

SPINOZA

POTÊNCIA, CULTURA E RESISTÊNCIA

Organização

Carlos Wagner Benevides Gomes
Emanuel Angelo da Rocha Fragoso
Francisca Juliana Barros Sousa Lima
Henrique Lima da Silva



Coleção
Argentum nostrum



VI Colóquio Benedictus de Spinoza

POTÊNCIA, CULTURA E RESISTÊNCIA



UNIVERSIDADE ESTADUAL DO CEARÁ

REITOR
JOSÉ JACKSON COELHO SAMPAIO
VICE-REITOR
HIDELBRANDO DOS SANTOS SOARES
CENTRO DE HUMANIDADES
ADRIANA MARIA DUARTE BARROS
EDITORA DA UECE - EdUECE
ERASMO MIESSA RUIZ
MESTRADO ACADÊMICO EM FILOSOFIA
EMANUEL ANGELO DA ROCHA FRAGOSO

Coleção
Argentum nostrum



EDITORES

EMANUEL ANGELO DA ROCHA FRAGOSO
JOÃO EMILIANO FORTALEZA DE AQUINO

COORDENAÇÃO EDITORIAL

ERASMO MIESSA RUIZ

CONSELHO EDITORIAL

ALBERTO DIAS GADANHA
AYLTON BARBIERI DURÃO
EMANUEL ANGELO DA ROCHA FRAGOSO
ENÉIAS FORLIN
ESTENIO ERICSON BOTELHO DE AZEVEDO
GUSTAVO BEZERRA DO NASCIMENTO COSTA
JAN GERARD JOSEPH TER REEGEN
JOÃO EMILIANO FORTALEZA DE AQUINO
LOURENÇO LEITE
LUIS ALEXANDRE DIAS DO CARMO
MANFREDO RAMOS
MARIA LUISA RIBEIRO FERREIRA
MARIA TERESINHA DE CASTRO CALLADO
MARLY CARVALHO SOARES
REGENALDO RODRIGUES DA COSTA
RUY DE CARVALHO RODRIGUES JÚNIOR

CONSELHO EDITORIAL

ANTÔNIO LUCIANO PONTES
EDUARDO DIATAHY B. DE MENEZES
EMANUEL ANGELO DA ROCHA FRAGOSO
FRANCISCO HORÁCIO SILVA FROTA
FRANCISCO JOSÊNIO CAMELO PARENTE
GISAFRAN NAZARENO MOTA JUCÁ
JOSÉ FERREIRA NUNES
LIDUINA FARIAS ALMEIDA DA COSTA
LUCILI GRANGEIRO CORTEZ
LUIZ CRUZ LIMA
MANFREDO RAMOS
MARCELO GURGEL CARLOS DA SILVA
MARCONY SILVA CUNHA
MARIA DO SOCORRO FERREIRA OSTERNE
MARIA SALETE BESSA JORGE
SILVIA MARIA NÓBREGA-THERRIEN

CONSELHO CONSULTIVO DA EdUECE

ANTONIO TORRES MONTENEGRO (UFPE)
ELIANE P. ZAMITH BRITO (FGV)
HOMERO SANTIAGO (USP)
IEDA MARIA ALVES (USP)
MANOEL DOMINGOS NETO (UFF)

MARIA DO SOCORRO SILVA ARAGÃO (UFC)
MARIA LÍRIDA C. DE ARAÚJO E MENDONÇA (UNIFOR)
PIERRE SALAMA (UNIVERSIDADE DE PARIS VIII)
ROMEU GOMES (FIOCRUZ)
TÚLIO BATISTA FRANCO (UFF)



ORGANIZAÇÃO

CARLOS WAGNER BENEVIDES GOMES
EMANUEL ANGELO DA ROCHA FRAGOSO
FRANCISCA JULIANA BARROS SOUSA LIMA
HENRIQUE LIMA DA SILVA

VI Colóquio Benedictus de Spinoza

POTÊNCIA, CULTURA E RESISTÊNCIA



**FORTALEZA
2018**

Coleção Argentum nostrum

VI COLÓQUIO BENEDICTUS DE SPINOZA - POTÊNCIA, CULTURA E RESISTÊNCIA

© 2018 Copyright by EDUECE/CMAF

ISBN: 978-85-7826-608-0

1ª edição: Maio de 2018

Publicação da EdUECE em co-edição com o CMAF/UECE

EDITORA FILIADA À



CAPA

BRENA KÁTIA XAVIER DA SILVA

EDITORAÇÃO

BRENA KÁTIA XAVIER DA SILVA

EMANUEL ANGELO DA ROCHA FRAGOSO

Catálogo da Publicação na Fonte

Universidade Estadual do Ceará / Biblioteca Central do Centro de Humanidades
Bibliotecária - Maria do Socorro Soares Rodrigues - CRB-3/1281

C863 VI Colóquio Benedictus de Spinoza (6. : 2018 : Fortaleza, CE)/
Emanuel Angelo da Rocha Fragoso, Carlos Wagner Benevides
Gomes, Francisca Juliana Barros Sousa Lima e Henrique Lima
da Silva (Orgs.). – Fortaleza, Ce: EdUECE, 2018.

463 p. (Coleção *Argentum Nostrum*)

ISBN: 978-85-7826-608-0

1. Spinoza, Benedictus de – Colóquio. 2. Filosofia. 3.
História da filosofia. I. Gomes, Carlos Wagner Benevides.
II. Fragoso, Emanuel Angelo da Rocha. III. Lima, Francisca
Juliana B. de Sousa. IV. Silva, Henrique Lima da. V. Título.

CDD 193

CMAF

MESTRADO ACADÊMICO EM FILOSOFIA
Av. Luciano Carneiro, n. 345 - Bairro de Fátima
CEP 60.410-690 - Fortaleza - Ceará
Tel./Fax.: (85) 3101 2033
cmaf@uece.br

EDUECE

EDITORA DA UNIVERSIDADE ESTADUAL DO CEARÁ
Av. Dr. Silas Munguba, n. 1700 - Campus do Itaperi
CEP: 60714-903 - Fortaleza - Ceará
Tel./Fax.: (85) 3101 9893
eduece@uece.br

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO

p. 11

O QUE PODE O CORPO?

A QUESTÃO DO CORPO NA ETHICA DE BENEDICTUS DE SPINOZA
ADRIELE DA COSTA SILVA, p. 19

A INFLUÊNCIA DA SUPERSTIÇÃO NA IMPOTÊNCIA INTELECTUAL DO INDIVÍDUO NA POLÍTICA

ARLENE BARBOSA FELIX, p. 61

A PROVA ONTOLÓGICA DA EXISTÊNCIA DE DEUS E O QUE SE SEGUE NO BREVE TRATADO DE SPINOZA

CARLOS WAGNER BENEVIDES GOMES, p. 83

ESPINOSA, UM ANARQUISTA?

FERNANDO BONADIA DE OLIVEIRA, p.103

CAUSALIDADE E ACASO EM FILOSOFIA E FÍSICA: CONSIDERAÇÕES EM SPINOZA E DAVID BOHM

CLAUDIO DE SOUZA ROCHA
ROBERTO LEON PONCZEK, p. 119

**DESEO, POLÍTICA Y POTENCIA:
ANÁLISIS DE LA LÓGICA AFECTIVA EN SPINOZA**
DANIELA CÁPONA GONZÁLEZ, p. 135

**ENSAIO SOBRE A CONTRIBUIÇÃO DO PENSAMENTO DE
BENEDICTUS DE SPINOZA À PSICOLOGIA DE WILHELM REICH**
EDUARDO MENDES MEDEIROS, p. 159

A QUESTÃO DE DEUS NA EI EM BENEDICTUS DE SPINOZA
ELISANDRA DA SILVA CARNEIRO, p. 167

CONSIDERAÇÕES SOBRE A LIBERDADE NA ÉTICA DE SPINOZA
EMANUEL ANGELO DA ROCHA FRAGOSO, p. 183

**SPINOZA, DELEUZE, LEIBNIZ, A ESSÊNCIA DA SUBSTÂNCIA COMO
POTÊNCIA ABSOLUTAMENTE INFINITA DE EXISTIR**
EVANDRO PEREIRA DA SILVA, p. 205

**SPINOZA, HABERMAS,
A PROBLEMÁTICA DA LEGITIMAÇÃO DO DIREITO**
EVANDRO PEREIRA DA SILVA
FRANCISCO ROGELIO DOS SANTOS, p. 225

ESTADO E DEMOCRACIA EM SPINOZA
FERNANDO MONTEIRO DOS SANTOS
NARA LÍVIA TIMBÓ DE OLIVEIRA, p. 249

**AFETOS, CORPO E POTÊNCIA À LUZ DE
GILLES DELEUZE E CHANTAL JAQUET**
GABRIELA MASSARRA SANTOS HEINE, p. 259

SUPERSTIÇÃO E SERVIDÃO EM SPINOZA
HENRIQUE LIMA DA SILVA, p. 273

EM TORNO DO HEREM DE ESPINOSA:
A AUTONOMIA ESTUDIOSA
HOMERO SANTIAGO, p. 291

LUCRÉCIO E SPINOZA:
A FILOSOFIA CONTRA O MEDO E A SUPERSTIÇÃO
ÍCARO GOMES SILVA, p. 353

MÁQUINA DE AFECTOS:
O CORPO EM DESCARTES E SPINOZA
JEAN PIERRE GOMES FERREIRA, p. 389

A INSTITUIÇÃO DA DEMOCRACIA NO PENSAMENTO POLÍTICO DE
BENEDICTUS DE SPINOZA
JÉSSICA NUNES CHAVES, p. 415

É POSSÍVEL UMA TEORIA ESTÉTICA NA FILOSOFIA DE ESPINOSA?
LEONARDO SOUZA DOS SANTOS, p. 429

A RELIGIÃO NA CONCEPÇÃO DE SPINOZA
VALTERLAN TOMAZ CORREIA, p. 449

APRESENTAÇÃO

Iniciamos a **APRESENTAÇÃO** do livro com os principais textos apresentados no **V COLÓQUIO INTERNACIONAL BENEDICTUS DE SPINOZA**, intitulado **Olhares éticos e político sobre a filosofia de Benedictus de Spinoza**, publicado em 2016, com a constatação de que nos “*últimos anos a Filosofia de Benedictus de Spinoza (1632-1677) passou a ser evidenciada e estudada nas mais diversas áreas da formação humana, entre elas podemos destacar a ética e a política*”. E começamos nossa atual **APRESENTAÇÃO** dos principais textos apresentados no **VI COLÓQUIO INTERNACIONAL BENEDICTUS DE SPINOZA - POTÊNCIA, CULTURA E RESISTÊNCIA** reafirmando nossa convicção anterior: os estudos sobre Spinoza não só está aumentando em número quanto em qualidade e diversidade.

Em continuidade à hoje maior necessidade de dar sequência à *pesquisa e as discussões que envolvem a filosofia*

de Benedictus de Spinoza, não só em ética e política, mas também em religião, estética e em estudos com outros pensadores, e com o intuito de promover a disseminação do pensamento do filósofo holandês, mantendo constante o diálogo com pesquisadores do Brasil e do mundo sobre a atualidade e interpretação do pensamento filosófico de Spinoza, *é com grande satisfação que damos a público o livro com os principais textos apresentados no VI COLÓQUIO INTERNACIONAL BENEDICTUS DE SPINOZA - POTÊNCIA, CULTURA E RESISTÊNCIA* que foi realizado na cidade de Fortaleza-CE no ano de 2017.

O evento e o livro foram realizados pelo **COLETIVO GT BENEDICTUS DE SPINOZA**, juntamente com o grupo de pesquisa **A QUESTÃO DA LIBERDADE NA ÉTICA DE BENEDICTUS DE SPINOZA** e o **GT BENEDICTUS DE SPINOZA – ANPOF 2018**.

Não podemos deixar de registrar que tanto o evento quanto o livro não seriam possíveis sem o firme e constante apoio da **REVISTA CONATUS – FILOSOFIA DE SPINOZA**, da **OCCURSUS – REVISTA DE FILOSOFIA**, do **CURSO DE MESTRADO ACADÊMICO EM FILOSOFIA**, do **CURSO DE GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**, da **DIREÇÃO DO CENTRO DE HUMANIDADES** e da **PRÓ-REITORIA DE POLÍTICAS ESTUDANTIS -PRAE DA UNIVERSIDADE ESTADUAL DO CEARÁ – UECE**.



Devido à organização dos capítulos pela ordem alfabética do nome dos autores, coube a ADRIELE COSTA DA SILVA iniciar nosso livro com seu texto intitulado *A questão do corpo na **Ethica** de Benedictus de Spinoza*, no qual a autora aborda o tema da potência do corpo – sempre

atual em termos spinozanos –, visando demonstrar a possibilidade de se pensar uma ética do corpo na filosofia de Spinoza por estar no mesmo nível da mente.

Em continuidade, no segundo capítulo, ARLENE BARBOSA FÉLIX inicia o seu texto *A influência da superstição na impotência intelectual do indivíduo na política* com a citação de Spinoza no prefácio do **Tratado Teológico-Político** (TTP) de que à superstição todos os homens estão naturalmente sujeitos, visando explicar de que maneira a superstição pode acarretar a despontencialização dos indivíduos no campo político. Desnecessário ressaltar a importância e a atualidade dessa temática abordada por Spinoza no século XVII!

No terceiro capítulo, CARLOS WAGNER BENEVIDES GOMES, com o trabalho intitulado *A prova ontológica da existência de deus e o que se segue no Breve Tratado de Spinoza* expõe como o filósofo holandês conceitua Deus em sua obra **Breve Tratado**, conceito este tão caro para se entender a proposta filosófica spinozana.

No quarto capítulo, FERNANDO BONADIA DE OLIVEIRA nos apresenta sua reflexão sobre uma citação de Antonio Negri, na qual o se discute como encaixar o pensamento de Espinosa em determinada “forma de governo”.

No texto intitulado *Causalidade e acaso em filosofia e física: considerações em Spinoza e David Bohm*, os autores CLAUDIO DE SOUZA ROCHA e ROBERTO LEON PONCZEK, partindo da hipótese de ser possível estabelecer relações entre a metafísica de Spinoza e a física contemporânea, investigam os elementos da física segundo os princípios de causalidade e acaso na filosofia de Spinoza e na teoria de David Bohm.

Por sua vez, no sexto capítulo, DANIELA CÁPONA GONZÁLEZ analisa em seu texto *Deseo, política y potencia: Análisis de la lógica afectiva en Spinoza* de que forma a lógica afetiva spinozana se articula no campo político a partir de três conceitos considerados como fundamentais para a compreensão de como a essência do homem se articula e se manifesta numa existência sempre política: *cupiditas, conatus e duratio*.

Através de uma breve revisão do trabalho pioneiro de M. V. Câmara e de outros autores, no sétimo capítulo, EDUARDO MENDES MEDEIROS buscou expor os ecos da filosofia de Spinoza na psicologia corporal de Wilhelm Reich, em seu texto intitulado *Ensaio sobre a contribuição do pensamento de Benedictus de Spinoza à psicologia de Wilhelm Reich*.

No oitavo capítulo, com o texto *A questão de Deus na EI em Benedictus de Spinoza*, ELISANDRA DA SILVA CARNEIRO retorna à teologia spinozana ao expor o conceito de Deus na primeira parte da **Ética** de Spinoza.

No capítulo seguinte, o nono, EMANUEL ANGELO DA ROCHA FRAGOSO, retoma mais uma vez o tema da Liberdade em Spinoza, expondo e analisando o conceito de “Livre” como apresentado na primeira parte da *Ética*, descrevendo sua importância para a proposta ética de Spinoza, em seu texto *Considerações sobre a Liberdade na Ética de Spinoza*.

No décimo capítulo, em seu texto *Spinoza, Deleuze, Leibniz, a essência da substância como potência absolutamente infinita de existir*, EVANDRO PEREIRA DA SILVA propõe uma análise do conceito da essência da substância como potência absoluta do existir segundo Spinoza, Leibniz e Deleuze.

No décimo primeiro capítulo, que tem por título *Spinoza, Habermas, a problemática da legitimação do direito de resistência*, os autores EVANDRO PEREIRA DA SILVA e FRANCISCO ROGELIO DOS SANTOS abordam elementos centrais da teoria discursiva do direito em Jürgen Habermas em relação aos conceitos de direito de resistência e poder político frente à concepção de Spinoza.

No capítulo décimo segundo, intitulado *Estado e Democracia em Spinoza*, FERNANDO MONTEIRO DOS SANTOS e NARA LÍVIA TIMBÓ DE OLIVEIRA abordam a filosofia política de Spinoza enquanto radicalmente contrária a toda uma tradição clássica, discutindo os regimes políticos, como a monarquia, aristocracia e democracia a partir da obra de Spinoza que leva o título de **Tratado Político**.

No capítulo décimo terceiro, com o texto *Afetos, Corpo e Potência à luz de Gilles Deleuze e Chantal Jaquet*, GABRIELA MASSARRA SANTOS HEINE irá refletir sobre as maneiras pelas quais os filósofos franceses contemporâneos, Gilles Deleuze e Chantal Jaquet, criaram com seus estudos sobre Espinosa o que se denomina “Filosofia do corpo”.

No capítulo décimo quarto, com o texto *Superstição e Servidão em Spinoza*, HENRIQUE LIMA DA SILVA descreve a origem da superstição ou a forma de submissão, relacionando este conceito com a teoria da servidão de Spinoza, na sua *opera magna*, a Ética.

Em seguida, temos no capítulo décimo quinto o texto de HOMERO SANTIAGO intitulado *Em torno do Herem de Espinosa: A Autonomia estudiosa*. Com este trabalho o autor, dando continuidade a estudos anteriores, discorre sobre a ruptura espinosana com a comunidade judaica amsterdamesa, sobre o vínculo de Espinosa com

o judaísmo e sobre as razões de seu rompimento após a excomunhão ou Herem.

No capítulo décimo sexto, com o trabalho intitulado *Lucrécio e Spinoza: A filosofia contra o medo e a superstição*, ÍCARO GOMES SILVA busca uma aproximação entre a tradição epicurista e o pensamento spinozano, a partir do pensamento de Lucrécio, visando mostrar pontos comuns acerca do medo e da superstição nestes pensadores.

No capítulo seguinte, o décimo sétimo, com o texto *Máquina de Afectos: o corpo em Descartes e Spinoza*, JEAN PIERRE GOMES FERREIRA aborda a relação entre Descartes e Spinoza na concepção segundo a qual o corpo se torna uma máquina, uma *máquina de afectos*.

Por sua vez, no capítulo décimo oitavo, JÉSSICA NUNES CHAVES se propõe analisar o regime democrático na perspectiva de Spinoza em seu texto *A instituição da Democracia no pensamento político de Benedictus de Spinoza*, no qual discute a questão do regime democrático, ou “o mais natural dos governos” e da liberdade a partir das abordagens presentes no **Tratado Político** e **Tratado Teológico-político** de Spinoza. Desnecessário enfatizar a relevância dessa temática para nossa conjuntura atual!

No décimo nono capítulo, com o texto *É possível uma teoria estética na filosofia de Espinosa?* LEONARDO SOUZA DOS SANTOS apresenta questionamentos e possibilidades para se trabalhar uma estética em Spinoza a partir dos conceitos de imagem, de erro e de afetos da filosofia espinosana.

APRESENTAÇÃO

Encerramos nosso livro com o vigésimo capítulo, retornando à teologia, com o texto *A religião na concepção de Spinoza*, no qual seu autor, VALTERLAN TOMAZ CORREIA apresenta a relevância da questão da religião e seu papel na política em Spinoza, utilizando como principal obra de análise o **Tratado Teológico-Político**.

Carlos Wagner Benevides Gomes
Emanuel Angelo da Rocha Fragoso
Francisca Juliana Barros Sousa Lima
Henrique Lima da Silva
(Organizadores)

O QUE PODE O CORPO? A QUESTÃO DO CORPO NA *ETHICA* DE BENEDICTUS DE SPINOZA

Adriele da Costa Silva



INTRODUÇÃO

Benedictus de Spinoza (1632-1677), filósofo holandês, inaugura um pensamento filosófico ao falar do corpo não como uma matéria corrupta, guiada pela razão, mas assim como a mente é uma modificação da Substância absolutamente infinita que é Deus. Rompendo com toda carga marginal que o corpo representava na filosofia tradicional, Spinoza passa a tomar o corpo como um modo de ser, e que deve ser conhecido pela própria essência, pelas propriedades extensas. Não é a vontade, o livre-arbítrio, os decretos da mente ou o seu domínio sobre as paixões que dirá o que é um corpo; conhecer um corpo implica em regular seus afetos, jamais controlar vícios. O que se explica pelo conflito vivido pelo autor, na Holanda, entre a liberdade e o domínio teológico. Ainda bem jovem, ele pode ver os efeitos que o pensamento crítico causou na cultura judaica, além da perseguição

sofrida por seguir os preceitos da razão e não da crença. Sua obra *Ética* toma a função de resposta e combate as consequências da superstição e intolerância religiosa que marcava o século XVII. O fato é que mesmo não sendo uma obra que tenha a finalidade de estabelecer regras para a ação humana, busca fundamentar a conduta ética do homem pelo conhecimento, pelo exercício da razão. Dizem-se fundamentos racionais não de maneira a preconizar a mente, mas de modo a imputar-lhe o papel de conhecer os impulsos físicos e psíquicos que fazem o homem agir. Corpo e mente ganha igual significância; de maneira que não existe mente livre sem um corpo livre, e vice-versa. Ao que difere da metodologia cartesiana, como diz Diogo Pires Aurélio, que utiliza a análise no processo de investigação para compreender as primeiras noções¹. Implicando senão na distinção entre ideia e coisa e assegurando a anterioridade da primeira sobre a segunda. O método geométrico sintético em Spinoza, do contrário, tem a ideia e o seu correlato como idênticos ontologicamente, pois, à medida que se considera ambos como expressões da mesma substância, exclui-se a possibilidade de uma causar a outra. Gilles Deleuze, em *Spinoza: Filosofia Prática*², aponta que a implicação ética da igualdade entre os modos consiste na quebra da dominação da mente sobre as paixões, e é por isso que Spinoza faz uma ética e não uma Moral. Bem/Mal não são valores transcendentemente articulados a um Deus que julga, mas estão

1 Descartes afirma que o verdadeiro processo de investigação, na metafísica, é a análise. Pois é por meio deste método que o homem terá as primeiras noções, as ideias verdadeiras, à medida que se afasta o espírito dos sentidos. Assim, o homem produz uma sucessão de intuições particulares até chegar ao todo. (AURÉLIO. Diogo Pires. *Tratado Teológico-Político*. In: Introdução. 2004, p. 89).

