o objetivo principal, porém, referente ao corpo, Koselleck não menciona-o e não o localiza. O autor alemão parece dar maior dimensão à mente e à imaginação com suas meta-categorias, não diferente de como o fez Kant e tantos outros herdeiros da tradição do idealismo alemão. Mesmo quando diz se tratar de categorias antropológicas, das quais pretende combater criticamente, em certo sentido, não parece fazer nada mais que atualizá-la, ou seja, complementar as lacunas da ideologia instituída.

Vejamos, então, onde está o *antropo* no *lógos* koselleckiano do “tempo histórico”. Qual ideia de humano emerge a partir de seu discurso? Como essa ideia de humano se relaciona à ideia de corpo? À quais corpos sua ideia de humano silencia o direito à vida ao negar/sublimar/generalizar outras existências, ao não as mencionar? Sabemos, já há muito tempo, que historicamente o fenômeno do racismo está intimamente ligado ao “progresso” e, consequentemente, ao “moderno”, como por exemplo através da imagem política do navio negreiro produzida pelos abolicionistas nas sociedades civis da Grã-Bretanha e Estados Unidos (Rediker, 2011: 16-7)[6]. Ambos os conceitos (“progresso” e “moderno”) foram os funda-

6 Esse núcleo político da racialização não é negado, mas silenciado ao ser interpretado monumentalmente por Koselleck como um “descobrimento” sem África e reduzido ao espaço da América e Europa. (Koselleck, 1999: 152-3). Sobre a especificidade dos efeitos filosóficos do colonialismo em África ver (Mudimbe, 2013: 229-30).

mentos para a aceleração do tempo através do aumento da expectativa pelo "novo" como uma afirmação do futuro, culminando em diferentes teleologias, em projetos políticos e nas filosofias da história ou do espírito que, segundo essas formulações etapistas, nichificaram linearmente o tempo histórico e, com isso, atribuíram maior valor qualitativo ao futuro.

Tais filosofias justificaram, na prática, a destruição de corpos e de personagens históricos que estavam ali apenas para fazer vir o verdadeiro tempo, num horizonte de expectativas que seria um futuro utópico (o não lugar) e atópico (fora do lugar) convencional do pensamento, da história e, portanto, de um corpo para além da experiência vivida. Numa moderna chave de interpretação que separa corpo e mente, típica de filosofias como a dobradinha Descartes-Kant-Hegel. Ao interpretar Koselleck pela chave da simultaneidade corpo-mente, observa-se um corpo muito bem localizado na Europa que experimenta e espera por algo "novo" e isso se deve ao fato de haver outros corpos *aliens* dentro e fora do espaço de experiência europeu, cujo corpo foi negado, ou melhor, silenciado enquanto valor de humano como, por exemplo, a crescente racialização dos e nos principados do século XVIII que culminou tanto no racismo científico quanto na identidade necessária para unificação do Estado Alemão, ambas durante o século XIX.

Haveria progresso e modernidade sem a exploração e apropriação dos corpos subjugados e chancelados juridicamente num sistema capitalista de modo de produção escravista? Isso sem falar também da violência contra corpos mulheres, judeus, ciganos, indígenas e tantos outros, ou seja, qualquer corpo que não seja identificado como "branco", pois somente "o branco" é ser e, portanto, supostamente filosófico e histórico. Ao não demonstrar e localizar este corpo e tudo aquilo que dele historicamente provém as diferentes apropriações científicas, filosóficas, políticas, jurídicas, econômicas, ou seja, culturais que fundamentaram essa experiência cuja imaginação idealizou como "puro" e "novo" o assim chamado "moderno"? Koselleck não estaria atualizando a ideologia que tanto se propôs a combater no capítulo anteriormente citado?

Teríamos que reconhecer que a visão de Koselleck é ideológica? Se sim, pensar nos termos do “contradiscurso” significaria o reconhecimento da existência de uma ideologia operando o “tempo” na História de Koselleck. Será possível, enfim, pensar assim?

Referências bibliográficas

CHAUI, M. Contra o Um, contra o Estado: o contradiscurso de Clastres e La Boétie. In: CHAUI, M. (2014). *Contra a servidão voluntária.* Belo Horizonte: Autêntica.

ITOKAZU, E. (2008). *Tempo, duração e eternidade na filosofia de Espinosa.* Tese (Doutorado). São Paulo: Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo

KOSELLECK, R. (1999). *Crítica e Crise: uma contribuição à patogênese do mundo burguês*. Tradução de Luciana Villas-Boas Castelo-Branco. Rio de Janeiro: Contraponto

KOSELLECK, R. (2006). *Futuro Passado*: *contribuição à semântica dos tempos históricos*. Tradução de Wilma Patrícia Maas, Carlos Almeida Pereira. Rio de Janeiro: Contraponto; Ed. PUC-Rio

MUDIMBE, V. (2013). *A invenção da África: gnose, filosofia e ordem do conhecimento*. Tradução de Ana Medeiros. Portugal: Ed. Pedago.

REDIKER, M. (2011). *O navio negreiro: uma história humana*. Tradução de Luciano Vieira Machado. São Paulo: Companhia das Letras.

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

SPINOZA, B. (1983). *Pensamentos metafísicos; Tratado da correção do intelecto; Ética; Tratado político; Correspondência.* São Paulo: Abril Cultural.