2 DELEUZE, Gilles. *Spinoza: filosofia prática*. 2002, p. 24.

ligados a manutenção de uma potência imanente ao próprio modo finito, seja ele a mente ou o corpo.

A história da Filosofia, sem dúvida, mostra-nos categoricamente quão fundamental é o conceito de vontade para a efetivação da emancipação humana; que torna a relação vontade-liberdade suporte para o desenvolvimento da filosofia moderna. A graça, que é dada gratuitamente por Deus, age em busca do próprio Deus³. A vontade humana é ajudada por Ele, através do Espírito Santo, para que tenha como finalização sua

3 Para Santo Agostinho, a definição de graça, em geral, diz respeito a um dom gratuito dado por Deus, por meio do qual é possível a salvação. Se à humanidade é imputado o pecado, será a graça divina que subtrairá a punição; a ação de Deus é o fundamento e ao mesmo tempo a própria liberdade do homem. Naturalmente a liberdade é algo que constitui a essência humana, mas com o pecado o homem que deixou de realizar sua liberdade na contemplação de Deus necessita que o Espírito o guie pelo caminho da bem-aventurança. De modo que o caminho da verdade deve ser revelado, e assim a qualidade de ser livre não se finaliza no pecar. O homem, criado com a liberdade, recebe o Espírito Santo e este infunde em sua alma o amor a Deus. Para tanto, este amor que é difundido nos corações não é pelo livre-arbítrio, mas pelo próprio Espírito. Ter livre-arbítrio é ter a capacidade de escolher entre os possíveis. A condição de ser racional indica que o homem é capaz de analisar coisas que se mostram contrárias e a partir disto julgar qual a que mais lhe convém. É então na escolha que se efetiva tal capacidade. Mas, a razão não nos garante que o Bem seja escolhido. A razão que é o olhar da alma não torna efeito necessário que aquele que olhe veja, por isso é preciso que esse olhar seja virtuoso; de modo que tenha esperança, fé e caridade. A esperança como elemento de pressuposição, a fé como garantia de que se realizará, e o amor que faz desejar. Por fim, a visão de Deus, ou seja, a vida feliz se faz por um sujeito livre que entende sua relação com o objeto – Deus. Contudo, a razão tem a capacidade de escolher, mas quem determina o que se escolher não é senão Deus. Por isso se diz que a alma só poderá enxergar o Bem quando tiver livre totalmente do pecado.

própria contemplação. Assim o caminho para a beatitude se constrói não somente com a liberdade, mas é necessário outro elemento, é preciso a intervenção do Espírito Santo para que seja revelado o caminho da verdade. O argumento de Deus é utilizado para solucionar o problema da vontade e da razão. A insuficiência de ambas faz criar mecanismos que fundamentam quando a escolha pelo bem é efetivada. O homem diante de sua incapacidade de ser justo necessita de Deus como suporte, o Espírito precisa ser acolhido no mais íntimo da alma. O ato de conhecer, possível através de Cristo, acarreta ao homem mais uma deficiência. Então, porque existe homem? O homem existe apenas como imagem e semelhança de Deus, da qual todas suas virtudes e carências são possíveis pela existência d'Ele. A criatura foi criada para reconhecer sua incapacidade e por isso contemplar o Criador.

Do contrário, em Spinoza, a vontade não é causa de si, mas é coagida ou determinada por outra coisa. Não é livre, mas finita porque é um modo de pensar que existe apenas em Deus enquanto ele tem a ordem de todos os modos de pensar. A vontade não precisa de algo que está além dela para fazê-la agir retamente. Pois, ela é um modo de ser imanente e como qual é necessária, segue-se numa ordem de infinitos modos que independem de sua ação. Ao que podemos afirmar que somente Deus é livre; porque conhece e é produto dele toda a ordem de causas. Portanto, o homem como uma afecção da substância é possível que se tenha graus de liberdade. O que consiste essa liberdade vamos esclarecer mais adiante.

Por ser um modo, uma produção imanente na e da própria substância, é preciso demonstrar quais as reais diferenças entre eles. Primeiramente, quanto a capacidade

de afetar-se, a afecção da substância é capaz de um grande número de maneiras. Mas, quanto a Deus essa sua capacidade compreende uma infinidade, pois Deus é infinito pela causa, e a realidade se manifesta a partir da sua essência infinita. Em segundo lugar, há uma distinção entre afecção e paixão. Afecção de uma substância, pela EIIdef. 5, é aquilo que existe em outra coisa, por meio da qual é também concebido. Bem como pela EIIIdef. 2 podemos perceber que paixão é dita quando não somos causa inteiramente de algo, quando a explicação não envolve apenas a natureza do meu corpo. Deus é causa de todas as suas afecções, logo, necessariamente explicadas pela sua natureza, suas afecções são ações e não paixões. E, finalmente, outra diferença é que os modos são as próprias modificações da substância, e suas ideias, assim como as modificações extensas, exprimem a essência de Deus como causa, ou o que é o mesmo pela EIIp.3Dem. “[...] ele pode formar uma ideia de sua essência e de tudo o que necessariamente dela se segue.”. De encontro, as afecções de um corpo finito são, na verdade, modos dos modos da substância, afecções no segundo grau⁴.

Expressando-se à identidade da Substância, o homem é formado por um composto de mente e corpo, portanto, uma afecção composta por outras duas afecções. E como tais, estão dispostas a afetarem-se. Essas afecções, garantidas pelo estatuto imanente da Substância, ocorrem de maneira simultânea, a saber: o que convém ao meu corpo, também convém a minha mente. Não há, assim, uma disparidade entre mente e corpo, ou melhor, entre objeto e ideia. Ao invés, o que é útil para a conservação do corpo é útil, na mesma medida, para se conservar

4 DELEUZE, Gilles. *Spinoza y el problema de La expresión*.1996, p. 210.

a mente, e vice versa. O fato é que, sendo a mente a realidade que pensa as afecções do corpo, não se basta como conhecimento certo, a não ser se compreende esse corpo por ideias adequadas. Conhecê-lo, antes de tudo pelas suas propriedades. Para que a partir desse saber verdadeiro, do conhecimento da particularidade, possa-se construir, progressivamente, uma liberdade. Pois, o homem é um ser extenso, logo tem um corpo. É, portanto, sobre estas medidas que o estudo do corpo na obra *Ética* de Spinoza faz-se necessário, bem como a compreensão de como este modo finito se apresenta ao longo da mesma.

1 A FILOSOFIA DE SPINOZA

Benedictus de Spinoza (1632-1677) vive, na Holanda, um momento de transição entre a queda da República e a tomada do poder pelo regime monárquico. Ainda bem jovem pôde ver os efeitos que o poder teológico-político causou durante o século de ouro holandês. Primeiro com o suplício do judeu Uriel da Costa; pisoteado na porta da sinagoga. Segundo com a sua excomunhão da cultura judaica, mais ou menos aos vinte anos, sem ainda ter escrito nenhuma obra. Por fim, com a ascensão da Casa de Orange. Apoiada pela Holanda calvinista teve seu apogeu quando, em praça pública, se deu o linchamento dos irmãos De Witt, Johan e Cornelis, líderes do governo e símbolos do republicanismo, representavam um progresso e ameaça ao totalitarismo da monarquia. Como resposta Spinoza escreve, sob a forma de panfleto, o Tratado Teológico-Político (TTP) onde, pela própria exegese do Velho Testamento promulga a

separação do teológico e do político⁵. Todavia, será com a *Ethica Ordine Geometrico Demonstrata*, sua obra magna e filosófica, que se dará sua crítica a realidade como um mero resultado de um Deus transcendente. Nesta,

5 É terminantemente fundamental o uso da Filologia e da história para se compreender um texto bíblico. Se para entender a Escritura é preciso recorrer a ela mesma, no sentido de que o próprio texto apresenta uma coerência relacional aos temas que o pertence, também não se pode desconsiderar a importância da contextualização histórica. De modo que o texto não é demonstrável por si e necessita de elementos que não estão em seu interior, e por isso o que há é uma interpretação. Diferente do método matemático, como o livro de Euclides -Os Elementos -, que apresenta em sentido claro, a Bíblia é confusa e apresenta dificuldade em estabelecer um verdadeiro sentido. É, pois, nesta tentativa de refazer a história do texto através dos elementos que o contextualizam, destes elementos que lhes são externos, que consiste a tarefa da interpretação, ou seja, negar qualquer transcendência. É necessário, a princípio, considerar se os livros são cópias ou originais. Sendo cópias é preciso observar se existem erros de transcrição (deliberados ou involuntários). Além de datar e conhecer por quem foi escrito, e qual o motivo de ter sido escrito por esse autor. Em que esse método resulta, ao certo, é no estabelecimento de uma determinação da história. Spinoza ao dizer que o método de interpretar as Escrituras é igual ao método de interpretar a natureza, diz, ao mesmo tempo, que é a partir da reconstituição da história do autor que entendemos seu pensamento como consequência. Pois, assim como as coisas naturais, é preciso que se entenda sua gênese, ou em outras palavras, sua definição, para daí se compreender, necessariamente, seu efeito. Portanto, tarefa da interpretação bíblica é reconstituir a história do texto através da história da língua hebraica, dos que escreveram, dos que selecionaram e daqueles a quem foi dirigido. Com isso, entendemos que o intuito que atravessa a interpretação da Bíblia no Tratado Teológico-Político não é a simples recuperação de um texto na sua versão original, e sim seu enquadramento histórico, por meio do qual o texto ganhará um estatuto significativo; insuficiência quanto regimento que deve regular o político.

nosso autor não faz nenhuma diferença entre existência e essência, porque tudo o que existe é produto da e na Substância. É pela imanência da causa no efeito que podemos explicar a ordem de toda a Natureza, e porque o conhecimento do efeito depende do conhecimento de sua causa. Da Substância, que é causa de si e um ente absolutamente infinito, segue-se uma infinidade de coisas; das quais, o intelecto percebe – constituindo a sua essência – os atributos. Destes, necessariamente, seguem infinitos modos determinados pelos seus atributos, e ditos existentes a medida que são considerados modificações ou afecções da Substância.

No sistema spinosano, o homem é uma afecção da Substância composto por mais outros dois modos: corpo e mente. Estes, respectivamente, por tantos mais outros: por corpos menores e por ideias. Em outras palavras o modo finito homem participa de dois atributos, qual seja: a Extensão e o Pensamento. Assim, os referidos modos, enquanto são considerados exclusivamente pelo atributo do qual são modificações, têm Deus ou a Substância como causa. O fato é que ser efeito de Deus, produto imanente de sua essência, é envolver e expressá-lo em certa medida. A imanência garante à Substância que a pluralidade de seus atributos ocorram de maneira simultânea, por isso diz-se que a potência atual de pensar de Deus é igual a sua potência atual de agir. Com efeito, segue-se que no homem essa conexão entre a ordem das ideias e a ordem das coisas extensas ocorre de forma simultânea. A irredutibilidade dos atributos, e, conseqüentemente a igualdade ou, ainda, o paralelismo mente/corpo põe abaixo a causalidade e o princípio de fundamento da moral: quando o corpo age, a mente padece; quando

a mente age, o corpo é passivo. A simultaneidade da mente com o corpo torna impossível que se instaure uma superioridade daquela sobre este, e assim se construa regras voltadas para o seu controle. Pois, a ilusão de que a mente pode controlar os vícios desemboca num problema moral, e desconhecimento do corpo. Portanto, é preciso saber o que pode o corpo e de que ele é capaz, ou seja, tomá-lo sob suas propriedades.

Spinoza faz uma ética e não uma moral. A obra que foi escrita em latim, a rigor deveria se chamar *moralis*, no entanto, na tentativa de demarcar uma distinção entre ele e a tradição, utiliza o termo grego *ethos*. A diferença entre ética e moral não é apenas teórica, do contrário, temos implicações práticas na tomada de uma e abandono de outra. Sua filosofia rompe com a consciência como saber suficiente sobre o corpo, os valores absolutos de bem e mal, e com as paixões tristes. No estado de consciência a mente não compreende por que e por qual relação foi levada a ter certa ideia. Porque, nesse caso, a mente apenas percebe as coisas pelos efeitos que provocou nela. Por isso, quem tem uma ideia de certo modo imagina presente mesmo que este modo não exista atualmente: “[...] enquanto durar o estado do corpo de Paulo, sua mente considerará Pedro como lhe estando presente, mesmo que Pedro já não exista.”(EIIp.17s.). A mente, que não tem o conhecimento das causas que a levaram a ter esta ou aquela ideia, imagina-se livre para agir ou não em vista de uma ideia que toma como causa final. A importância do conhecimento das propriedades de um corpo implica em saber quais causas me determinam, portanto não podemos falar, em Spinoza, da universalização dos conceitos de bem e mal. Contudo,

porque sugere a proibição moral de algo, e não um saber que diz respeito a um modo particular. E, finalmente, uma paixão é dita quando não somos causa inteiramente de algo, conforme EIIIdef. 2:

Digo 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.

Mas, sem dúvida, uma alegria – passagem do homem de uma perfeição menor para uma maior -, mesmo que provinda de uma paixão, é boa. A tristeza, passagem de uma perfeição maior a uma menor, não pode ser referida à **ação**. O conhecimento do corpo consiste, pois, em última instância, evitar paixões tristes. A Ética é uma tipologia dos modos de existência imanentes, e não uma moral que estipula regras fundadas na transcendência. Bem como não é o sistema de julgamento de Deus, a partir do comprimento desse bem universal. A moral surge na ignorância, e nos obriga a agir em função de um dever alheio. Por isso surge a causa final; como um preconceito dos homens em acreditarem que as coisas tendem a uma finalidade (EIA.). Quando, na verdade, o que se precisa considerar é a causa real das coisas.

Ao método, é preciso falar que Spinoza não apenas utiliza o *mos geometricus*⁶ como filho de seu tempo. Não

6 Spinoza escreve a Ética e como título deu-lhe: *Ética demonstrada segundo a ordem geométrica*. Isso porque seu método é matemático, ou melhor, há uma retomada da geometria de Euclides. Diferente de Descartes que escreve sob o método analítico, ele utiliza a síntese para

se pode afirmar que a ordem expositiva matemática seja apenas uma moda da modernidade. Mas, a utilização da síntese, e demarcá-la no título da *Ética*, é simultaneamente estabelecer uma diferença entre ele e Descartes. A metodologia cartesiana, frente à modernidade, implica fundamentalmente em uma consequência: a distinção entre matéria e espírito gera uma relação dependente entre ideia e coisa e assegura a anterioridade da primeira sobre a segunda. Entre as ideias haverá um nexu causal. Nesse nexu há uma ideia como causa, que possui uma realidade formal e contém as realidades objetivas das ideias. É esta relação que garante que uma ideia seja de determinada coisa e não de outra. Do contrário, em Spinoza, a ideia e o seu correlato são idênticos ontologicamente, pois, à medida que se considera ambos como expressões da mesma substância, exclui-se a possibilidade de uma causar a outra. A necessidade da causalidade, para Descartes faz-se para demonstrar a existência de Deus. Em Spinoza a conexão das causas acontece simultaneamente no atributo pensamento e no atributo extensão, de maneira idêntica. Isso tem como consequência que o método não poderia partir de uma coisa singular para se chegar à intuição da totalidade. Para Spinoza o que garante a realidade das coisas é a imanência da causa no efeito, sendo assim para se dizer

exposição dos conceitos na obra. Partindo da Substância infinitamente infinita, que é Deus, e não do homem. Das distinções ocasionadas pela utilização dos métodos temos Cf. Emanuel Fragoso: “[...] a dualidade substancial de Descartes e a substância única em Spinoza, o Deus transcendente cartesiano e o Deus imanente spinozista, com suas respectivas consequências, as concepções do entendimento finito e do entendimento infinito em Descartes e em Spinoza.” (*O método geométrico em Descartes e Spinoza*, 2011, p. 26).

a realidade das coisas, ou melhor, quanto de realidade cada coisa tem, é necessário que o método seja genético.

Dentre outras coisas, a utilização do método assegura que possamos falar do necessário. Spinoza explica a liberdade humana pela identidade à necessidade: “E considerarei as ações e os apetites humanos exatamente como se fossem uma questão de linhas, de superfícies ou de corpos.” (EIIIPref.). Nosso autor se preocupa em explicar as ações humanas como consequências necessárias de determinações que lhes são exteriores. É por isso que dizemos que a Ética é uma ontologia do necessário e não uma metafísica do possível⁷:

O possível, isto é, aquilo que, como o contingente e o acaso, pode ou não acontecer, mas que diferentemente do contingente e do acaso, resultantes do mero encontro, é o que acontece se houver um agente com o poder para fazê-lo acontecer⁸.

Assim, o possível está em poder de um agente, sendo tal agente a vontade; que tem poder para escolher entre alternativas contrárias, analisando o sentido, os meios e a finalidade da ação. Portanto, o possível é a mediação entre a necessidade e o impossível. Quanto a necessidade, o homem não tem poder nenhum, afinal é necessário aquilo que sempre acontece e jamais deixará de acontecer; a ordem da necessidade pertence a Deus. O impossível é o que nem ao menos se pode deliberar acerca, é o que não pode acontecer. Mas, é no possível, que a tradição teológico-metafísica encontra a solução. Se a necessidade é o que acontece naturalmente, será no âmbito do possível que a liberdade acontecerá, ou seja, pela vontade. Ora, a

7 CHAUI. Marilena. *Desejo, paixão e ação na ética de Espinosa*. 2011, p. 123.

8 Ibid, p. 122.

liberdade é o resultado da relação da vontade com os fins. Agir tendo em vista uma finalidade é agir sob preceitos da razão. Spinoza vai de encontro à metafísica do possível ao estabelecer uma ontologia do necessário. Aqui o ponto de partida também é Deus, mas não como uma pessoa dotada de vontade onipotente e entendimento onisciente, que criou tudo a partir do nada, além de punir ou recompensar o homem criado à sua imagem e semelhança. Em Spinoza Deus é a substância que é causa e essência de si mesma e de todas as outras coisas. Ao causar-se a si, faz, ao mesmo tempo, existir todas as coisas singulares segundo sua potência absolutamente infinita, assim, ao produzir-se e as coisas é expresso o mundo como efeito imanente a sua causa que é Deus. Há, portanto, duas formas de ser e existir da substância: a Natureza Naturante e a Natureza Naturada. A primeira corresponde a substância e seus atributos como atividade que produz o real, enquanto que a segunda corresponde as afecções da substância, ou seja, os modos. Ideias e corpos são modos da substância que a exprimem de uma maneira certa e determinada, segundo uma ordem de causa e efeito. Tudo o que existe, portanto, tem uma causa determinada para existir e ser, logo a necessidade da substância exclui qualquer possibilidade de se pensar na contingência. De modo que “o possível é nossa ignorância quanto à causa de alguma coisa”⁹. “O contingente é nossa ignorância quanto à essência de alguma coisa”¹⁰. “A liberdade não é, pois, escolha voluntária nem ausência de causa necessária, e a necessidade não é mandamento, lei ou decreto externos que forçariam um ser a existir e agir

9 Ibidem, p. 126.

10 Loc. cit.

de maneira contrária a sua essência”¹¹. Spinoza restabelece o que seja liberdade, negando que a vontade possa ser considerada por ela mesma como causa livre. Onde pela EIp. 32 podemos observar: seja qual for a maneira pela qual a vontade é concebida, seja como finita, seja como infinita, ele requer uma causa pela qual seja determinada a existir e a operar. Portanto, ela não pode ser chamada causa livre, mas unicamente necessária ou coagida. A vontade é um modo do pensar que é determinado por outro, segundo uma ordem de causas que seguem necessariamente em Deus. Por isso, diz-se que somente Deus é livre porque ele conhece tal ordem produzida pela sua potência infinita. Ao homem é possível que obtenha graus de liberdade, porque só a substância, que é concebida sem o conceito de outra causa, é verdadeiramente livre.

1.1 A FÍSICA DO CORPO NA FILOSOFIA DE SPINOZA

Pela EII p. 2, Deus é uma coisa extensa. Ou seja, Deus ou Substância constitui essencialmente a realidade de forma absoluta através do atributo extensão. Logo, o que é determinantemente produzido como ação imanente da extensão, igualmente será reconhecido pelo pensamento. Podendo evidenciar na EI p.7: “A ordem e conexão das ideias é a mesma que a ordem e conexão das coisas”. Assim, a coisa extensa e sua ideia participam de uma igualdade em que um modo de realidade não se justapõe nem determina o outro. Desta forma o que é real, sob o ponto de visto humano, é explicado, em Spinoza, ora pelo atributo pensamento, ora pelo atributo extensão.

Os modos finitos, numa ordem de conexão, são os mais determinados pelos atributos, onde os

11 Ibidem, p. 127.

corpos e movimentos singulares tem a extensão como causa. Nesta perspectiva, o ser que constitui a essência humana não é senão formado por modos dos atributos pensamento e extensão; respectivamente, mente e corpo. Objetivamente, a mente humana é formada por modos de pensar de coisas singulares que existem em ato. A princípio, o primeiro modo de pensar diz respeito a um primeiro modo extenso. E, sendo nossas ideias de afecções do corpo, o que primeiramente se constitui como objeto da mente não pode ser senão nosso corpo enquanto algo singular existente em ato. Para tanto, se temos ideias do corpo atual, o que quer que aconteça nele formalmente, a mente terá a ideia de maneira objetiva.

Do que se segue do corpo, é evidente pela EIIp. 13a. 1 que todos os corpos estão ou em movimento ou em repouso. De forma que é esta propriedade que os vão diferenciar uns dos outros. Visto que essa diferenciação entre os corpos se dá por seu estado; movimento ou repouso, e que esta qualidade de está parado ou em movimento é uma determinação de outros corpos que lhe são exteriores, tal característica só diz respeito a ela mesmo e nada se pode inferir, a não ser o fato de estarem nesse ou naquele estado. Pois, mesmo que um corpo esteja em movimento, não é evidente que mais a frente sofrerá uma afecção de outro corpo que o fará parar.

Considerando os corpos compostos, o que podemos concluir é que, se um corpo A” formado por A + A’ é afetado por outro, tanto é possível que se mova nesta ou naquela direção, onde o que irá determinar é a relação de movimento e repouso dos corpos em questão. Dito que a diferenciação dos corpos se dá por essa relação, cabe afirmarmos o que se segue disto. Seja um corpo composto,

formado por corpos de natureza igual ou de natureza diferente, que sofre afecção de outro corpo, submetido a uma relação de forças; constituirá de tal maneira que fará permanecer sua natureza. Pois, se mesmo após uma mudança na constituição desse corpo (perda de uma parte que lhe compõem) for mantida a mesma relação de movimento-repouso, de forma que as partes se comuniquem, o indivíduo manterá a natureza anterior a afecção.

O corpo está disposto de diversas maneiras. E estando disposto, afeta e é afetado. E pelo o que se apresentou tudo o que é efetivamente ação é simultaneamente ideia na mente, não há nada que o corpo seja que a mente não o represente, havendo, portanto, na mente humana a ideia de cada uma das afecções. Ora, se o corpo é composto, tão logo, sua ideia também será. Sendo a mente a ideia que temos do corpo, a mente se constituirá de ideias de suas afecções. Uma vez afetado um corpo, o que resultará é uma composição de partes do indivíduo A e do indivíduo B. Não um aglomerado das partes, mas, um novo indivíduo composto que restabeleceu uma antiga relação de movimento e repouso e, que a partir disso terá na mente não só a ideia de seu corpo, e sim a ideia da natureza de seu corpo e da natureza do corpo exterior. De forma que a minha mente considerará a ideia deste corpo que me é exterior como existente em ato, mesmo que não mais o seja. Pois, efetivamente, a mente humana limita-se a considerar a ideia de algo que não existe, e só passará a desconsiderar essa ideia na medida em que for afetada por uma ideia mais potente. Quando a mente passa a contemplar essas ideias, ela imagina.

Como objeto da mente, a natureza da mente envolverá a natureza das ideias das afecções, e é por

meio destas ideias que a mente conhece a si e ao corpo. O que conseqüentemente desemboca num conhecimento inadequado que temos das partes que compõem o corpo e o próprio corpo. Afinal, tais partes não pertencem ao corpo, a não ser se considera a relação estabelecida entre elas; consideradas fora desta relação não diz respeito ao indivíduo. Na mente humana, estas partes, existem de uma maneira mutilada, apenas em Deus existem na sua totalidade. Do ponto de vista da substância existem de uma maneira adequada, mas sob o referencial humano não se pode falar que a mente tem ideias verdadeiras. Haja vista que estas ideias existem em Deus não sozinhas, mas enquanto umas de tantas. Assim como as ideias das afecções de corpos exteriores também não existem de maneira adequada na mente.

2 A UNIÃO MENTE-CORPO

Maria Luísa Ferreira indica três discursos sobre o corpo na *Ética*.¹² Onde num primeiro momento é definido o corpo como coisa causada, algo que existe em outro e por meio deste é determinado. É a necessidade pela causa; são as *res particulares*¹³ explicadas como afecções da *causa sui*.¹⁴

Spinoza não identifica modo e predicado (de uma substância ou de um atributo), uma qualidade ou propriedade inerente a um substrato, mas o define como coisa real *res particulares* e, como tal, um efeito existente em outro e por meio de outro. (CHAUÍ. A nervura do real. 2016, p. 93)

12 FERREIRA, Maria Luísa. *Determinismo e salvação em Spinoza: o papel do corpo*. 2007, p. 57.

13 Coisas particulares.

14 Causa de si.

O corpo, enquanto coisa particular, não atribuirá qualidades a substância, mas apenas a exprime como uma coisa atual, que precisa da existência da substância para poder existir e continuar existindo. Ou melhor, é a substância entendida como algo particular, finito. A segunda apresentação é a relação do corpo com a mente: “O objeto da ideia que constitui a Mente Humana é o Corpo, quer dizer, um certo modo de extensão existente em ato, e nada mais é” (EIIp. 13) e “A mente humana, com efeito, é a própria ideia, ou o conhecimento do corpo humano” (EIIp19). Ocorrendo que tudo que se passar nesse corpo, a mente pensará necessariamente. Assim, todas as ideias que tal mente tenha serão ideias de partes desse corpo, mantendo uma conexão simultânea de ambas as realidades. “Quando Espinosa quer explicar que a ordem das ideias das afecções na mente é simultânea à das afecções do corpo e constitui uma só e mesma coisa, ele recorre seja ao adjetivo “*acqualis*”, seja ao advérbio “*simul*”, seja a ambos ao mesmo tempo”.¹⁵ Spinoza recorre aos termos para identificar a igualdade (*acqualis*) e simultaneidade (*simul*) dos atributos. É, portanto, tal simultaneidade que permite a mente perceber as propriedades comuns entre o corpo, que é seu objeto, e os demais. Finalmente, o terceiro discurso sobre o corpo é tomado sob a perspectiva do conhecimento intuitivo, ou conhecimento verdadeiro, que só aparece efetivamente na última parte da *Ethica*. Aqui, o corpo é pensado adequadamente. É Deus que pensa, através do modo finito que nos constitui, um corpo como parte da Natureza. E é adequado porque essa mente pensa o corpo a partir

15 JAQUET, Chantal. *A unidade do corpo e da mente: Afetos, ações e paixões em Espinosa*. 2015, p. 31.

das relações causais que o determinam, ou seja, a mente passa a entender-se como um indivíduo que participa e constitui a realidade. Ou melhor, é propriamente a Substância que se pensa a si mesmo; é o *Deus sive Natura*¹⁶. Este mesmo corpo, existente numa duração e que a razão conhece por propriedades comuns, passa a ser concebido sob a perspectiva da eternidade como consequência necessária da essência eterna e infinita da Substância, afinal “pertence à natureza da mente conceber a essência do corpo sob a perspectiva da eternidade” (EVp.29Dem.). Pois, “é preciso acrescentar que os fundamentos da razão são noções que explicam o que é comum a todas as coisas e que não explicam a essência de nenhuma coisa singular” (EIIp. 45Dem. 2), além de que “ser ideia do corpo não é o mesmo que ter uma ideia do corpo”¹⁷. Ter uma ideia do corpo, um conhecimento da sua essência singular, é um saber adequado e só pode advir da compreensão adequada do atributo extensão.

O fato é que este mesmo corpo que existe como um modo de ser da e na Substância, mantém uma relação com a mente a medida que é seu objeto. Portanto, será por meio das ideias de afecções do corpo que a mente, instantaneamente, conhece a si e ao corpo. O ser humano é um ser composto de um corpo e uma mente. Porém, a união de ambos deve ser pensada como uma unidade e não como a junção de duas substâncias, a saber, a extensa e a pensante. Mas, como esses dois modos se articulam, constituindo uma unidade? Como ocorre a compreensão clara e distinta da natureza do homem? Spinoza define a mente como ideia do corpo. O que daí segue-se é que a

16 Deus, ou seja, Natureza.

17 FERREIRA. 2007, pág. 59.

mente não é senão a percepção, o conceito que o homem faz de seu corpo. Aqui melhor se adequando o termo conceito em vez de percepção, haja vista o caráter ativo da potência de pensar na produção das ideias¹⁸. Portanto, a mente é uma maneira de pensar o corpo, onde forma-se uma ideia mais ou menos adequada em função da natureza das afecções que o modificam. Após estabelecer na EIIp. 13 que o objeto da ideia que constitui a mente humana é o corpo, ele conclui, no escólio da mesma proposição, que além de compreender que a mente humana está unida ao corpo, é necessário entender esta união. A natureza desta união é assimilada a de uma ideia com seu objeto. Mas tal natureza não é evidente. Deste modo, para ilustrar a relação, Spinoza utiliza o exemplo do círculo. Que, enquanto modo da extensão, é a mesma coisa que a ideia de círculo, enquanto modo de pensar. Não são, portanto, seres diferentes e sim o mesmo indivíduo que é concebido ora por um atributo, ora por outro. Assim, a ideia de círculo contém objetivamente¹⁹ tudo o que o círculo contém formalmente. Toda coisa possuirá uma essência formal, em que exprime sua realidade, e uma essência objetiva, que exprime a ideia dessa realidade. A essência objetiva de algo é a própria ideia da coisa, enquanto

18 Cf. EII def. 2: “Por ideia compreendo um conceito da mente, que a mente forma porque é uma coisa pensante.”. Segundo Spinoza, explicação da mesma definição: “Digo conceito e não percepção, porque a palavra percepção parece indicar que a mente é passiva relativamente ao objeto, enquanto conceito parece exprimir uma ação da mente.”.

19 Cf. Chantal Jaquet: “O termo ‘objetivamente’, emprestado do vocabulário escolástico, não deve ser compreendido como o contrário de ‘subjetividade’. Ele designa o fato de que uma coisa é tomada como objeto de pensamento e remete à representação ou ao conceito que a mente se faz dela.” (*A unidade do corpo e da mente: afetos, ações e paixões em Espinosa*, 2011, p. 23)

que a essência formal é sua realidade material ou sua forma²⁰. Considerando, pois, a mente enquanto ideia ela é a essência objetiva do corpo e compreende tudo o que o corpo compreende segundo a mesma ordem e a mesma conexão. Se a forma do corpo é afetada por determinado corpo, depois por outro, a mente terá na mesma ordem a ideia de um, depois a do outro. Logo, a ideia e o ideado são idênticos e indissociáveis. No entanto, a ideia é um modo de pensar determinado somente por modos de pensar, o corpo é um modo extenso que só é determinado por modos da extensão. A identidade não exclui a alteridade. Uma ideia exprime as propriedades de um objeto sem ter as mesmas propriedades que ele.

Pela EI_p. 7 “A ordem e conexão das ideias é a mesma que a ordem e conexão das coisas”. Assim, a coisa extensa e sua ideia participam de uma igualdade em que um modo de realidade não se justapõe nem determina o outro. Mas, se um corpo está mais apto para agir sua mente também estará. Como se verifica na EI_p. 12 “Tudo aquilo que acontece no objeto da ideia que

20 A realidade formal garante que a coisa exista em si mesma, e não precise de algo exterior a ela para se conservar. É por essa garantida que podemos dizer que a mente e a ideia que ela forma de si própria é a mesma coisa. A mente, pois, não é apenas as ideias das afecções do corpo, é também a ideia das ideias do corpo, e está unida à essas ideias da mesma maneira que é unida ao corpo. Assim, se as afecções são explicadas ora pelo atributo extensão e ora pelo atributo pensamento; a ideia da mente e a própria mente são explicadas pelo mesmo atributo: o Pensamento. Cf. EI_p p. 21 s.: “Afirmo que o existir da ideia da mente e o existir da própria mente seguem-se, ambos, em Deus, da mesma potência de pensar, e com a mesma necessidade. Pois, na realidade, a ideia da mente, isto é, a ideia da ideia, não é senão a forma da ideia, enquanto esta última é considerada como um modo do pensar, sem relação com o objeto.”.

constitui a mente humana deve ser percebido pela mente humana, ou seja, a ideia daquilo que acontece nesse objeto existirá necessariamente na mente”. Ora, podemos perceber claramente que os objetos assim como as mentes (ideias desses objetos) distinguem-se entre si. Essa distinção, que naturalmente se dá pelo grau de realidade que cada uma terá, consiste na superioridade de certo objeto ou certa mente em relação a outros. No entanto, a superioridade de uma mente é dita conforme a superioridade de seu objeto; assim, a ideia de Deus é a mais superior porque simultaneamente seu objeto é. Por isso, quanto mais um corpo é capaz de agir, independente de outros, mais sua mente é capaz de compreender. Daí a importância do conhecimento do que o corpo é capaz, haja vista que a partir desse conhecimento é possível ao homem regular suas ações, de acordo com a natureza de seu corpo, e assim agir como causa adequada delas, em busca da liberdade individual. O que faz com que a mente de certo homem seja livre se somente seu corpo também o for. Efetiva e integralmente o homem torna-se mais livre a medida que compreende as necessidades de seu corpo, e imediatamente as tem como ideias adequadas. Porque teve um conhecimento verdadeiro de si, enquanto se considera a união mente e corpo, e da realidade.

2.1 O CONHECIMENTO ADEQUADO E O CONHECIMENTO INADEQUADO

Afirmo expressamente que a mente não tem, de si própria, nem de seu corpo, nem dos corpos exteriores, um conhecimento adequado, mas apenas um conhecimento confuso, sempre que percebe as coisas segundo a ordem comum da natureza, isto é, sempre que está exteriormente determinada, pelo encontro fortuito com as coisas, a considerar isto ou aquilo. E não enquanto está interiormente determinada, por considerar muitas coisas ao mesmo tempo, a

compreender suas concordâncias, diferenças e oposições. Sempre, com efeito, que está, de uma maneira ou outra, interiormente arranjada, a mente considera as coisas clara e distintamente [...] (EII p. 29 s.).

Esse escólio nos mostra, resumidamente, e nos faz perceber a distinção entre o conhecimento inadequado e adequado que a mente tem de si, do seu corpo e de todas as coisas. O primeiro, surgido do encontro fortuito e por isso, é uma percepção confusa e mutilada; o segundo, nascido da disposição interna da mente, é claro e distinto porque compreende a ordem e conexão necessária entre as coisas, apreende simultaneamente as concordâncias, diferenças e oposições. Assim, a mente enquanto tem um conhecimento confuso, na verdade tem ideias confusas, e quando tem um conhecimento claro e distinto é porque tem ideias adequadas. De modo a explicarmos qual a relação que as ideias da mente têm com o conhecimento adequado e inadequado, mostraremos a seguir quais são os tipos de ideias: afecções, noções e essências.

Para tanto, é necessário, antes disso, falarmos da relação entre ideia e afeto. A ideia é um modo de pensamento que representa alguma coisa, o que consiste a sua realidade objetiva. O afeto, do contrário, é todo modo de pensar que não representa nada. Assim, este pressupõe aquele. O afeto é, portanto, a variação contínua da potência, ou natureza do indivíduo, determinada pelas ideias que se têm. Partindo do suposto, haverá, também, uma variação de ideias na mente. Vê Pedro provocar uma ideia, Paulo outra. Considerando que Pedro me causou uma sensação desagradável e Paulo o inverso, ao ver o primeiro minha potência de agir será diminuída, ao passo que, ver Paulo aumenta. Porque aquele que me foi simpático causou-me alegria, o outro

tristeza. De forma que, a tristeza será toda paixão que diminua a potência, e alegria toda paixão que aumente. Por isso, a primeira espécie de ideias é todo modo de pensar que represente uma afecção do corpo. E “quando a mente humana considera os corpos exteriores por meio das ideias das afecções de seu próprio corpo, dizemos que ela imagina.” (EII p. 26 Dem 2), e “[...] à medida que imagina os corpos exteriores, a mente não tem deles um conhecimento adequado.” (*Loc. cit.*). Mas o que implica as ideias afecções? Que não podemos nos conhecer, além de que só conhecemos do outro as afecções que nos imprimem. As ideias afecções são as representações de efeitos sem as suas causas, e enquanto se têm essas ideias fica-se ao acaso dos encontros fortuitos. Uma vez que, aumente ou diminua a potência, o afeto correspondente será sempre uma paixão²¹. Pois, estar-se-á separado da potência de agir, por não ser causa dos próprios afetos. Diante disso, como poderemos sair das ideias afecções, e imediatamente das ideias inadequadas?²² A saída não é

21 A potência é realizada de duas maneiras; aumentando ou diminuindo. Contudo, pode ser realizada, em ambos os casos, ao infinito. A rigor somente Deus tem uma potência infinita, mas a cada instante a potência de um modo passa por variações ocasionadas pelas ideias afecções e pelos encontros fortuitos. De tal maneira que é afetada de alegria e tristeza, ao mesmo tempo, afinal a natureza de um afeto pode envolver outro de natureza diferente. Cf. EIII p. 17: “Se imaginamos que uma coisa que habitualmente nos afeta de um afeto de tristeza tem algo de semelhante com outra que habitualmente nos afeta de um afeto de alegria igualmente grande, nós a odiaremos e, ao mesmo tempo, a amaremos.”

22 Como Spinoza escreve, na EI A., a gênese dos pré-conceitos surge porque os homens nascem ignorantes das causas. Ou seja, o estado inicial predominante é o estado imagético, a ordem das afecções dos corpos. O problema é o que o homem acaba por se acostumar com

senão os afetos ativos, ou melhor, os afetos cujo se é causa adequada. “As autoafecções ou afetos ativos supõem que em nós possuímos nossa potência de agir e que, sobre tal ou tal ponto, nós saímos do domínio das paixões para entrar no domínio das ações.”²³

As ideias noções, ou noções comuns, naturalmente são modos de pensar adequados devido à compreensão das causas. Esta ideia concerne à conveniência ou não-conveniência entre os corpos e as ideias. É a ideia de alguma coisa que é comum a outra, a muitas ou, ainda, ao todo. Por isso, a noção comum se eleva a compreensão das causas; porque considera as composições, as relações entre os corpos e as ideias. Todavia, as noções não devem ser confundidas com abstrações, pois dizem respeito a uma causa real, a algo que efetivamente compõe duas ou mais coisas.

Por exemplo, os que frequentemente consideram com admiração a estatura dos homens compreenderão, pelo nome de homem um animal de estatura ereta; os que estão acostumados a considerar um outro aspecto formarão dos homens outra imagem comum, por exemplo, que é um animal que ri, que é bípede e sem penas, que é um animal racional. E assim, cada um, de acordo com a disposição de seu corpo, formará imagens universais das outras coisas. (EII p. 40 s. 1)

Ora essas noções, ou fundamentos da razão, percebem a necessidade das coisas, e não a contingência – como a imaginação -, logo consiste num conhecimento verdadeiro,

tal situação, e tenta buscar o que é útil a sua potência nos encontros dos corpos. No entanto, denunciar tal ilusão não significa bani-la. O que seria impossível, haja vista que faz parte da natureza humana ser ignorante das causas. O que sugerimos é diminuir o efeito dessa ignorância, e buscar um conhecimento adequado.

²³ Deleuze. *Cursos sobre Spinoza* (Vincennes, 1978-1981), 2012, p. 48.

e, em certa medida, eterno. Sendo uma ideia verdadeira, a noção comum é uma ideia advinda da alegria, e nunca da tristeza. Isso porque não há nada na tristeza que nos induza a formar uma noção comum; só somos afetados de tristeza na medida em que algo não convém a nossa natureza. Mas, como ter ideias racionais, se o homem é naturalmente afetado de ideias afecções? A resposta se dá pelos bons encontros. Conhecendo o que convém a sua natureza, o homem, pode buscar afecções que lhe sejam úteis, e assim evitar as afecções que discordam com sua composição. É tentando diminuir as tristezas e aumentar as alegrias, a partir do conhecimento das noções comuns de meu corpo e do corpo afetante, que se busca os bons encontros.

A relação de composição que caracteriza um indivíduo exprime a sua essência singular, mas não se pode confundir como sendo a mesma coisa. Pois, essa composição, percebida pelas noções comuns, diz respeito às partes extensivas do corpo, e, por isso, se refere à essência atual. As noções comuns são, em última instância, a percepção do esforço da potência para se conservar, através do que é útil.

Por isso, a potência de uma coisa qualquer, ou seja, o esforço pelo qual, quer sozinha, quer em conjunto com outras, ela age ou se esforça por agir, isto é (pela prop. 6), a potência ou esforço pelo qual ela se esforça por perseverar em seu ser, nada mais é do que sua essência dada ou atual. (EIII p. 7 Dem.).

O corpo humano é composto de uma infinidade de partes extensivas ao infinito, e essas partes tomam tais e tais relações que correspondem à essência atual. Porque essas relações de composição são as regras, ou razão, sob as quais se associam em movimento e repouso. Já

a essência singular é um grau de potência: “Tudo que a mente compreende sob a perspectiva da eternidade não o compreende por conceber a existência atual e presente do corpo, mas por conceber a essência do corpo sob a perspectiva da eternidade.” (EV p. 29). Nesse estado a mente compreende a si e ao seu corpo eternamente, e a eternidade é a própria essência de Deus, enquanto envolve a existência. “Conceber, portanto, as coisas sob a perspectiva da eternidade é concebê-las à medida que são concebidas, por meio da essência de Deus, como entes reais, ou seja, à medida que, por meio da essência de Deus, envolvem a existência.” (EV p. 30 Dem.). O terceiro gênero de conhecimento, pois, é quando, a partir das noções comuns, passa-se a compreender as essências. Daí conhecer-se-á sua essência singular, a dos outros e a de Deus, porque “quanto mais compreendemos as coisas singulares, tanto mais compreendemos a Deus.” (EV p. 24).

3 O PAPEL DO CORPO PARA A LIBERDADE INDIVIDUAL

Em termos spinozanos, um corpo é um modo que exprime a essência de Deus de maneira certa e determinada, através do atributo extensão (EIIdef. 1). Este, enquanto constitui a essência da substância, é causa necessária da produção desse corpo, e garante a ele um estatuto real em virtude da manutenção de sua existência. A identificar na EIIp. 15, “que tudo o que existe, existe em Deus, e sem Deus, nada pode existir nem ser concebido”. Sob o caráter de serem modificações da extensão, os corpos mantêm entre si uma característica comum: todos participam e exprimem um mesmo atributo. Mas e quanto ao que os diferem? Todos os corpos estão ou em movimento ou em repouso (EIIp.13a. 1). Sendo esta

propriedade, de estarem parados ou em movimento, uma determinação dos corpos exteriores, que age imputando-lhes uma força. Essa diferença, que não é uma diferença pela substância, consiste na singularidade²⁴ de cada corpo. De modo que se a um corpo lhe fora experimentado determinada afecção, mas consiga manter a mesma relação de movimento e repouso que antes, diante das mudanças, tal corpo manterá sua existência. Ou seja, o corpo mantém sua natureza, sua composição, ou ainda, sua relação característica²⁵. É bem verdade que os corpos concordam porque pertencem ao atributo extensão, mas também se diferenciam por uma propriedade do mesmo atributo. O que acentua essa questão?

Das variadas relações que um corpo forma, têm-se relações de composição e relações de decomposição²⁶. Há, portanto, afecções, que junto com a relação de movimento e repouso de certo corpo, compõem uma nova relação de maneira a manter a singularidade deste corpo em

24 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 seja todos, em conjunto, a causa de um único efeito, considero-os todos, sob este aspecto, como uma única coisa singular. (EIIdef. 7)

25 A essa relação de movimento e repouso que constitui um corpo Deleuze chama de relação característica.

26 “Logo, aquilo que faz com que se conserve a proporção entre movimento e repouso que as partes do corpo humano têm entre si conserva a forma desse corpo e faz, conseqüentemente, com que (pelos post. 3 e 6 da P. 20 ele possa ser afetado e que possa afetar os corpos exteriores de muitas maneiras e é, por isso (pela prop. prec.), bom.” (EIV p. 39 Dem.). “Portanto, aquilo que assim dispõe o corpo e o torna capaz disso é necessariamente bom ou útil (pelas prop. 26 e 27), e tanto mais útil quanto mais pode tornar o corpo capaz disso [...]” (EIV p. 38 Dem.).

questão. Porém, há afecções que com esse mesmo corpo, ao contrário, decompõem sua relação formando outra, ou até mesmo destruindo totalmente sua natureza. O que isto implica não é senão na relativização de uma afecção. Não existe afecção má, o que existe é um mau encontro, e além do mais, nós só conhecemos os corpos exteriores pelas afecções que eles produzem sobre os nossos (EIIp. 25). Por isso diz-se que uma afecção, e o corpo que nos afetou, é má em vista do efeito que provocou sobre o nosso corpo.

Quando certo corpo é afetado de maneira a manter ou a fortalecer sua natureza, ocorre de maneira imediata que seu *conatus*²⁷ permaneça ou aumente. Do que, do inverso, quando encontra uma afecção que vá

27 “Em latim, ‘se esforçar’, se diz *conor*, o esforço ou a tendência, o *conatus*” (*Cursos sobre Spinoza* (Vincennes 1978-1981), 2009, p. 194). Embora o termo seja traduzido por esforço, e tenhamos utilizado essa tradução no capítulo anterior, pensamos que utilizar o vocábulo em latim mantém o sentido original. E, se não o fizemos antes foi por questões didáticas de exposição. Cf. EIII p. 9 s.: “Esse esforço, à medida que está referido apenas à mente, chama-se vontade; mas à medida que está referido simultaneamente à mente e ao corpo chama-se apetite, o qual, portanto, nada mais é do que a própria essência do homem, de cuja natureza necessariamente se seguem aquelas coisas que servem para a sua conservação, e as quais o homem está, assim, determinado a realizar. Além disso, entre apetite e desejo não há nenhuma diferença, excetuando-se que, comumente, refere-se o desejo aos homens à medida que estão conscientes de seu apetite. Pode-se fornecer, assim, a seguinte definição: o desejo é o apetite juntamente com a consciência que dele se tem.”. Ao que, desta definição de desejo em função da consciência, Deleuze fala ser somente uma definição nominal e não real. Porque temos consciência de nossos desejos, mas não sabemos o que nos determina a ter tal desejo e não outro. O estado de consciência apenas recolhe os efeitos dos corpos sobre o meu, e não compreende quais causas me levam a desejar algo; portanto, é um saber imagético.

contra sua natureza, a sua potência de agir é diminuída. De maneira correspondente, as ideias que a mente deste corpo terá, respectivamente, será os afetos de alegria e de tristeza. Em vista dessa assertiva, surge a problemática: quais são as afecções que permite a um corpo manter sua singularidade? Quais afecções um corpo deve permitir para ter o *affectus*²⁸ alegria? O que pode o corpo?²⁹ Um corpo é um conjunto de relações, e tendo um poder de ser afetado, é preciso conhecer de que tal corpo é capaz para não ficar sob a determinação do *occursus*³⁰. Conhecê-lo

28 Deleuze, nos *Cursos sobre Spinoza* (Vincennes 1978-1981), acentua uma distinção feita por Spinoza entre *afecctus* e *affectio*. Onde o primeiro remete ao afeto propriamente dito, enquanto que o segundo refere-se à afecção.

29 Cf. EIIIp.2 s: “O fato é que ninguém determinou, até agora, o que pode o corpo, isto é, a experiência a ninguém ensinou, até agora, o que o corpo – exclusivamente pelas leis da natureza enquanto considerada apenas corporalmente, sem que seja determinado pela mente – pode e o que não pode fazer.” Segundo Deleuze o que Spinoza quer, quando fala do nosso desconhecimento em relação ao corpo, não é senão denunciar a consciência. Não conhecemos nem nosso corpo, tão pouco nossa mente. Em suma não há aqui uma desvalorização do pensamento em prol da extensão, mas uma desvalorização de um conhecimento do corpo e da mente que não seja pelas suas próprias relações. Pois, enquanto percebermos as coisas pelos efeitos em nosso corpo e em nossa mente estar-se num estado de imaginação; percebendo os efeitos distintos de suas causas.

30 Spinoza só utiliza a palavra duas vezes na *Ethica*; EIIp.29s e na EIIp. 49s. Cf. Gilles Deleuze: “Literalmente é encontro” (2009, p. 38). A natureza de certo corpo e a natureza de certa mente constitui uma relação de composição que lhes são próprias. Não conhecer tais naturezas provoca senão ideias inadequadas de si e da realidade, assim enquanto durarem essas ideias o indivíduo viverá ao acaso dos encontros. Tomando os afeitos dos seus afetos, e desconsiderando as suas causas.

antes de tudo como uma questão física, e não moral³¹. Não no sentido de repreender-lhe nada, mas de modo a entendê-lo. Pois, gênero e espécie humana não afirmam nada de acordo com a natureza de um corpo, são apenas noções abstratas (EIIp. 40s. 1). O que surtirá uma real efetividade no conhecimento de um corpo é a realização de um mapa etiológico dos afetos.³² É preciso conhecer as causas que determinam um corpo que está no domínio das paixões³³, a fim de podermos tirá-lo deste domínio e submetê-lo progressivamente às novas relações. Pois, diminuindo ou aumentando, a *potentia agendi*³⁴, continua sendo realizada com paixões alegres ou paixões tristes, porque o corpo não é causa de seus próprios afetos e nem age conforme sua própria natureza.

Conforme Deleuze, que do ponto de vista das variações e expressões de um modo finito, temos afecções que lhe são ativas e as que lhe são pacíficas. Ora, a potência, ou força, ou ainda, a capacidade de afetar-se não deixa de existir se só experimenta paixões. A diferença é que enquanto existir tais afecções em nossa potência, haverá mais ideias inadequadas, e afetos passivos dirão mais sobre nossa natureza. Para tanto, quando se encontra mais realizado por afetos-paixões essa potência é chamada de potência de sofrer. Do contrário, se o corpo é afetado mais por afecções ativas, diz-se poder de agir, pois indica agora a constituição de um corpo ativo. Assim, essa variação da potência, ou para mais ativo, ou para mais passivo, constitui o mesmo poder; de fato o que

31 Ibid, p. 44.

32 Loc. cit.

33 Ibid, p. 48.

34 Potência de agir.

ocorre é uma proporção de afecções que se completam num mesmo corpo. Como podemos perceber na EIIp. 13s. “que o poder de ser afetado é definido como sendo a aptidão de um corpo tanto para sofrer quanto para agir”, ou, o mesmo na EIVp. 38, que “mais um corpo está apto, em relação aos outros, a agir e a sofrer de um maior número de maneiras ao mesmo tempo”. Porque não estamos falando de afetos que somente variam o tempo todo, mas sim de uma composição que diz respeito à natureza de um corpo. Pois, o que determina qual o limite dessa movimentação de afetos, até onde é possível movê-los, será o limite da potência. A ponto de tornar certas afecções como insensíveis no que se refere ao processo de composição. Porque certas afecções não trarão somente uma redução desse poder, mas o destruirão por completo. Por isso, somente afetos ativos satisfazem plenamente a potência, porque exprimem a própria essência. Se afecções passivas ocupam uma potência, e esta é tão perfeita quanto pode, afinal “cada coisa esforça-se, tanto quanto está em si, por perseverar em seu ser” (EIIIp. 6), será numa dimensão ética que se dará uma disparidade. Enquanto essência atual podemos falar de um poder de ser afetado constante, mas enquanto considera-se sua efetividade na ação, uma potência que tem paixões agirá minimamente. Daí que se fala da importância ética, pois a potência não apenas se ocupa de afetos, mas realiza-se através deles na força de agir.³⁵

35 Estas variações da potência do modo finito não ocorrem de modo mecânico, mas dinâmico. O poder de ser afetado não apenas ora é ocupado por afetos e ora esvaziado, mas a potência de agir realiza-se através deles. O afeto como um estado de corpo, está e é, ao mesmo tempo, a potência desse corpo que agirá ou padecerá conforme a intensidade do afeto.

O que faz que quanto mais as ações de um corpo dependam apenas dele para realizá-las, tanto mais este corpo é apto para agir. O que faz que, na sua ação, ele dependa mais ou menos da intervenção de outros corpos, e assim pode ser ou não identificado a um grau determinado como um só corpo, efetivamente individual?³⁶ Um corpo que age adequadamente torna sua ação efeito necessário de sua potência, e identifica gradualmente sua individualidade a sua essência. Ora, um corpo age efetivamente sozinho quando é causa adequada de sua ação. O que nos propõe: se esse corpo tem afetos-paixões é afastado de sua essência? Como um grau da potência de Deus, não há nada em si que possa destruir sua essência (EIIp. 6). É por isso que diante de um mau encontro a *vis existendi*³⁷ de um modo, mesmo diminuída, tende a refrear a afecção que baixa sua potência de agir (EIIp13). O que parece nos indicar que é da própria natureza de um corpo esforça-se para realizar ao máximo sua potência. É da essência desse corpo realizar-se ao máximo como grau de potência da substância, e quando assim não acontece é porque este corpo age coagido por outros. Mesmo assim, cada coisa esforça-se tanto quanto pode em seu ser.

Contudo, se a história da filosofia reservou ao corpo apenas às misturas, evidenciamos que em Spinoza a pergunta o que pode o corpo denota um corpo capaz de liberdade. A potência do corpo, que não deve ser reprimida ou desconhecida, é algo ainda não tão claro

36 Cf. o original em francês: “Qu’est-ce qui fait que, dans son action, il dépend plus ou moins de l’intervention d’autres corps, et ainsi peut être ou non identifié à un degré déterminé comme un seul corps, effectivement individu?” (MACHEREY, Pierre. *Introduction à l’Éthique de Spinoza: La seconde partie*. 1997, p. 125).

37 Força de existir.

nos manuais estudados. Nosso autor moderno respondeu tal questão de maneira geométrica; reservou ao corpo o que é do corpo. Ora a liberdade de um corpo não pode se dar pela mente, a liberdade de um corpo se dará pela sua singularidade. Em outras palavras, aquele corpo que não se permite afetar-se não pode ser livre. Os afetos ativos provindos da ação adequada não são senão afetos que compõem um indivíduo menos dependente de outros. Se a tradição se encarregou, ao falar de liberdade, desassociar as paixões a esse papel, será com Spinoza que essa mudança conceitual se efetivará na Filosofia. Como diz Marilena Chauí, a substituição de Teoria das paixões por ciência dos afetos torna possível identificar liberdade e necessidade³⁸. Antes de Spinoza poderíamos falar de ação da alma e paixão do corpo ou ação do corpo e paixão da alma, mas nunca identificar a ação ou a paixão a ambos. A mente, enquanto conhecimento do corpo, tem ideias múltiplas e simultâneas, a medida que o corpo tem afecções múltiplas e simultâneas. Diferente de Descartes que creditava à mente um domínio total sobre as paixões, Spinoza, na *Ética*, demonstra que corpo e mente é simultâneo, o que denota senão que o corpo pode ser livre³⁹.

38 Cf.: “A ontologia do necessário e a demonstração de que o homem é um modo finito ou uma coisa singular produzida pelas leis necessárias da Natureza fundam uma ciência dos afetos” (CHAUÍ. Marilena. *Desejo, paixão e ação na ética de Espinosa*. 2011, p. 128).

39 “Diz-se livre a coisa que existe exclusivamente pela necessidade de sua natureza e que por si só é determinada a agir. E diz-se necessária, ou melhor, coagida, aquela coisa que é determinada por outra a existir e a operar de maneira definida e determinada” (EI def. 7). Por essa definição da coisa livre podemos perceber que, a rigor, somente à Substância pertence à liberdade. Ao homem, que é um modo finito,

3.1 AS DIMENSÕES DA INDIVIDUALIDADE DO CORPO

A realidade de um corpo se apresenta em três partes: a essência dele como um grau de potência da substância; a relação que o caracteriza; e os pequenos corpos que o compõem, mantendo essa relação. Num sistema de equivalência: a essência como grau de potência; um certo poder de ser afetado; e as afecções que preenchem esse poder.⁴⁰ Ora pela (EIp. 16Dem.) sabemos que tudo que se segue da substância segue-se com a mesma necessidade que ela, portanto isso nos assegura que assim como a substância, os modos, que são suas modificações, expressam-se segundo a sua lógica. Se à substância é de sua natureza um desenvolvimento imanente em si, ao modo, tal processo ocorrerá de forma equivalente. Assim o modo finito extenso, ou corpo tem uma essência que é um grau de potência da substância. A esse corpo pertence uma relação característica, uma natureza, que apresenta um limite quanto a afetar e ser afetado. Por fim, a esse poder de ser afetado pertence um conjunto de partes que configuram uma composição. Essa tríade do modo finito mostra bem como é que o modo exprime a substância, participa da substância, e até mesmo a reproduz à sua maneira⁴¹. Deus tem uma essência idêntica a sua potência, ou melhor, ao seu poder de ser afetado. Quanto ao modo finito ele tem uma essência idêntica ao grau de potência da substância.

é concedido graus de liberdade, à medida que conhece as causas que o determinam. Deus é livre porque ele conhece tal ordem produzida pela sua potência infinita; o homem é apenas uma dessas causas, e depende da existência de Deus para poder existir.

40 DELEUZE, Gilles. *Spinoza y el problema de la expresión*. 1996, p. 208.

41 *Ibid*, p. 209.

O indivíduo consta de três dimensões: as partes extensivas, a relação de composição, e como um modo. De um lado, ele tem uma infinidade de partes extensas; de outro, ele é uma composição dessas partes, que o pertencem sob determinada relação de movimento e repouso; e por fim, ele é um modo de ser da e na Substância, e como tal um grau de potência dela. De forma que conter essas dimensões implica em diferentes modos de perceber a ordem e conexão necessária da natureza. É porque o homem é composto de uma infinidade de partes que tem uma percepção inadequada da realidade. Por isso, o primeiro gênero de conhecimento é o conhecimento dos efeitos dos encontros destas partes. Evidentemente que a razão é um modo de pensar que compreende quais as relações, ou ainda, a relação a que o corpo está submetido; a compreensão das composições, e, portanto, da concordância. É um saber mais adequado que permite a conservação da natureza. O terceiro gênero acontece porque o homem é um modo imanente da Substância. É o conhecimento que, pela intuição, percebe as essências singulares, e que só acontece à medida que há compreensão da relação de composição. Pois, reconhecer-se como grau de potência, está imediatamente ligado à necessidade de se perceber as relações de conveniência e potência do corpo. Com efeito, “[...] os gêneros de conhecimento são mais que gêneros de conhecimentos, são modos de existência. São maneiras de viver.”⁴².

CONCLUSÃO

Quando se pensa um corpo o que se faz é representar por conceito a singularidade e as limitações

42 Deleuze. *Cursos sobre Spinoza* (Vincennes, 1978-1981), 2012, p. 249.

que se encontram no plano extenso. Há uma abstração da limitação de sua capacidade de ser ativo ou passivo. Portanto, um corpo não é só passividade; todo corpo é ativo. As relações entre os corpos se dão por causalidades, e referem-se à passividade quando relacionada com a causa de um dado processo. A formação da singularidade de um corpo, ou seja, a relação que caracteriza tal corpo de uma forma certa e determinada se articula diretamente com as interações de composição que o corpo é submetido. Portanto, sejam as relações exteriores ou interiores, já que todo corpo é um acúmulo de partes (de outros corpos), seja uma relação adequada ou inadequada, são essas composições que vão dizer como a realidade se configura. O homem deste modo compõe uma realidade extensa infinitamente maior; é a natureza absolutamente infinita. Então o corpo, que é extenso, participa dessa realidade, constituindo assim a totalidade. Onde a percepção de tal relação se faz pela compreensão das causas que o determinam. O conhecimento verdadeiro, ou melhor, o conhecimento adequado tira o homem de um estado maior de ignorância e permite que ele se conheça pelo o que percebe de si, ou em outras palavras, pelo o que ele entende dessa singularidade que é ele.

Spinoza inaugura, assim, um pensamento filosófico ao falar do corpo não com irrelevância e superficialidade, mas o redefine como um modo que, assim como a mente, constitui a realidade. E, logo é tão importante quanto para a construção de um sujeito ético livre. Se o corpo era falado de uma forma marginal e era reprimido pelas filosofias que se fundamentavam na superstição religiosa, agora ele toma um papel central. O que não poderia ser diferente, já que Spinoza viveu o final de uma época

em que na Holanda havia livres pensadores e o início de outra época, a da intolerância. Onde o linchamento dos irmãos De Witt marcou a produção intelectual de Spinoza. Este, como um autor moderno, rompe com toda carga representativa de corrupção que o corpo envolve. Por não estabelecer uma moral, transcendente, em que as práticas éticas são recompensadas após a morte por um Deus onisciente, é que podemos falar de uma filosofia que pensou a natureza do homem. A ética proposta por ele parte da definição dos afetos para que se possa conhecer e a partir daí cada homem educar-se de acordo com sua potência. Aqui não há um dever ser moral, mas uma ética do conhecimento que se constrói em função da potência. Não há finalismo nas ações, e o que se busca é a conservação do *conatus*, aumentado ou diminuído em virtude dos diversos encontros com os outros corpos. Portanto, nunca há uma estagnação ou um fim desejado pelo *conatus*, este pode ser superado ou modificado.

Assim é o *conatus* que garante que o homem continua existindo em Deus, pois se o ser humano possui algo de infinito, tal coisa não é senão essa força de continuar existindo. Ademais, ser uma parte da atividade absolutamente infinita compete ao homem não só essa potência, como também o coloca num quadro de igualdade entre os dois modos de ser. Mente e corpo por serem modificações de uma mesma substância rompe com a cisão que existia entre sujeito e objeto. O modelo de igualdade entre ideia e ideado dá o estatuto ontológico de identidade e coloca tudo no âmbito da substância. Sistemáticamente, se o homem age é porque ele conhece; o conhecimento é conhecer as causas imanentes da realidade. Assim como em Deus que se segue da mesma

necessidade a potência de pensar e de agir, no homem, pelo princípio de identidade, as afecções do corpo não são conduzidas por um racionalismo norteador. Mas, como o conhecimento é genético e é parte da produção criadora da substância, aquele que age também conhece; na verdade, o que ocorre é uma dinâmica ética que acontece de forma simultânea e não priorizando nenhum modo da realidade.

Do ponto de vista do corpo, no que concerne a sua conceitualização, não havia uma preocupação em dizer o seu real desempenho. Em resposta, o que há na *Ética* é uma reversibilidade ao lugar imputado ao corpo pela história da filosofia. De modo a definir o corpo pela sua essência e existência, na segunda parte da obra, o autor faz um pequeno tratado sobre o corpo a fim de pensá-lo como um ente composto e tornar esse pensar um pressuposto para se entender sua natureza. Ora o corpo é fundamentalmente uma entidade composta, seja pelas partes que asseguram certa relação, seja pelas relações das partes que me compõe em consonância com outros corpos, de uma maneira que a experimentação com o mundo seja a partir dessa interação. Na verdade, o que se constitui como sendo minha singularidade não é senão tais experimentações de composição com os diversos corpos. Pois, de uma maneira mais geral, o que irá garantir que tal corpo seja singular é a relação de movimento e repouso que as pequenas partes que me constituem mantêm.

O pequeno tratado, Spinoza o divide em três partes; na primeira o objeto é o corpo e sua relação característica de movimento e repouso. A segunda é como o corpo interage com os exteriores, na terceira parte é a questão de como o corpo se compõe. Ao estabelecer

nos dois primeiros axiomas que todos os corpos estão em movimento ou em repouso, que os corpos se movem ora mais rapidamente, ora mais lentamente, estabelece em conjunto uma característica essencial nos corpos. Essa relação causal do homem com o mundo depende da insistência de um movimento ou de seu cessar. Sendo esse movimento ou repouso determinado por uma força que afetará todo o encadeamento dos corpos. Não há, pois, uma diferença substancial dos corpos, eles não se distinguem por degradação de ser, e sim pelo movimento ou ausência dele. Esta propriedade é que torna comuns os corpos; afinal os corpos só pertencem a um único atributo: a extensão. A princípio a diferenciação dos corpos pelo movimento e repouso parece ser o mesmo que no cartesianismo. No entanto, aqui a atividade física do movimento é exposta de maneira imanente e constrói a realidade ativamente e não sob o ponto de vista das relações maquínicas. O movimento e repouso não é puramente mecânico, mas depende de várias causalidades: como a natureza dos corpos em questão. Portanto, a realidade se manifesta de acordo com a causa primordial que é a substância absolutamente infinita, logo o homem que existe como um modo finito existirá conforme essa produção da substância.

Spinoza, na terceira parte da *Ética*, indo além do cartesianismo, problematiza o fato de que a estrutura do corpo junto com suas propriedades jamais foi considerada exclusivamente pelas leis corporais, sem a intervenção do funcionamento e direcionamento da mente. As funções, ou mesmo do que o corpo é capaz não se determinou nos sistemas filosóficos. Spinoza foi, assim, o precursor da afirmação de que os corpos existem, e não são vasos de

uma alma ou determinados por uma razão. Em verdade, de acordo com EIII p. 2s. nem o corpo pode determinar a mente, nem a mente pode determinar o corpo ao movimento e ao repouso, ou a qualquer outro estado (se é que isso existe).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

CHAUÍ, Marilena. **A nervura do real; imanência e liberdade em Espinosa**. V. 2. São Paulo: Companhia das letras, 2016.

_____. **Desejo, paixão e ação na ética de Espinosa**. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

DELEUZE, Gilles. **Cursos sobre Spinoza. (Vincennes 1978-1981)**. Trad. Emanuel Angelo da Rocha Fragoso, Francisca Eveline Barbosa de Castro, Hélio Rabello Cardoso Júnior, Jefferson Alves de Aquino. Fortaleza: EdUECE, 2009. (Coleção ArgentumNostrum)

_____. **Espinosa: filosofia prática**. Trad. Daniel Lins e Fabien Pascal Lins. São Paulo: Escuta, 2002

_____. **Spinoza et leproblème de l'expression**. Paris: Minuit, 1968.

FERREIRA, Maria Luísa. *Determinismo e salvação em Spinoza: o papel do corpo*. **Revista Conatus – Filosofia de Spinoza**. Fortaleza, v. 1, n. 1, p. 55-65, jul. 2007.

FRAGOSO, Emanuel Angelo da Rocha. **O Método Geométrico em Descartes e Spinoza**. Fortaleza: EdUECE, 2011.

JAQUET, Chantal. **A unidade do corpo e da mente: afetos, ações e paixões em Espinosa**. Trad. Marcos Ferreira

de Paula e Luís César Guimarães Oliva. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.

MACHEREY, Pierre. **Introduction à l'Éthique de Spinoza**: *La seconde partie. La réalité mentale*. Paris: Puf, 1997.

OLIVEIRA, Daniel Figueiredo de. *Composição e Singularidade: Notas sobre a Ética e o Corpo em Benedictus de Spinoza*. **Revista Conatus – Filosofia de Spinoza**. Fortaleza, v. 6, n. 11, p. 11-21, jul. 2012.

SANTO AGOSTINHO. **O Espírito e A Letra**. São Paulo: Paulus, 1999.

SPINOZA, Benedictus de. **Ética**. Tradução Grupo de Estudos Espinosanos. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2015.

_____. **Ética**. Tradução bilíngue latim-português de Tomaz Tadeu. 3. ed. São Paulo: Autêntica, 2010.

_____. **Ética**. Tradução de Joaquim de Carvalho (Parte I), Joaquim Ferreira Gomes (Parte II e III) e António Simões (Parte IV e V). 3. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Coleção *Os Pensadores*).

_____. **Opera**. Im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. 4 v. Ed. Carl Gebhardt. Heidelberg, 1924.

À INFLUÊNCIA DA SUPERSTIÇÃO NA IMPOTÊNCIA INTELLECTUAL DO INDIVÍDUO NA POLÍTICA

Arlene Barbosa Felix



Se os homens pudessem, em todas as circunstâncias, decidir pelo seguro ou se a fortuna se lhes mostrasse sempre favorável, jamais seriam vítimas da superstição. Mas, como se encontram frequentemente perante tais dificuldades que não sabem que decisão hão de tomar, e como os incertos benefícios da fortuna que desenfreadamente cobiçam os fazem oscilar, a maioria das vezes entre esperança e o medo, estão sempre prontos a acreditar seja no que for. (TTPpref).

Quando questionamos a respeito da superstição no pensamento de Spinoza se faz necessário analisarmos com afincos seus inumeráveis conceitos, a partir de uma cadeia de afetos, a qual “[...] todos os homens lhe estão naturalmente sujeitos [...]” (TTPpref.). Quando se não conhece as verdadeiras causas das coisas, as crenças nos levam para qualquer caminho, a superstição começa a fazer parte de nossas ações e inviabiliza a capacidade de pensar racionalmente. Nesse sentido, podemos

perceber que assim como todas as inconstâncias, confusões e devaneios que atingem facilmente a mente humana e que “[...] só a esperança, o ódio, a cólera e a fraude podem fazer com que subsista, pois não provêm da razão, mas unicamente da paixão, e da paixão mais eficiente [...]” (TTPpref.). Por isso, os homens são tão facilmente afetados e vivem a mercê de inúmeros outros afetos e adversidades, que cada vez mais os dominam e os levam à uma vida de servidão.

Parece-nos relevante pensar que os pressupostos da superstição estão intimamente ligados ao desejo¹ de bens prazerosos e o distanciamento de males temíveis, a adoração imoderada pelos bens da fortuna, ou seja, riquezas e privilégios que leva o homem a repentinas mudanças.

No livro *Política em Espinosa*, da célebre filósofa e escritora Marilena Chauí, entende-se a fortuna como “governo das coisas humanas por Deus quando este usa causas externas desconhecidas e inopinadas” (CHAUÍ, 2003, p.109). Ou de outro modo: “[...] isto é, à ordem dos encontros fortuitos ou contingentes entre as coisas, porém, essa ordem está referida às “coisas humanas” [...] não à ordem necessária da Natureza [...]” (CHAUÍ, 2003, p. 109), ou seja, o homem compreende a fortuna como um bem incerto e impossível de ser controlado por ele mesmo, colocando Deus como providência de todas as

1 Para Spinoza, o desejo “é a própria essência do homem, enquanto esta é concebida como determinada em virtude de uma dada afecção qualquer de si própria, a agir de alguma maneira.” (E3Def. dos afetos 1). Ademais, Chauí compreende como: “a própria essência do homem, enquanto esta é concebida como determinada por uma afecção sua a fazer algo (*ad aliquid agendum*). (CHAUÍ, 2003, p. 141). Ou ainda, como define Charles Ramond: “O desejo é definido não por diferença mas por aproximação com a lei geral de comportamento de todas as coisas singulares.” (RAMOND, 2010, p. 32)..

coisas que ele busca. Ora, isso se deve ao fato do homem não conhecer as causas dos acontecimentos e, por isso mesmo, entrega toda responsabilidade a um ser superior, talvez por se considerar fraco e limitado diante da vida.

A fortuna está estreitamente ligada ao desejo humano, porque ela “pertence ao campo de bens desejados e males temidos” (CHAUÍ, 2003, p. 109). Um questionamento que vem de Aristóteles a Descartes sobre a ação humana, afirma Chauí em seu livro *Política em Espinosa* (“O que está e o que não está em nosso poder?”), ela conclui o raciocínio da seguinte forma: “[...] está em nosso poder o possível; não está em nosso poder o necessário e a fortuna [...]” (CHAUÍ 2003, p. 109), ou seja, se faz necessário invocar alguém que ultrapasse a capacidade humana para auxiliar nas causas inesperadas, isto é, a fortuna.

SOBRE AS CAUSAS E OS EFEITOS

É certo dizer que a essência do homem é dotada de desejos e, que ele é naturalmente afetado de diferentes e infinitas formas, a mente só percebe que é afetada a partir do momento em que o corpo é afetado, isso ocorre simultaneamente. Assim, torna-se mais fácil de perceber as ideias dessas afecções, mas nem sempre é possível perceber uma ideia verdadeira, pois como coloca Spinoza: “[...] todos os homens nascem ignorantes das causas das coisas e que todos tendem a buscar o que lhes é útil, estando consciente disso [...]” (E1A). É por isso que ignoram as causas, porque agem movidos a procura de um fim, um fim que os beneficie.

A partir de ideias adequadas ou inadequadas as ações humanas tomam rumos diferentes e são determinantes de um modo que venham à agir ou à padecer. Na *Ética*, Spinoza

diz o seguinte: “A nossa mente, algumas vezes, age: outras, na verdade padece. Mais especificamente, à medida que tem ideias adequadas, ela necessariamente age; à medida que tem ideias inadequadas, ela necessariamente padece” (E3P1). As percepções corpóreas dependem das variadas afecções que o corpo recebe, só assim a mente terá conhecimento sobre o que está acontecendo no mundo e em si mesmo, mas se a mente prevalece ao corpo de alguma maneira não explicada, desejos que o corpo, talvez por sua potência não consegue alcançar, as ações certamente serão em vão.

A partir do momento em que não conhecemos as causas verdadeiras somos levados a padecer, estamos na servidão, como bem coloca Spinoza: “[...] os homens são conduzidos mais pelo desejo cego do que pela razão.” (TP2/5). Isso porque nossas percepções a partir da experiência nos enganam e, acabamos por imaginar diferentes coisas que o nosso intelecto não capta pela razão, mas certamente somos movidos pelas paixões, essas nos condicionam e nos fazem permanecer no primeiro gênero de conhecimento, onde a imaginação encontra-se no seu mais elevado patamar.

Todavia, o homem precisa conhecer pelas causas, quer dizer, esforçar-se mais em prol das causas adequadas² ou ideias adequadas, pois elas certamente os ajudarão na

2 Chauí define causa adequada por: “Nosso *conatus* como causa total do que faz, sente e pensa; somos causa adequada na ação porque nela somos a causa interna necessária do que fazemos, sentimos e pensamos. A virtude e a liberdade consistem em deixarmos de ser causa inadequada e nos tornarmos causa adequada.” (CHAUI, 1995, p. 105). Enquanto que ideia adequada é: “A idéia verdadeira de alguma coisa, porque conhece tanto a causa que produz essa coisa quanto a causa que produz a própria idéia em nós.” (CHAUI, 1995, p.106).

compreensão das coisas e do mundo em geral. Parece-nos, que Spinoza busca mostrar ao homem um caminho sobremodo excelente, de equilíbrio e virtuosidade e, essa via se encontra justamente no conhecer adequadamente a causa de alguma coisa. Veja o que diz o filósofo em sua obra maior, a saber, a *Ética*:

Chamo de causa adequada aquela cujo efeito pode ser percebido clara e distintamente por ela mesma. Chamo de causa inadequada ou parcial, por outro lado, aquela cujo efeito não pode ser compreendido por ela só. Digo que agimos quando, em nós ou fora de nós sucede algo de que somos a causa adequada [...]. 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 (E3Def1Def2).

Quando acontece do homem interpretar melhor as causas que lhe afetam, é certo que ele conhece intimamente sua potência de ação, mas quando a causa é inadequada ele não identifica a sua ação, tornando-se ignorante por está submerso na passividade das paixões, procurando sempre o que é mais conveniente no momento, negando ou desconhecendo as verdadeiras causas.

Assim, é necessário conhecer as causas e os efeitos da realidade para que não sejamos movidos pela decadência da ignorância e impulsionados a retirar da fértil imaginação meros delírios que nos privam da condição natural e de querer, cada vez mais buscar a liberdade, enquanto modo finito. Pois, afirma Spinoza na V parte da *Ética*, proposição 3, o seguinte: “Não há nenhuma afecção do corpo da qual não possamos formar algum conceito claro e distinto.” (E5P3). A partir da razão (segundo gênero de conhecimento) podemos formar conceitos claros das coisas e, traçar um caminho de

conhecimento que nos conduza a liberdade, rompendo com as amarras dos afetos passivos, das paixões tristes, dos bens incertos. Caso contrário, permaneceremos na servidão das nossas próprias paixões.

Porém, é preciso lembrar que Spinoza em nenhum momento diz que o homem tem que se abster das suas paixões, pois isso seria impossível, já que não se pode impedir o fluxo natural da vida. Pois não há, com efeito, uma moral dos costumes, ou seja, como melhor agir em determinadas situações sem que caia sobre nós consequências indesejadas.

No livro *Cursos sobre Spinoza*, Deleuze trata a moral como uma implicação a necessidade de se existir uma coisa superior a nós mesmos, diz ele: “[...] o que há de superior ao ser é alguma coisa que desempenha o papel do uno, do Bem, é o uno superior ao ser. Com efeito, a moral é a empresa de julgar [...]” (DELEUZE, 2009, p. 22). Não há, no entanto, para Spinoza uma fórmula secreta que ensine os homens a não serem afetados de forma inadequada, mas há condições que os ajudem a moderar suas apetências, na medida em que os homens se aproximam do conhecimento das causas.

Ora, essa é a maneira de se aproximar de Deus³, pois quanto mais se conhece da Natureza tanto mais se adquire a liberdade⁴ (uma vez que o homem passou a conhecer as

3 Ramond entende Deus pensado por Spinoza como, o seguinte: “Para Spinoza, não existem várias realidades, existe apenas uma. Nosso universo, com suas estrelas, suas galáxias mais longínquas, é apenas um ‘modo’ (o ‘modo infinito mediado’) de um dos ‘atributos’ infinitos (o atributo ‘extensão’) da ‘substância’ que Espinosa chama também, ‘*causa sui*’ <*causa sui*>, ‘Deus ou ‘Natureza’ (carta 64). A célebre expressão ‘Deus ou a Natureza’, *Deus sive Natura* [...]” (RAMOND, 2010, p. 33).

4 Liberdade esta que o Professor Emanuel Fragoso relata no seu artigo intitulado *O conceito de Liberdade na Ética de Benedictus de Spinoza*: “[...] Ser livre para Spinoza significa ser determinado a agir somente por si mesmo ou ter determinação interna; ao contrário, ser constringido ou

causas das coisas que o envolvem), bem como, na medida do possível, conhecer melhor a substância em sua potente forma de produção. Além disso, enquanto esta produz espontaneamente, sujeitando todas as coisas à sua ação, posto que sua “[...] essência envolve a existência [...]” (E1Def1). Assim, somos movidos por diversas causas que nos modificam a todo tempo, de modo natural e eficiente. Spinoza não censura as apetências em si, mas o exagero delas. boa parte do livro da *Ética* “busca a automoderação dos desejos, os chamados afetos passivos, pela busca de medida que permita fruir moderadamente destes bens da fortuna sem cair na superstição”. (ROCHA, 2008. p. 83). É certo que, é possível usufruir dos bens sem cair na superstição, a menos que saiba moderar seus desejos.

MEDO E ESPERANÇA

Com relação ao medo⁵ e a esperança⁶, Spinoza nos alerta, dizendo: “A que ponto o medo ensandece os homens! O medo é a causa que origina, conserva e alimenta a

coagido significa ser determinado a agir por outra coisa além de si mesmo ou ter determinação interna.” (FRAGOSO, 2007, p. 28). Em consequência, o homem é ser determinado, pois não age somente de acordo com seu intelecto e vontade. Este pensamento se confronta com a questão do “livre-arbítrio” que coloca o homem como possuidor de vontade e poder de escolha. Fragoso Sobre a impossibilidade do livre-arbítrio através de Deus ou dos modos finitos, expõe que “[...] Deus não tem livre-arbítrio para criar ou não tudo o que existe; ele existe e produz necessariamente a existência de todas as coisas; e, igualmente, os modos finitos não agem única e exclusivamente em função da própria vontade, eles são determinados à existência e à ação por Deus.” (FRAGOSO, 2007, p. 28).

5 “O medo é a tristeza instável, surgida da ideia de uma coisa futura ou passada, de cuja realização temos alguma dúvida. Veja-se, a esse respeito, o esc. 2 da prop. 18.” (E3Def13). Ou ainda, sobre a tristeza, diz Spinoza: “A tristeza é a passagem do homem de uma perfeição maior para uma menor. (E3Def3).

6 “A esperança é a alegria instável, surgida da ideia de uma coisa futura ou passada, de cuja realização temos alguma dúvida. (E3Def12).

superstição.” (TTPpref.). Ainda no início do prefácio do TTP: “[...] Os homens só se deixam dominar pela superstição enquanto têm medo; todas essas coisas que já alguma vez foram objeto de um fútil culto religioso não são mais do que fantasmas e delírios de um caráter amedrontado e triste [...]”. (TTPpref.). Se faz concluir que o delírio nasce do medo, mas que tipo de medo seria esse? Trata-se de um medo particular em prol da preservação da vida, que envolve uma grande quantidade de paixões⁷, por vezes desconhecida e em excesso, que remetem a busca de bens da fortuna ou bens incertos, afastando-se do verdadeiro bem. Os homens quando se encontram em dificuldades, principalmente em coisas que são de seus interesses, se veem balançados pelo desespero de dias incertos e impulsionados à apostarem na sorte, chegando a acreditar no que for mais conveniente ou bom para si próprios.

As incertezas de dias melhores, a falta de êxito naquilo que se propõem a fazer, a ambição⁸ a fim de conquistar cargos melhores e com mais prestígios, ou algo do gênero, fazem com que tais homens permaneçam

7 “O afeto, que se diz [paixão] do ânimo, é uma ideia confusa, pela qual a mente afirma a forma de existir, maior ou menor do que antes, de seu corpo ou de uma parte dele, ideia pela qual, se presente, a própria mente é determinada a pensar uma coisa em vez de outra”. (E3Def).

8 “É o desejo imoderado de glória. *Explicação.* A ambição é um desejo que intensifica e reforça a todos os afetos (pelas prep. 27 e 31) e, por isso, este afeto dificilmente pode ser superado. Com efeito, sempre que um homem é tomado por algum desejo, ele é necessariamente tomado, ao mesmo tempo, pela ambição. Como diz Cícero, *Os melhores dos homens são inteiramente governados pela glória. Até mesmo os filósofos que escrevem, nos seus livros, sobre a necessidade de se desprezar a glória não deixam de aí escrever o seu nome, etc.*” (E3Def. dos afetos, p. 255).

submersos as contingências⁹. Além disso, outros campos de suas vidas, quando esses passam por adversidades, também os levam a um desespero tal, que não sabem que decisão tomar.

O medo não só origina a superstição, mas também a alimenta, ficando mais forte e devastador quando vem acompanhado de esperança, como esclarece Chauí: “[...] Uma vez que variam as circunstâncias em que se tem medo e esperança, variam as reações de cada indivíduo às mesmas circunstâncias e variam os conteúdos do que é temido e esperado [...]”. (CHAUÍ, 2003, p. 91). Portanto, tudo que se escapa ao domínio dos homens e os fazem desconhecer certos acontecimentos, facilmente são levados a acreditar no que é mais oportuno e a se envolverem com algo insólito.

Se tratando de política o momento onde o medo e a esperança estão mais aflorados no ânimo das pessoas, são aqueles no qual o homem está altamente confuso de seus afetos e vulnerável com alguma situação, é justamente aí, quando estão tristes e emotivos que o soberano (governo) tem mais facilidade em dominá-los: “é quando os Estados se encontram em maiores

9 “[...] Verifica-se necessariamente pela sua causa. Desse ponto de vista, enquanto o possível não só não é necessário em si, mas tampouco é necessariamente determinado e, portanto, pode ser necessário. Esse uso foi introduzido pelo necessitarismo árabe, especialmente por Avicena. “Se uma coisa não é necessária em relação a si mesma”, dizia Avicena, “é preciso que seja possível em relação a si mesma, mas necessária em relação a uma coisa diferente” [...] (ABBAGNANO, 2007, p. 200). Na IV parte da Ética na definição 3, Spinoza chama de contingente “as coisas singulares, à medida que, quando tomamos em consideração apenas sua existência, nada encontramos que necessariamente ponha ou exclua sua existência”. (E4Def3).

dificuldades que os adivinhos detêm o maior poder sobre a plebe e são mais temidos pelos seus reis”. (TTPpref.). O homem é facilmente levado pelo poderio supremo do Estado, justamente porque não conhece a sutileza da natureza humana, isto é, sua própria natureza, nem a realidade que o envolve. Assim, compreender as verdades da natureza e as leis que impulsiona a ação ou a sua imobilidade requer uma busca incansável por conhecê-las.

Sobre essa questão ainda, lembra Spinoza das palavras de Cúrcio: “[...] não há nada mais eficaz do que a superstição para governar as multidões” (TTPpref.). E mais: “Por isso é que estas são facilmente levadas, sob a capa da religião, ora a adorar os reis como se fossem deuses, ora a execrá-los e a detestá-los como se fossem uma peste para todo o gênero humano.” (TTPpref.). Portanto, o Estado e a religião usam o medo e a esperança para manobrar a massa e a torná-la servil e vulnerável aos seus mandos.

O exemplo mais comum de homem supersticioso levado pelo medo de fracassar e pela expectativa de conquistar bens futuros é Alexandre o grande: “[...] homem poderoso e valente que venceu muitas guerras e conquistou vastas extensões de terra que iam da Macedônia à Índia, mas que, não bastante, sucumbiu a insânia chamada superstição”. (ROCHA, 2008, p. 88).

O medo é a causa que origina, conserva e alimenta a superstição. Se, além do que já dissemos, alguém ainda quiser exemplos, veja-se Alexandre que só se tornou supersticioso e recorreu ao adivinhos quando, a convocar, supersticioso quando, às portas de Susa, começou pela primeira vez a temer pela sua sorte (ver Q. Cúrcio, livro V, § 7); assim que venceu Dario, desistiu logo de consultar os adivinhos e arúspices.

Até o momento em que, uma vez mais aterrado pela adversidade, abandonado pelos bactrianos, atacado pelos citas e imobilizado devido a uma ferida, *recaiu* (como diz o mesmo Q. Cúrcio no livro VIII, § 7) *na superstição, esse logro das mentes humanas, e mandou Aristrando, em quem depositava uma confiança cega, explorar por meios de sacrifícios a evolução futura dos acontecimentos.* (TTP.Pref.)

O guerreiro Alexandre diante das adversidades, submeteu-se a buscar ajuda nos deuses gregos, afim de lhe mostrar o futuro, se estaria submetido a vitórias ou derrotas. Movido pela vaidade e ambição, Alexandre “ambicionava intensamente descobrir ser semideus”. (ROCHA, 2008. p. 90), não só então pelas conquistas materiais, mas também pela própria glória e poder, sentindo-se mais importante do que qualquer outro mortal e merecedor de seus triunfos, ele esquece que é um mortal e começa a agir como um ser superior divinizado. Movido pelas “[...] profecias de Aristandro, homem do clero que consultava os oráculos, [...] passava a determinar o rumo de todo o exército comandado por Alexandre que, doravante, precisava saber se os deuses garantiriam suas vitórias”.(ROCHA, 2008). Na realidade em vez de Alexandre está reinando, quem realmente governava era o clero, pois Aristrando conhecedor da vaidade do jovem guerreiro, comandava os caminhos que ele iria tomar, portanto, tanto o Estado quanto a vida de “O grande” estavam sob total domínio do clero.

A superstição é explorada politicamente quando o poder clerical se apropria do Estado [*imperium*] e se mantém no poder manipulando tanto o povo como o rei. Em outras palavras, utilizando uma terminologia tornada célebre por Maquiavel, os meios pelos quais um clero, cuja única finalidade é controlar o Estado, utilizada

para se manter no poder é manipular as paixões e imaginações da multidão e dos reis para que todo o Estado seja dirigido em função dos apetites que esses homens do clero têm em excesso pelos bens da fortuna. Na terceira parte da teoria da superstição, Espinosa mostra que os clérigos controlam precisamente através da inconstância e da credulidade, as duas propriedades do ânimo supersticioso transformando o Estado numa poderosa máquina de inflamação do afeto de medo e de controle ideológico para manutenção do delírio. (ROCHA, 2008, p.91-92).

O poder religioso confunde-se com poder político, em vista disso, diante da emersão dos afetos, o Estado aproveita-se de tal situação para comanda a massa como se estivesse controlando meras marionetes¹⁰, que se movem a partir da confusão das ideias que se tem sobre as coisas e os alimentando-os de medo e esperança, usurpando-os o poder da fala e tornando crime a liberdade de expressão. Spinoza demonstra claramente em seu livro Tratado Teológico Político um dos regimes que mais exercem essas condições, chama-se monarquia.

[...] o grande segredo do regime monárquico [...] é manter os homens enganados e disfarçar, sob o especioso nome de religião, o medo em que devem ser contidos para que combatam pela servidão como se fosse pela salvação e acreditem que não é vergonhoso, mas sumamente honroso, derramar o sangue e a vida pela vaidade de um só homem, em contrapartida, numa República livre, seria impossível conceber ou tentar algo de mais deplorável, já que repugna absolutamente à liberdade comum sufocar com preconceitos ou coarctar

10 Contudo, Chauí entende que o pensamento spinozano responsabiliza o povo por alguma eventual “maldade ou perversidade” na sociedade, pois “é este que se deixa dominar e não terá que se queixar nem se lamentar, pois o poder do governante depende da renúncia popular aos direitos.” (CHAUÍ, 1995, p. 77)..

de algum modo o livre discernimento de cada um. E, no que diz respeito aos conflitos desencadeados a pretexto da religião, é evidente que eles surgem unicamente porque se estabelecem leis que concernem matéria de especulação e porque as opiniões são consideradas crime e, como tal, condenadas. (TTP, Pref.).

Para que os homens não consigam desamarrar-se da religião e tão pouco de um sistema político embasado nela, as revelações divinas, ou seja, “A palavra de Deus” anunciadas pela casta religiosa, estabiliza o medo e a esperança através de decretos e leis divinas, que punem os que violam as leis ditadas por eles, insinuando que foi a mando de Deus, e se caso não obedeçam, terão castigos e punições severas sejam eles em vida ou em morte, o indivíduo sempre pagará por suas desobediências.

A IMAGINAÇÃO RESULTANTE DA IGNORÂNCIA

O medo e a esperança produzem uma imagem distorcida da realidade através da imaginação¹¹, logo as ideias confusas inundam os pensamentos, fazendo com que os homens se apeguem as inclinações da própria mente, tendo uma compreensão das leis da natureza totalmente distorcidas. Nas palavras de Chauí:

Tanto o medo quanto a esperança exprimem a maneira confusa e inadequada com que nossa imaginação – conhecimento por meio de imagem que representam confusamente as coisas –, incapaz de compreender

11 No século XVII, “imaginação” não significa fantasia criadora, mas sensação, percepção e memória. Em outras palavras, imaginação é o conhecimento sensorial que produz imagens das coisas em nossos sentidos e em nosso cérebro. Com essas imagens representamos as coisas externas e supomos conhecê-las, mas, na realidade, estamos conhecendo apenas o efeito interno (as imagens) das coisas exteriores. A imagem é o que se passa em nós, é algo subjetivo e não nos dá a natureza verdadeira da própria coisa externa.

as leis necessárias que regem o universo e as ações humanas, é levado a forjar a imagem de uma natureza caprichosa e contingente, em cujo interior somos meros joguetes. (CHAUI,1995, p.34).

A incapacidade de compreender a natureza e a dificuldade em manusear os próprios afetos, os homens veem naturalmente obrigados a idealizar um Deus, tal qual, como ele próprio, provido de vontade, desejos, paixões e destinado a um fim. Sendo assim, Spinoza na primeira parte da *Ética*, exatamente no apêndice relata os preconceitos dos homens em relação a natureza de Deus: “Os homens pressupõem, que todas as coisas naturais agem, tal qual como eles próprios, em função de um fim, [...] pois dizem que Deus fez todas as coisas em função do homem [...]”. (E1A). Ora, tais preconceitos, afirma Feuerbach, um dos precursores da psicanálise, em seu livro *A essência da religião*, que essas impressões nada mais são que “todo pensamento sobre Deus é pensamento sobre nós mesmos”. (1989, p. 8). Deste modo, Spinoza diz que:

Só lhes resta o recurso de se voltarem para si mesmos e refletirem sobre os fins que habitualmente os determinam a fazer as coisas similares e, assim, necessariamente, acabam por julgar a inclinação alheia pela sua própria. Como, além disso, encontram, tanto em si mesmos, quanto fora de si, não poucos meios que muito contribuem para a consecução do que lhes é útil, como, por exemplo, os olhos para se ver, os dentes para mastigar, os vegetais e os animais para alimentar-se, o sol para iluminar, o mar para fornecer-lhes peixes, etc., eles são, assim, levados a considerar todas as coisas naturais como se fossem meios para sua própria utilidade. (E3A.).

De acordo com a citação acima, Spinoza detalha e exemplifica uma infinidade de inclinações, sabendo que

os animais, o mar e os vegetais não foram os homens que criaram, atribuem portanto a criação desses seres à um ser que criou o ser humano e fez os animais, vegetais etc para beneficiarem a vida deles e a disposição para fazerem o que bem entenderem “[...] Tendo, pois, passado a considerar as coisas como meios, não podiam mais acreditar que elas tivessem sido feitas por seu próprio valor”(E1A), levados a acreditar que esses meios são em benefício próprio, cegamente creem que haja regedores “[...] dotados de uma liberdade humana”(E1A); características plenamente humanas.

E, por nunca terem ouvido falar nada sobre a inclinação desses governantes, eles igualmente tiveram que julgá-la com base na sua, sustentando, como consequência, que os deuses governam todas as coisas em função do uso humano, para que os homens lhes fiquem subjugados e lhes prestem a máxima reverência. Como consequência, cada homem engendrou, com base em sua própria inclinação, diferentes maneiras de prestar culto a Deus, para que Deus o considere mais que aos outros e governe toda a natureza em proveito de seu cego desejo e de sua insaciável cobiça. (E1A. p. 67).

Pelas inclinações, movidas pelos interesses dos homens, Deus é imaginado de forma totalmente passional e errôneo. Falso em que sentido? No sentido de se pensar Deus como Ser criador, onipotente, onipresente e onisciente. De acordo com o filósofo é inadequado imaginar Deus desse modo, pois na verdade ele existe necessariamente e age unicamente em prol de sua natureza “que (e de que modo) é causa livre de todas as coisa; que todas as coisas existem em Deus e dele dependem de tal maneira que não podem existir nem ser concebidas sem ele; [...] todas as coisas foram predeterminadas por

Deus”. (E1A), não pela sua benevolência, mas pela sua simples potência infinita.

A crítica que Spinoza faz aos mais variados preconceitos sobre as causas que provoca a irracionalidade, nos reporta-se ao momento conturbado que vivia a Holanda, a decadência da república e a ascensão de um sistema de governo¹² voltado para o fundamentalismo religioso. É exatamente nesse âmbito que a religião surge para formar um agrupado de pessoas que são denominadas de profetas¹³ da palavra de Deus. “A imaginação dá mais um passo, inventando a religião como conjunto de cultos à divindade”. (CHAUÍ, 1995, p. 34). Se acontecer da divindade não agradar mais ao homem, e as oscilações do medo e da natureza aflorarem muito, a religião perde o poder sobre os indivíduos, pois só lhes bastam o que é útil.

Nessa perspectiva, conclui-se que na realidade o homem não ama Deus pelo o que ele é, mas pelo o que ele o proporciona. Ou seja, o homem concebe Deus como possuindo finalidade. Dessa forma, Spinoza em sua *Ética* rompe com o pensamento judaico-cristão ao falar

12 Faço menção ao governo teocrático e monárquico.

13 “Quer dizer, intérpretes de Deus. O intérprete de Deus é, com efeito, aquele que interpreta os decretos divinos que lhe foram revelados para outros a quem eles não o foram e que, para os aceitar, têm de se apoiar exclusivamente na autoridade do profeta e na confiança que ele têm. Porque, se os homens que escutam os profetas se tornassem profetas, como se tornam filósofos os que escutam filósofos, então o profeta não seria um intérprete dos decretos divinos, pois quem o ouvia não se apoiava no seu testemunho e autoridade, mas sim na revelação divina e no testemunho interior. Acontece exatamente o mesmo com os poderes soberanos, os quais são os intérpretes do direito do seu Estado porque as leis que eles promulgadas dependem exclusivamente da sua autoridade e baseiam-se apenas no seu testemunho.” (TTP. Cap. 1, p. 16).

que Deus não age em prol de um fim, pois, como dito anteriormente, Deus não possui vontade, pois vontade é carência de algo e ele não carece de nada, uma vez que Deus é a totalidade.

Nos faz observar, portanto, que a filosofia política de Benedictus de Spinoza expõe uma complexa gama de conceitos que se interligam em todas as suas obras, sendo difícil entender suas ideias lendo apenas um livro. Spinoza, por ser considerado um racionalista, escreveu seus escritos com muitos detalhes precisos e necessários para que chegássemos mais fundo em seu pensamento, que se preocupou em iniciar pela sua obra mais valiosa, a *Ética*. O conceito de Deus e suas atribuições revolucionou o século XVII, influenciando tanto pessoas comuns como grandes cientistas e filósofos mais tarde.

A descrição sobre um Deus que age por sua pura potência e imanência, sem precisar ser coagido para agir, pois ele é o único ser livre existente, rompe o véu da tradição religiosa-judaica na Holanda do século XVII, que professavam um Deus constituído de características humanas, que cria todas as coisas em benefício do homem e por fazer isso, eles o cultuam para se beneficiarem com os bens da fortuna, necessitando de alguma religião para se ligar a esse ser, através da imaginação, que é uma concepção confusa e delirante da realidade e das coisas. Chauí diz que o homem em sua ignorância é: “incapaz de compreender as leis necessárias que regem o universo e as ações humanas, é levada a forjar a imagem de uma Natureza caprichosa e contingente, em cujo interior somos meros joguetes”. (CHAUI, 1995, p. 34).

Porém, todas as inclinações partem do desejo do homem em sobreviver nas contingências, nas inconstâncias

das situações, onde ele se ver totalmente afetado pelo medo e a esperança, “medo de infelicidades futuras ou de que bens não aconteçam, mas também de esperança de bens futuros ou de que perdas não aconteçam” (Cf, CHAUI, 1995, p. 34). Superstição como desconhecimento das verdadeiras causas, ou seja, o não entendimento sobre as leis da natureza e suas próprias ações, tornando o homem servo de sua própria ignorância. É nessa perspectiva que os homens se encontram mais fáceis de serem iludidos pelo governo baseado no fundamentalismo religioso.

A pensar que, o governo teocrático, é senão as vontades particulares de um superior, que usa Deus para comandar o vulgo, insinuando, pois que todos os seus comandos vem da pura vontade divina. Assim, diz Chauí sobre esse tipo de ilusão: “A tirania religiosa e política fundam-se no medo e na esperança irracionais, alimentando-os com nossa ignorância sobre a verdade de Deus, na Natureza e de nós mesmos”. (CHAUI, 1995, p 35). A compreensão das causas e leis da Natureza fornece ao virtuoso os artifícios necessários para orientar-se no percurso dos problemas e barreiras da vida, a capacidade intelectual de sobressair dos perigos é mais eficaz do que aqueles que são guiados pela imaginação e ficam a mercê da sorte. Steven Nadler complementa:

Tal discernimento só pode enfraquecer o poder que as paixões irracionais têm sobre o indivíduo. Aí se encontram os naturais benefícios ou recompensas da virtude. Quando alguém alcança um alto nível de compreensão da Natureza e percebe que não pode controlar o que ela lhe traz ou lhe tira, fica menos ansioso acerca das coisas, menos regido pelos afetos da esperança e do medo acerca do que possa ou não se suceder. Não mais obcecado ou desalentado com a perda de suas posses, fica menos suscetível

a ser sufocado pelas emoções quando elas vêm e se vão. Essa pessoa irá considerar todas as coisas com temperamento equânime, não será afetada de diversas formas, desordenada e irracionalmente, por acontecimentos passados, presentes e futuros. Sua vida será tranquila, não propensa às súbitas perturbações das paixões. (2013, p. 133).

Compreendendo isso, nos faz necessário dizer que o nosso esclarecimento de mundo depende diretamente do conhecimento de Deus ou Natureza, nosso lugar no mundo, uma concepção de interação e entendimento sobre uma providência faz do sistema spinozano acessível apenas a seres intelectualmente racionais, claro que, um ser racional não anule os afetos, já que como foi dito no decorrer do texto, que afetos fazem parte da essência do indivíduo, há que ter harmonia entre razão e afetividade. Por isso as seguintes inquietações são aceitáveis fazer-se no contexto descrito por esse trabalho: Porque a superstição é tão perigosa, e mais ainda no âmbito político? Será que tentar conhecer as noções mais apropriadas de nossas ações, num profundo entendimento racional dos procedimentos que envolvem a produção das coisas, nossa capacidade de pensar, agir e conviver entre as pessoas melhoraria nossa capacidade intelectual, principalmente num âmbito político, uma “felicidade” à qual é a finalidade da ética de Spinoza?

Se não fomos capazes de compreender as leis da natureza, a necessidade de produção das coisas, seremos afastados de Deus pela ignorância, ignorância essa que nos cega da beatitude (estado de felicidade) e quanto mais nos afastamos de Deus mais nos afastamos da liberdade, para que sejamos conscientes de nossas escolhas e não optarmos pelo pior, a falta de conhecimento não pode

assolar a existência, por isso é preciso usar o intelecto, o supremo racionalismo e compreensão das coisas, como capacidade libertadora da razão, isso ajuda a moderar os afetos, que estão aflorados, para que não sejamos conduzidos pelo acaso.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

CHAUÍ, Marilena. **Espinosa: uma filosofia da liberdade**. São Paulo: moderna, 1995.

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

DELEUZE, Gilles. **Curso sobre Spinoza** (Vincennes, 1978-1981). Tradução de Emanuel A. da R. Fragoso, Francisca Evilene B. de Castro, Hélio R. C. Júnior e Jefferson A. de Aquino. 2. ed. Fortaleza: EdUECE, 2009.

SPINOZA, Benedictus de. **Ética demonstrada à maneira dos geômetras**. Tradução e notas de Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica, 2010.

ESPINOSA, Baruch de. **Tratado Político**. Tradução, introdução e notas de Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

_____. **Tratado Teológico-Político**. Tradução, introdução e notas de Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

FRAGOSO, Emanuel Angelo da Rocha. *O conceito de Liberdade na Ética de Benedictus de Spinoza*. **Conatus: Filosofia de Spinoza**, Fortaleza, v.1, n.1, 2007.

FEUERBACH, Ludwig. **Preleções sobre a essência da religião**. Tradução e notas de José da Silva Brandão. Campinas, SP: Papirus, 1989.

NADLER, Steven. **Um livro forjado no inferno: o tratado escandaloso de Espinosa e o nascimento da era secular**. Tradução de Alexandre Morales. São Paulo: Três Estrelas, 2013.

ROCHA, André Menezes. Espinosa e o conceito da superstição. **Cadernos de Ética e Filosofia Política 12**. São Paulo, 2008.

RAMOND, Charles. **Vocabulário de Espinosa**. Trad. Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

A PROVA ONTOLÓGICA DA EXISTÊNCIA DE DEUS E O QUE SE SEGUE NO *BREVE* *TRATADO* DE SPINOZA

Carlos Wagner Benevides Gomes*



INTRODUÇÃO

Benedictus de Spinoza (1632-1677) foi um filósofo holandês, autor da *Ética*, uma das obras mais importantes da modernidade no século XVII, cuja inovação consistiu na sua elaboração conforme o método geométrico euclidiano. O *Breve Tratado*, escrito proximamente entre 1656 e 1662, foi considerado um dos primeiros escritos de Spinoza, mas sua importância se deu ao fato de que seus fundamentos teóricos são coerentes com o todo filosófico spinozano.

Este capítulo tem como finalidade apresentar o problema da prova ontológica da existência de Deus e de que forma sua demonstração fundamentou o sistema

* Doutorando em Filosofia – UFC; Mestre em Filosofia – UFC; Graduado em Filosofia – UECE. Membro do GT Benedictus de Spinoza – UECE; E-mail: wagnercarlos92@gmail.com.

ontológico na filosofia de Spinoza. Utilizaremos como principal referência o *Breve Tratado*. Paralelo ao *Breve Tratado*, também utilizaremos a obra maior, a *Ética* cujas referências análogas ao tratado serão fundamentais e necessárias, pois representam a complementação e a fidelidade de conceitos correntes empregados por Spinoza que constituem a sua totalidade filosófica. Assim, algumas questões, como Deus, os atributos, o homem, o *conatus*, a liberdade e a felicidade são temas correntes nas demais obras do pensador holandês como a *Ética*. Além disso, utilizaremos alguns comentadores e estudiosos spinozanos como Lívio Teixeira (2001), Marilena Chauí (1999) e Victor Delbos (2002).

A fim de expor de uma forma sistemática e objetiva, apresentaremos, neste texto, três tópicos a serem discutidos. No primeiro [*Considerações iniciais sobre o Breve Tratado*], faremos uma breve exposição historiográfica da obra *Breve Tratado* de Spinoza a fim de entendermos as controvérsias e as hipóteses acerca da descoberta de seu escrito. Além disso, compreenderemos, brevemente, um pouco da estrutura da obra e sua relação com as demais obras do filósofo holandês.

Em seguida, no segundo tópico [*Da prova da existência de Deus, sua definição e seus atributos*], serão discutidas nos dois primeiros capítulos da Parte I (*De Deus e de quanto lhe pertence*) do *Breve Tratado*, algumas questões ontológicas como a demonstração da existência de Deus ou a substância única, sua definição e os seus atributos.

Por fim, no último tópico [*As consequências de Deus ou a Natureza para o sistema ontológico spinozano*], discutiremos como a demonstração da existência de

Deus e de seus atributos, por consequência, estruturam o sistema ontológico de Spinoza a partir dos conceitos como Natureza naturante e Natureza naturada, ou seja, Deus, seus atributos e suas coisas criadas ou finitas que são os seus modos.

1 CONSIDERAÇÕES INICIAIS SOBRE O BREVE TRATADO

Escrito entre 1656 e 1662 quando da excomunhão (*Herem*) de Spinoza pela comunidade judaica onde esteve inserido e no período que o pensador vivia em Amsterdã e Rijnsburg, o *Breve Tratado, de Deus, do Homem e do seu bem-estar (Korte Verhandeling van God, de Mensch en deszelfs Welstand)*¹ foi um dos primeiros textos de Spinoza², além dos *Princípios de Filosofia Cartesiana* (1664) e *Tratado da Reforma da Inteligência* (1677). O *Breve Tratado* foi escrito antes da grande obra póstuma *Ética demonstrada segundo a ordem geométrica* (1677)³. Foi composto por duas partes, na primeira (*De Deus e de quanto lhe pertence*), com dez capítulos e dois diálogos; na segunda (*Do homem e de quanto lhe pertence*), vinte e

1 Para a citação desta obra utilizamos a sigla KV correspondente à tradução holandesa que segue o título *Korte Verhandeling van God, de Mensch en deszelfs Welstand* com abreviaturas como Pref. (Prefácio) e B (Conclusão). Empregaremos, por exemplo, a citação da seguinte forma: KVII/2/1 para *Breve Tratado*, Parte II, Capítulo 2, parágrafo 1...

2 Conforme assinalou Teixeira (2001, p.77), “[...] parece-nos que o estudo cuidadoso desta primeira forma do pensamento espinosista [o *Breve Tratado*] mostrará que em suas linhas gerais ele é o mesmo que se encontra no TRE [*Tratado da Reforma da Inteligência*] e na *Ética*.”

3 Para a citação desta obra utilizamos as seguintes abreviaturas: Partes (E1, E2, E3, E4, etc.), Prefácio (Pref.), Axiomas (Ax.), Definição (Def.), Proposição (P), Demonstração (D), Escólio (S), Corolários (C), Postulados (Post.), Definição dos Afetos (AD), etc. Exemplo de citação: E3P9S para *Ética*, Parte 3, proposição 9, escólio.

seis capítulos com um apêndice. Neste sentido, o tratado passou a ser considerado um espécie de “*Ética holandesa*” ou um esboço do que seria a *Ética* de Spinoza, sobretudo seu sistema ontológico e seu rigor lógico e geométrico, por exemplo, com a utilização de um Apêndice geométrico (*Apêndice: Demonstração geométrica*).

A descoberta do *Breve Tratado*⁴, a partir de dois manuscritos holandeses intitulados A e B⁵, tem uma história controversa que alimenta várias hipóteses. Uma das hipóteses aponta para a impossibilidade do texto ser de autoria de Spinoza, mas segundo Willem Meijer (1842-1926), o *Breve Tratado* foi ditado por Spinoza aos seus discípulos, possivelmente para Jarig Jelles (1620-1683). Neste sentido, na *Conclusão* do próprio *Breve Tratado*, Spinoza teria dirigido o texto aos seus amigos que faziam

4 Sobre a descoberta do *Breve Tratado* cf. Introdução. In: SPINOZA, B. *Breve Tratado*. Tradução e Notas de Emanuel Angelo da Rocha Fragoso e Luis César Guimarães Oliva. Belo Horizonte: Autêntica, 2012, p.23: “A história desta obra, segundo Charles Appuhn, inicia-se com a busca empreendida pelo erudito alemão Christophorus Theophilus de Murr (1733-1811) para encontrar os manuscritos dos textos de Espinosa não inclusos na OP/NS [Edições póstumas latina e holandesa *Opera Posthuma e Nagalate Schriften*] de 1677.”.

5 Para uma pesquisa minuciosa sobre estes manuscritos cf. CHAUI, M. Prefácio. In: SPINOZA, B. *Breve Tratado*. Tradução e Notas de Emanuel Angelo da Rocha Fragoso e Luis César Guimarães Oliva. Belo Horizonte: Autêntica, 2012, p.11: “[...] o manuscrito do século XVII (possuído por Boergers) seria denominado Manuscrito A e o do século XVIII (adquirido por Muller), Manuscrito B. Mais de um século depois de suas primeiras publicações, em 1986, ao publicar a primeira edição crítica do Manuscrito A ou o *Breve Tratado* propriamente dito, com análises filológicas, estilísticas e históricas, Filippo Mignini organizou o conjunto dos textos que compõem a história dessa obra do jovem Espinosa, cujo original latino ainda continua perdido.”.

parte do chamado *Círculo dos Colegiantes*⁶: “Para concluir, resta-me apenas dizer algo aos amigos para quem escrevo [...]” (KVII/B/10).

Há outra hipótese bastante aceita pelos especialistas spinozistas, como F. Mignini que afirma que Spinoza escreveu o *Breve Tratado* originariamente em latim sendo traduzido depois para o holandês, língua que ele não dominava na escrita suficientemente. Porém, se a obra estivesse sido escrita originalmente em latim, os amigos de Spinoza a teria publicado na *Opera Posthuma* (1677) cujas obras foram escritas diretamente por Spinoza em latim. Por conseguinte, quanto à autoria, é evidente que a ontologia que perpassa a obra é o esboço e a gênese do que seria mais desenvolvido na obra maior *Ética*, como a questão de Deus, do corpo e da mente, as paixões, o *conatus*, os gêneros de conhecimento, entre outros temas. Mais precisamente, o *Breve Tratado* mostra percurso semelhante ao que se encontra na *Ética*, ou seja, da fundamentação ontológica (Deus) à liberdade e felicidade humana. Segundo Teixeira (2004, p.80), tanto na Parte I do *Breve Tratado* como na Parte I da *Ética* de Spinoza, há uma “ordem normal do pensamento”, qual seja, a dedução que vai da substância aos modos.

O Prefácio da Parte I do *Breve Tratado* já indica, desde início, a hipótese de que Spinoza escreveu primeiro

6 Cf. CHAUI, M. Prefácio. In: SPINOZA, B. *Breve Tratado*. Tradução e Notas de Emanuel Angelo da Rocha Fragoso e Luis César Guimarães Oliva. Belo Horizonte: Autêntica, 2012, p.15: “O Círculo compunha-se de um grupo heterogêneo de Colegiantes: místicos, como Jarig Jelles e Pieter Balling, cientistas e filhos de burgueses, como Johannes Hudde, Simon de Vries e Johannes Bouwmeester, racionalistas cartesianos, como os médicos Lodewijk Meijer e Hermann Boerhaave, racionalistas hobbessianos, como o médico, advogado e poeta Adriaan Koerbagh.”

em latim: “Redigido anteriormente na língua latina por Baruch de Espinosa para o uso de seus discípulos, que queriam dar-se ao exercício da ética e da verdadeira filosofia.” (KVI/Pref.). Além dos amigos de Spinoza, o texto dirige-se àqueles ignorantes no que se refere à questão sobre Deus, o homem e o seu bem-estar e dos enfermos do intelecto.

2 DA PROVA DA EXISTÊNCIA DE DEUS, SUA DEFINIÇÃO E SEUS ATRIBUTOS

No capítulo I (*que Deus existe [é]*)⁷ da Parte I do *Breve Tratado*, inicialmente, Spinoza expõe a questão da prova da existência de Deus e como ela pode ser demonstrada. O pensador holandês apresenta o que ele chama de primeiro ponto *a priori* desta demonstração:

1. Tudo o que nós clara e distintamente entendemos pertencer à natureza de uma coisa, nós o podemos afirmar também como verdade desta coisa. Mas podemos entender clara e distintamente que a existência pertence à natureza de Deus. Logo. (KVI/1/1).

Em outras palavras, para Spinoza, isto que pertence à natureza de uma coisa (*ding/zaak*) é a sua própria essência (*wezen/wezenheid*) que é eterna por toda a eternidade. Logo, a existência (*bestaan/wezentlykheid*) de Deus é a essência. Na demonstração *a posteriori*, se parte do homem para a existência de Deus. Como diz Spinoza: “Se o homem tem uma ideia de Deus, então

7 Os títulos que dão precisão aos nomes das Partes e dos Capítulos que se seguem no *Breve Tratado* não constam nos manuscritos originais A e B. Segundo o estudioso spinozano Atilano Domínguez, trata-se de uma adaptação do filólogo alemão Carl Gebhardt (1881-1934) a partir do resumo apresentado do *Breve Compêndio* do copista holandês Johannes Monnikhoff (1707-1787).

Deus deve existir formalmente. Mas o homem tem uma ideia de Deus. Logo.” (KVI/1/3). Spinoza adiante justifica seu raciocínio mostrando o seguinte: “1. Que as coisas cognoscíveis são infinitas; 2. Que um intelecto finito não pode conter o infinito; 3. Que um intelecto finito não pode entender nada por si mesmo e não está determinado por algo exterior.” (KVI/1/5). Para Spinoza, no que se refere à ideia de Deus no pensamento humano, não seria a ficção (*verzieringe*) a causa única para tal ideia, o que impossibilitaria o homem conceber algo, ao contrário, o homem pode conceber alguma coisa. Esta coisa existe formalmente cuja essência objetiva está em seu intelecto (*verstand*). Neste sentido, a ideia de Deus pelo homem demonstra que Deus deve existir formalmente. (KVI/1/8).

Spinoza, por conseguinte, afirma que o homem tem a ideia de Deus na medida em que ele entende *Seus atributos* dos quais o homem é imperfeito para produzi-los. O atributo (*eigenschap*)⁸ é aquilo que entendemos ser próprio de Deus. Segundo o pensador holandês, alguns conceitos como infinitude, perfeição, imutabilidade, onipotência, etc.; não são necessariamente atributos de Deus já que dizem mais respeito aos adjetivos do que algo substancial de Deus. Assim, conclui Spinoza:

8 Na *Ética*, o filósofo holandês define a noção de *attributum* (E1Def4): “Por atributo entendo aquilo que o intelecto percebe da substância como constituindo a essência dela.” Logo depois, os atributos de Deus são mencionados, mais especificamente, na definição de Deus da Parte I: “Por Deus entendo o ente absolutamente infinito, isto é, a substância que consiste em infinitos atributos, cada um dos quais exprime uma essência eterna e infinita.” (E1Def6). Conforme assinalou Chauí (1999, p. 799), “[...] a realidade dos atributos assume um lugar preponderante no *Breve Tratado*, porque é decisiva tanto para a definição de essência do absoluto como para dedução da Natureza Naturada.”

De tudo isso se segue claramente que se pode demonstrar, *a priori* e *a posteriori*, que Deus existe. Porém, é melhor [a demonstração] *a priori*. Porque as coisas que [não] se demonstram assim, deve-se prová-las por suas causas externas, o que constitui para elas uma imperfeição manifesta, por que não podem dar-se a conhecer a si mesmas por si mesmas, mas somente através de causas exteriores. (KVI/1/10).

A partir da afirmativa de que a demonstração da prova da existência de Deus *a priori* seria melhor em relação à demonstração *a posteriori*, porque ela parte da causa para a existência de Deus, Spinoza contraria completamente a prova da existência divina de Tomás de Aquino (1225-1274) segundo a qual Deus não poderia ser demonstrado *a priori* porque não teria causa. No entanto, para Spinoza, Deus tem uma causa (*oorzaak*), mas somente enquanto é causa de si mesmo (*causa sui*)⁹ e de todas as coisas, conhecendo a si mesmo.

No capítulo II (*o que Deus é*) da Parte I do *Breve Tratado*, depois de demonstrado que Deus existe, Spinoza define, inicialmente, o que é Deus: “[...] é um ser do qual é afirmado tudo, a saber, infinitos atributos, cada um dos quais é infinitamente perfeito em seu gênero.” (KVI/2/1). Como Deus é “algo” e é o mais perfeito e infinito, terá infinitos atributos infinitos; diferentemente do “nada” que não pode ter nenhum atributo. Spinoza reforça sua defesa em quatro pontos fundamentais: 1) Que não existe nenhuma substância (*zelfstandigheid*) limitada, pois toda substância é infinitamente perfeita em seu gênero, 2) que

9 Trata-se da primeira definição que será posteriormente apresentada na *Ética* de Spinoza: “Por causa de si entendo aquilo cuja essência envolve existência, ou seja, aquilo cuja natureza não pode ser concebida senão existente.” (E1Def1).

não existem duas substâncias iguais, 3) que uma substância não produz outra¹⁰ e 4) que no intelecto infinito de Deus não há substância além da que existe formalmente na natureza. (KVI/2/2). Quanto à substância limitada ser impossível, diz Spinoza, se alguém quisesse sustentar contrário:

[...] nós lhes perguntaremos o seguinte: se esta substância é limitada por si mesma, isto é, se quis fazer-se a si mesma assim limitada, e não limitada; ou então se ela é tal pela sua causa, a qual ou não pôde ou quis dar-lhe mais. (KVI/2/3).

Nesse sentido, o argumento de que Deus não haja podido mais seria um absurdo, pois contradiria sua onipotência. Quanto à inexistência de duas substâncias iguais, diz Spinoza, sabendo que a substância é perfeita e infinita em seu gênero, se houvesse duas iguais, uma limitaria a outra, assim, não seria infinita. Por conseguinte, sobre a substância não poder produzir outra, Spinoza questiona aos que não concordam dizendo o seguinte: “[...] se a causa que deveria produzir a dita substância teria ou não os mesmos atributos que a substância produzida.” (KVI/2/7). Segundo o pensador holandês, nada provém do nada¹¹; algo deveria ser criado por Aquele (Deus) que existe essencialmente. Se quisermos saber a causa daquela substância devemos

10 As demonstrações destes três pontos referentes à substância, ao resumirem que a substância é única e que não há mais de uma substância que a produza, reflete a inovação spinozana diante da tradição metafísica cartesiana com a ideia do dualismo substancial (*res extensa* e *res cogitans*), por exemplo. Para Spinoza, não haveria substâncias distintas para designar a extensão e o pensamento, mas antes estes seriam atributos de uma única substância.

11 Esta afirmação está de acordo com o raciocínio exposto em um dos *Axiomas* da Parte I da *Ética*: “De uma causa dada segue necessariamente um efeito; e, ao contrário, se nenhuma causa determinada for dada é impossível que siga um efeito.” (E1Ax3).

buscar a causa dessa causa, e de novo até o infinito (*et sic in infinitum*).

Portanto, é necessário, diz Spinoza, repousarmos nesta substância única¹² (KVI/2/10). Por fim, o filósofo holandês explica o ponto 4) segundo o qual não existiria no intelecto infinito de Deus nenhuma substância ou atributo além daqueles que existem formalmente na natureza. Dentre as demonstrações que justificam a afirmativa, Spinoza parte 1) do infinito poder de Deus, 2) da simplicidade de sua vontade (*wil*), 3) que Deus não pode deixar de fazer o que é bom e 4) que aquilo que não existe é impossível que chegue a existir, a substância que produziria outra, o que é absurdo. (KVI/2/11). Spinoza apontou para outra problemática, qual seja, da criação das coisas. Ele enfrenta a dificuldade diante daqueles que questionam se já que Deus criou tudo, se ele também não poderia criar mais nada, contrariando sua onipotência. Para Spinoza, Deus não pode criar nada mais porque “implica uma maior perfeição em Deus que tenha criado tudo o que estava em seu intelecto infinito, do que não havê-lo criado e nem jamais, como dizem, ter podido criá-la.” (KVI/2/14). Contrariamente à tradição judaico-cristã do criacionismo, para Spinoza, em Deus não há causa que o tenha levado a criar isto ou aquilo de preferência ou que poderia ter criado tudo num instante. (KVI/2/16).

O pensador holandês reforça a hipótese do ser perfeito (*volmaakt*), ou seja, uma substância única que

12 Na *Ética*, substância será definida por Spinoza da seguinte forma: “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 da qual deva ser formado.” (E1Def3). Das proposições de 1 a 8 da Parte I da *Ética* de Spinoza, há a demonstração a favor da unidade da Substância.

consta de infinitos atributos contrariamente à diversidade de substâncias. Que uma substância não pode existir se for produzida por outra já ficou demonstrado. Spinoza, então, associa a natureza (*natuur*)¹³, Deus e o ser perfeito como um só e mesma coisa que existe necessariamente. (KVI/2/17). Por conseguinte, a extensão é um atributo de Deus¹⁴, mas que não convém com um ser perfeito, pois a extensão é divisível, e, portanto, passiva. Assim, Spinoza responde dizendo que, na Natureza, não existe nem todo nem parte, pois são apenas entes de razão (não são reais) o que “[...] é impossível que se possam conceber partes em uma natureza infinita, porque todas as partes são finitas por sua natureza.” (KVI/2/19). Neste sentido, o que são divididos não são as partes da Natureza (Deus), o que implicaria na negação de sua infinitude, mas certa “divisão” em modos (*wyze*)¹⁵ da substância. O homem, por exemplo, é a composição de dois modos da substância, quais sejam, o corpo e a mente que fazem parte dos atributos extensão e pensamento da substância, razão pela qual só conhecemos estes dois dos infinitos atributos. Segundo Spinoza, “[...] quando dizemos que o homem perece ou é destruído, isso só se entende

13 Deus, ou seja, a Natureza (*Deus sive natura*) é a máxima spinozana do conceito de Deus ora representado pela noção de causa primeira de todas as coisas e as leis universais da natureza. Nas palavras de Spinoza, em sua *Ética*, “[...] aquele Ente eterno e infinito que chamamos Deus ou a natureza, pela mesma necessidade por que existe, age.” (E4Pref).

14 “A extensão é atributo de Deus, ou seja, Deus é coisa extensa.” (E2P2).

15 Os modos são modificações finitas da substância que fazem parte dos infinitos atributos infinitos; eles são de dois gêneros: finitos e infinitos (modo infinito imediato, modo infinito mediato e modo finito). Segundo Spinoza, na *Ética*, “Por modo entendo as afecções da substância, ou seja, aquilo que é em outro, pelo qual também é concebido.” (E1Def5).

dos homens enquanto é um composto e um modo da substância, e não da substância da qual ele depende.” (KVI/2/22).

Diferente daquilo que é passivo e imperfeito, Deus é uma causa *imane* (*inblyvende*)¹⁶. Deus é um agente que age em si mesmo e não é imperfeito como paciente, pois nem padece de outro. Deus é uma substância e enquanto tal é um agente. Deus ou natureza não carece de uma causa anterior que o leve a mover-se a si mesmo, pois tem todos os atributos que o levam a produzir as coisas. Spinoza, por conseguinte, mostrou que foi falado apenas dos “atributos estritos de Deus” de que deles nós conhecemos apenas dois, o pensamento e a extensão (KVI/2/28). Tudo o que os homens atribuem a Deus, fora o pensamento e a extensão, são denominações extrínsecas (eterno, único, imutável, etc.), bem como, denominações relativas às ações humanas (causa, predestinado, governante, etc.) que não nos levam a conhecer o que Ele é. (KVI/2/29).

3 AS CONSEQUÊNCIAS DE DEUS OU A NATUREZA PARA O SISTEMA ONTOLÓGICO SPINOZANO

Depois de analisarmos a questão da prova da existência de Deus, sua definição e seus atributos, nos capítulos I e II da Parte I do *Breve Tratado*, veremos como Spinoza apresenta as consequências e os pormenores da demonstração de Deus para a sistematização de sua ontologia. Para tanto, será avaliado os capítulos III ao IX da Parte I de seu tratado. No capítulo III (*que Deus é causa de tudo*), Spinoza retoma os atributos chamando-os de

16 Na *Ética*, esta proposição ficou conhecida nos seguintes termos: “Deus é causa imane de todas as coisas, mas não transitiva.” (E1P18).

“próprios” (*proprium*), ou seja, aqueles que são apenas adjetivos e não são entendidos como seus substantivos; Deus não seria Deus sem eles, mas não é Deus por causa deles. Além disso, o pensador holandês demonstra que Deus é causa de tudo (causação considerada o primeiro atributo de Deus), pois nada pode existir sem ele ou fora dele. Para explicar, no entanto, que Deus é causa, Spinoza faz uma divisão em oito pontos da causa eficiente: 1) Deus é causa emanativa, ativa ou eficiente, 2) Deus é causa imanente e não transitiva, 3) Deus é causa livre e não natural, 4) Deus é causa por si mesmo, 5) Deus é causa principal das obras criadas de imediato, 6) Só Deus é a causa primeira, 7) Deus é causa universal quando realiza obras diversas e 8) Deus é causa próxima das coisas infinitas e causa última das coisas finitas. (KVI/3/2).

Por conseguinte, no capítulo IV, Spinoza mostra as obras ou ações necessárias produzidas por Deus. A perfeição de Deus consiste no poder (*magt*)¹⁷ que ele tem de produzir tudo perfeitamente como está contido em sua ideia; estas coisas não podem ser mais perfeitas. Neste sentido, Spinoza afirma que Deus não pode deixar de fazer aquilo que faz porque seria uma imperfeição sua poder se abster (KVI/4/2). Spinoza fala de uma predestinação (*praedestinatie*) para explicar aquelas coisas feitas por

17 Somente na *Ética*, Spinoza fala de potência (*potentia*) e de poder (*potestas*) de Deus, mas existe uma diferença. Segundo Chauí (1999, p. 913), “[...] a *potentia* se refere à essência de Deus enquanto a *potestas* se refere à capacidade para produzir efeitos possíveis [...]”. Assim, diferente da potência, o poder é como uma faculdade segundo a vontade do agente que pode ou não exercer uma ação. Assim, a Proposição 35 da Parte I da *Ética* sobre o poder em Deus, tem a finalidade de indicar o erro daqueles que compreendem que há uma diferença entre a capacidade de Deus produzir (Potência) e aquilo que ele produz efetivamente (Poder)..

Deus necessariamente. Esse tipo de “[...] predeterminação por Ele [Deus] deve ser desde a eternidade, na qual não há antes ou depois.” (KVI/4/3). Por consequência, a existência da coisa criada é uma perfeição (*volmaaktheid*) causada por Deus e seria uma contradição que a vontade de Deus voltasse para a não existência da coisa. Para Spinoza, a verdadeira liberdade, ou seja, a causa única, primeira e livre¹⁸ seria Deus, pois não existe nenhuma causa exterior que o coaja ou necessite. (KVI/4/5).

Spinoza, adiante, questiona se Deus seria igualmente perfeito mesmo com as coisas criadas ou ordenadas e predestinadas por Ele, desde a eternidade, diferentes como são agora. No entanto, responde dizendo que se Deus tivesse criado as coisas diferentes como são, como pensam alguns vulgos que atribuem vontade e intelecto a Deus, haveria a suposição de que Deus teria uma vontade e um intelecto diversos do que tem para ter feito as coisas diferentes. (KVI/4/7). Tudo que Deus faz é feito e produzido como causa livre e não como escolha entre poder ou deixar de fazer algo. Portanto, se Deus tivesse feito antes as coisas diferentemente, seguiria que em algum momento ele foi imperfeito, o que é absurdo. (KVI/4/8).

No capítulo V (*da providência de Deus*), Spinoza trata de um segundo atributo também chamado de próprio (*proprium*) que é a providência (*voorszienigheid*). Trata-se do esforço (*poginge*), em latim, *conatus*¹⁹. Este

18 Como Spinoza define, na *Ética*, com os conceitos de coisa livre e de coisa coagida (E1Def7) para problematizar a liberdade de Deus.

19 Conceito fundamental da Parte III (*Da origem e natureza dos Afetos*) da *Ética*. O *conatus* ou o esforço é definido da seguinte forma: “O esforço pelo qual cada coisa se esforça para perseverar em seu ser não é nada além da essência atual da própria coisa.” (E3P7). Por ser um termo consagrado na filosofia spinozana, optamos por utilizar o termo latinizado *conatus* ao invés do holandês *poginge*.

conatus encontra-se presente na natureza inteira e nas coisas particulares que tendem a manter e a conservar-se no seu ser. Nenhuma coisa, diz Spinoza, tende para sua própria aniquilação. (KVI/5/1). O filósofo holandês distinguiu esta providência em universal e particular. Na universal, cada coisa é produzida e mantida como parte da Natureza inteira; a particular é o *conatus* de cada coisa particular para conservar-se não como parte, mas como um todo da natureza (KVI/5/2).

Por sua vez, a “predestinação divina” é o terceiro atributo de Deus, segundo Spinoza, no capítulo VI. O problema que Spinoza coloca é se existiriam coisas contingentes²⁰ na natureza, ou seja, que podem ocorrer ou não ocorrer, se podem existir ou não, e ele responde: “Aquilo que não tem uma causa para existir, é impossível que exista; aquilo que é contingente [*gebeurlyk*] não tem nenhuma causa; logo.” (KVI/6/2). A seguir, temos outro problema que é geralmente posto por aqueles que se questionam como Deus, um ser perfeito e causa única e ordenadora, poderia ter criado o homem para pecar. (KVI/6/6). Segundo Spinoza, não podemos dizer que há desordem na natureza porque ninguém conhece todas as causas da natureza. Sobre a questão de por que Deus não criou os homens tais que não pequem, o pensador holandês afirma que tudo o que foi dito sobre o pecado (*zonde*) diz tão somente em

20 A filosofia de Spinoza defende a ideia de uma ontologia do necessário, ou seja, um modelo de realidade imanente e necessária segundo a qual tudo é necessário, ou seja, Deus, no qual fora dele nada existe. Na *Ética*, Spinoza diz, “Na natureza das coisas nada é dado de contingente, mas tudo é determinado pela necessidade da natureza divina a existir e operar de maneira certa.” (E1P29).

relação a nós e às nossas comparações entre aquilo que julgamos ser bom ou mau. (KVI/6/8). Bem (*goet*) e mal (*kwaad*)²¹ ou pecado são apenas modos de pensar como também dirá Spinoza no capítulo X (*o que são o bem e o mal*).

No capítulo VII, Spinoza trata dos atributos comumente atribuídos a Deus que não lhe pertence, pois alguns são apenas modos que podem ser-lhes atribuídos ou a um só atributo ou vários atributos. Spinoza analisa as definições dos atributos de Deus dadas pelos filósofos como o ser que existe por si, onisciente, onipotente, eterno, simples, infinito, etc. (KVI/7/2). Mas estes atributos que dizem de Deus não nos permite sabermos o que é esse ser com tais propriedades nem que atributos têm, pois nos dizem mais aquilo que é adjetivo e não substancial de Deus. Segundo Spinoza,

Acabamos de ver que os atributos (ou, como os outros os chamam, substâncias) são coisas ou, para dizer melhor e mais propriamente, um ser que existe por si mesmo e que, portanto, se dá a conhecer a si mesmo e se demonstra por si mesmo. (KVI/7/10).

Nos capítulos VIII e IX, Spinoza expõe dois conceitos fundamentais da sua ontologia que são

21 Posteriormente, na *Ética*, Parte IV (*Da Servidão humana, ou a Força dos Afetos*), Spinoza tratou do Bem e do Mal nas seguintes definições: “Por bem entenderei aquilo que sabemos certamente nos ser útil.” (E4Def1), do contrário, “Por mal, porém, aquilo que sabemos certamente impedir que sejamos possuidores de um bem” (E4Def2). Desta forma, longe de postular o Bem e o Mal como valores absolutos, o pensador holandês pensa na sua relatividade, ou seja, o que existe é o bom (útil) ou mau (nocivo) enquanto aquilo que contribui ou não para a natureza e para a ação de cada indivíduo.

tratados posteriormente na sua *Ética*²², quais sejam, de Natureza naturante (*natura naturans*) e Natureza naturada (*natura naturata*). O filósofo holandês retoma a terminologia escolástica de *natura naturans* e *natura naturata* para designar a Substância, seus atributos e seus modos, ou seja, a natureza que autoproduz e aquilo que é produzido pela natureza. Segundo Victor Delbos (2002, p. 63), Spinoza teria empregado estes termos por Tomás de Aquino na sua *Suma Teológica*, mas o pesquisador francês admite que outros autores medievais teriam empregado os termos como São Boaventura, Ockham e Vicente de Beauvais. Diferentemente dos tomistas que conceberam a Natureza naturante como um ser exterior a todas as substâncias, para Spinoza, ela é o ser concebido clara e distintamente, ou seja, Deus. (KVI/8/1). A natureza naturada são os seres produzidos por Deus como os modos; ela é dividida em dois tipos: 1) Universal (os modos que dependem de Deus) e 2) Particular (as coisas particulares causas pelos modos universais). (KVI/8/2).

Por fim, ainda sobre a natureza naturada, diz Spinoza, da natureza naturada universal ou os modos, conhecemos apenas o movimento na matéria (extensão) e o intelecto no pensamento. (KVI/9/1).

22 “[...] por Natureza naturante nos cumpre entender aquilo que é em si e é concebido por si, ou seja, os atributos da substância, que exprimem uma essência eterna e infinita, isto é [...] Deus enquanto considerado como causa livre. Por natureza naturada, entretanto, entendo tudo aquilo que segue da necessidade da natureza de Deus, ou seja, de cada um dos atributos de Deus, isto é, todos os modos dos atributos de Deus, enquanto considerados como coisas que são em Deus, e que sem Deus não podem ser nem ser concebidas.” (E1P29S).

CONCLUSÃO

Pelo que foi exposto, ficou claro que o *Breve Tratado* apresentou uma das primeiras exposições da ontologia de Spinoza, mais precisamente, aqueles conceitos centrais na filosofia do pensador holandês (substância, atributo e modos, por exemplo) que são mais elaboradas e aprofundadas em obras posteriores como a *Ética*. Apesar das diversas controvérsias em torno dos manuscritos que dão origem ao *Breve Tratado*, da defesa de certas hipóteses que chegam até negar a sua autoria, podemos dizer que se trata de uma obra jovem de Spinoza (sendo escrita em latim, ditada para os seus amigos e traduzida para o holandês) justamente pela fidelidade teórica como foi dito acima. A maneira como foi demonstrada, na Parte I do *Breve Tratado*, a existência de Deus, ou seja, a partir de um discurso lógico e ontológico, mostrou como Spinoza entendeu a necessidade de existir um ser que fosse causa de si e de todas as coisas, um ser infinito e perfeito em seu gênero, um ser que constitui de infinitos atributos infinitos dos quais nos exprimem como modos finitos. É desta forma que se dá a dedução na ontologia spinozana, ou seja, a fundamentação de um Ser (Deus) que é ao mesmo tempo criador (mas não no sentido do criador transcendente judaico-cristão) e produtor da realidade. Deus ou a natureza, Deus ou a substância única são conceitos sinonímicos para definir a totalidade ou o absoluto segundo Spinoza. De um lado, a Natureza naturante ou a realidade que autoproduz todas as coisas cuja causa é imanente e não transitiva; de outro lado, a Natureza naturada marcada pelas coisas finitas como os modos finitos

(a humanidade). Neste sentido, *natura naturans* e *natura naturata* são conceitos tomistas subvertidos por Spinoza.

Para tanto, podemos concluir que, a ontologia spinozana por si só não só teorizou apenas mais uma prova ontológica da existência de Deus para a modernidade. Ela também rompeu com a tradição cristã e cartesiana, por exemplo, ao negar a transcendência de Deus e a pluralidade substancial, ou seja, não existe um Deus pessoal com vontade e intelecto humano para criar as coisas do nada (*creatio ex nihilo*) de acordo com a sua necessidade (e aqui é uma carência); por fim, não existe mais de uma substância (como o dualismo substancial *res cogitans/ res existens*), pois a existência de outra substância contradiria sua perfeição e infinitude.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

CHAUÍ, M. **A Nervura do Real** - *Imanência e Liberdade em Espinosa. v.1 (Imanência)*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

DELBOS, V. **O Espinosismo**: curso proferido na Sorbonne em 1912-1913. Apresentação de Marilena Chauí. Tradução de Homero Santiago. São Paulo: Discurso Editorial, 2002.

SPINOZA, B. **Breve Tratado**. Tradução e Notas de Emanuel Angelo da Rocha Fragoso e Luis César Guimarães Oliva. Belo Horizonte: Autêntica, 2012. (Coleção Filo/Espinosa).

_____. **Ética**. Edição bilíngue Latim-Português. Tradução: Grupo de Estudos Espinosanos. Coordenação: Marilena Chauí. São Paulo: Edusp, 2015.

TEIXEIRA, L. **A doutrina dos modos de percepção e o conceito de abstração na filosofia de Espinosa.**
São Paulo: Editora UNESP, 2001.

ESPINOSA, UM ANARQUISTA?

FERNANDO BONADIA DE OLIVEIRA*



INTRODUÇÃO

Este trabalho gravita em torno de uma passagem da obra *A anomalia selvagem* de Antonio Negri. O fragmento que suscitou nossa reflexão se encontra no princípio do nono e último capítulo do livro, intitulado “Diferença e porvir”, no preciso momento em que o pensador italiano discute o problema de como encaixar o pensamento político de Espinosa em determinada “forma de governo”. A tese negriana sustenta que, independentemente de como queiramos classificar a política de Espinosa, o mais importante é ter em mente que seu problema não foi exatamente o das formas de governo, mas o de conceber como propiciar a liberação coletiva e como alcançar a potencialização do ser.

* Professor Adjunto de Filosofia de Educação da UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO (UFRRJ).

Há quem tenha falado de um Spinoza liberal, outros de um Spinoza democrático. Do mesmo modo se poderia, entretanto, falar – e foi feito – de um Spinoza aristocrático ou monárquico constitucional. Ou anarquista? Ninguém nunca o disse. Entretanto e de tal maneira é vão tentar atribuir à figura política de Spinoza as várias determinações da teoria das formas de governo e de Estado, que até se poderia dizer Spinoza “anarquista”! Por outro lado, não é justamente esta a acusação, “ateu” e “anarquista”, que lhe imputam os séculos do *ancien regime*? Mas insensatamente o problema da verdade não é de formas de governo, mas de formas de liberação. O problema político de Spinoza é o de dar à liberdade e à razão a imediatez das necessidades e a sua transcrição social e coletiva, a absolutez da potencialidade do ser (NEGRI, 1993, p. 279-280).

É cabível reivindicar tal posição no debate sobre as formas de governo mais adequadas à política de Espinosa, embora ele tenha definido a democracia como o regime que mais se harmoniza ao direito natural, isto é, o “mais natural” de todos. A posição de Negri é plausível, pois o leitor do *Tratado Político (TP)* tem, de fato, a convicção de que tanto na monarquia quanto na aristocracia, é possível vislumbrar a constituição de uma “multidão livre”. Qualquer que seja o modo de governar e a maneira de se ordenar o império, a meta fundamental do pensamento espinosano na política é saber como produzir uma *libera multitudo*¹. Mas a natureza da multidão livre espinosana

1 Diogo Pires Aurélio apresenta, em nota à tradução do capítulo XVI do *Tratado Teológico-político (TTP)*, a tese da “diferença de natureza” entre os regimes de governo na política de Espinosa, o que faz da democracia o regime mais consoante ao direito natural. O tradutor e intérprete contrapõe Espinosa a Hobbes, para quem a diferença dos regimes não transforma a natureza do poder político que os define (ESPINOSA, 2003, nota n. 11, p. 365). Aparentemente, a posição de

caberia na definição de anarquismo, entendido como organização política que opera horizontalmente, isto é, sem mediações?

Este trabalho foi originalmente apresentado em São Paulo, no dia 27 de outubro de 2016. No dia seguinte, os jornais anunciavam: “Brasil já tem 1.100 escolas ocupadas contra a reforma Temer e a PEC 247”². Estávamos em plena efervescência do movimento estudantil, e se discutia amplamente a organização da vida política por meio de práticas e de relações não hierarquizadas, mas horizontais. No clima das ocupações das escolas paulistas no final do ano de 2015 e, anos antes, na esteira da experiência de junho de 2013, se fazia urgente pensar a política fora do eixo das mediações (partidos, representações etc.), como uma ação direta.

De um lado, com Negri, a imagem de um Espinosa anarquista implicava negar corajosamente a organização política como força transcendente à multidão. Por outro lado, com Chauí, imperava a prudência quanto a intenções de suspensão do regime representativo e do papel da mediação, tendo em vista a permanente ameaça de que a ausência de determinações viesse a criar ocasião para a tomada de um comando autoritário. O texto que se segue traduz simplesmente essa tensão, pois esboça perspectivas

Aurélio parece confrontar a de Negri, segundo a qual não há uma preocupação espinosana tão grande quanto a essa matéria.

2 Conferir a divulgação de dados da UBES (UNIÃO BRASILEIRA DOS ESTUDANTES SECUNDARISTAS) em um dos poucos jornais que noticiava. Disponível em: <https://www.pragmatismopolitico.com.br/2016/10/brasil-ja-tem-1-100-escolas-ocupadas-contr-a-reforma-de-temer-e-a-pec-241.html> Acesso: 19.02.2017. A PEC 247, conhecida como a “PEC do fim do mundo”, definiu o congelamento de investimentos do governo federal por 20 anos.

de trabalho, mas não se arrisca à profundidade, nem deseja propor considerações finais sobre o assunto.

O PROBLEMA DA MEDIAÇÃO

As conjecturas e constatações sobre o que nos restou da obra política de Espinosa tem tornado lícito especular um “Spinoza monárquico”, um “Spinoza democrático” e um “Espinosa aristocrático”, mas para esta ocasião nos indagamos: é mesmo possível supor um “Espinosa anarquista”? O anarquismo, como todos sabem, é uma filosofia política ou uma prática política que apregoa a dissolução completa do Estado e de toda forma de autoridade; defende uma ação política direta, fora dos meios e dos códigos partidários e representativos, orientada no sentido de fomentar a autogestão como estratégia de governo sem lideranças de qualquer espécie. Cientes disso, poderíamos ainda levar a sério a afirmação de um Espinosa anarquista? A resposta de Negri é profusa. De início, ele escreve sobre Espinosa: “Anarquista? Ninguém nunca o disse”. Na continuidade do texto, porém, ele faz alusão aos leitores do antigo regime, exclamando e (depois) perguntando: “até se poderia dizer Spinoza ‘anarquista’! Por outro lado, não é justamente esta a acusação, “ateu” e “anarquista”, que lhe imputam os séculos do *ancien regime*?”.

Afinal, em que sentido disseram ou não disseram ser Espinosa uma espécie de anarquista? Uma vez que se trata aqui de estabelecer um diálogo com Antonio Negri, podemos cogitar que, ao reconhecer o silêncio sobre o anarquismo de Espinosa, Negri se referia à ausência de intérpretes e comentadores contemporâneos dispostos

a suportar tal hipótese. Ao contrário das bandeiras de liberal ou democrático que recorrentemente os estudiosos da política moderna atribuem ao holandês, não parece ter existido, efetivamente, ninguém a associar, com seriedade, tamanho libertarismo a Espinosa. Já na segunda sentença da citação, em que se argumenta o estigma dos “séculos do antigo regime” por tomar o autor da *Ética* como ateu e anárquico, Negri parece estar se referindo não a uma leitura rigorosa da obra espinosana, mas a um preconceito típico dos séculos XVII e XVIII, destinado a desqualificar as ideias do *TTP*, do *TP* e sobretudo da *Ética*.

Entre a ausência de historiadores empenhados em propor um espinosismo anarquista e a acusação de anárquico imposta pelos leitores desatentos do filósofo, qual é a resposta de Negri? Para ele, sim, “até se poderia dizer Spinoza ‘anarquista’”. Não obstante, é interessante perceber que o testemunho negriano a favor de tal asserção aparece junto a três circunstâncias: o termo anarquista é colocado entre aspas; é antecedido por “até” em evidente alusão ao exagero da proposição e, enfim, é definido como especulação marcada por “insensatez”. O fragmento da citação d’*A anomalia selvagem* que se segue à sugestão positiva de um “Espinosa anarquista” registra: “Mas *insensatamente* o problema da verdade não é de formas de governo, mas de formas de liberação”.

Conforme afirmamos, caso seja realmente coerente supor que as formas de governo na obra política de Espinosa não se definem tanto por seu estatuto enquanto regimes, mas como modos de alcançar a constituição de uma multidão livre, então toda a discussão passa a se centrar em explicar a anomalia do pensamento de Espinosa no século XVII. Em uma Holanda onde a forma de governo

permanecia indefinida, ele não procurou a solução para a crise de seu tempo (NEGRI, 1993, p. 271), mas uma alternativa para o futuro (p. 47). O conceito de infinito e de eternidade, em sua ontologia, respondem a isso. Várias passagens da obra de Negri afirmam que “o político está no cerne da metafísica spinozista” (p. 280). A própria “emancipação”, promovida pela liberação, se define, de acordo com o filósofo italiano, como “organização do infinito”. Acreditamos, pois, ser precisamente aqui – na junção entre metafísica e política – que reside a grande dificuldade de pensar Espinosa como anarquista, afinal, é nesse ponto que nasce a polêmica em torno da existência ou não de mediação ontológica e política em sua filosofia, ponto decisivo para podermos, com razão, vincular Espinosa às teorias anarquistas. A primeira parte da *Ética*, núcleo da ontologia espinosana, concebe claramente a existência de modos infinitos *mediatos*. Os capítulos 6 a 10 do *TP*, por sua vez, não param de mencionar a necessidade de conselhos e órgãos capazes de gerir o império; tais entidades podem ser tomadas como características de uma função mediadora.

Tanto parecia inquestionável a presença da mediação em Espinosa que até a publicação e a repercussão d’*A anomalia selvagem* (com seus originais argumentos contra a existência de qualquer forma de mediação no espinosismo), não pareceu incômodo algum aos leitores do filósofo tratar abertamente da “mediação política”. Javier Peña, em estudo de 1978 destinado a coarctar o projeto filosófico espinosano e a necessidade de mediação política, não teve receio em propor suas ideias. Por outro lado, a tese da ausência da mediação, especificamente neste ponto de vista político, ganha ampla pertinência

diante da consciência da negação espinosana do contrato nos moldes que a linhagem Hobbes-Rousseau-Hegel³ o sustentou.

Parece claro, por conseguinte, que a disputa sobre podermos ou não ler Espinosa como um tipo de anarquista só poderá ser encaminhada se antes for examinado o papel da mediação desempenhado em suas obras, tarefa hercúlea que não pretendemos desenvolver nesse momento⁴. O que podemos, doravante, é indagar o que o próprio Espinosa pensava da *anarchia*, para tentar encontrar algum indício que nos permita apreender melhor o sentido do adjetivo “anarquista” em seu vocabulário filosófico.

ANARCHIA NO TTP

Dois historiadores se destacam e apresentam concepções diferentes sobre a origem do anarquismo. Nettlau (1978, p. 16) insiste que desde a Antiguidade se pode falar em ideias anarquistas: Aristipo e sua aversão ao Estado, Antifão e suas ideias libertárias, bem como o estoico Zenão seriam, segundo ele, exemplos

3 Eis a vertente idealista da filosofia política que, segundo Negri (1993, p. 190-192), tem a oposição materialista da vertente Maquiavel-Espinosa-Marx.

4 Para ir às raízes dessa discussão é necessário antes identificar a oscilação entre os intérpretes que ora aproximam ora afastam Espinosa da noção de *mediação*. Esta questão foi analisada por Chauí na “Nota complementar n. 10” de *A nervura do real I* (1999, p. 938-941), quando a tese da negação da mediação por Espinosa, defendida por Negri, é evocada. Também em *A nervura do real II* (2016, p. 60-61) o problema da mediação é discutido considerando a interpretação negriana.

de pensadores que já acionavam o modo anarquista de pensar a prática. Woodcock (1983, p. 33), por seu turno, é mais cauteloso, pois reconhece o efeito precursor de pensadores antigos sobre teses mais próximas do anarquismo, mas não crê que se possa autenticamente tomá-los como anarquistas. Em seu parecer, o anarquismo “como tendência desenvolvida, articulada e facilmente identificável só aparece na era moderna de revoluções políticas conscientes”. Mantendo-nos com a cautela de Woodcock, até mesmo porque ela não exclui por completo as elucubrações de Nettlau, somos forçados a concordar com a tese de que foi Joseph-Pierre Proudhon, no século XIX, o primeiro a pensar o anarquismo nos termos pelos quais hoje o admitimos. Na acepção contemporânea, *anarquismo* passou a ser entendido sempre ao lado da noção de revolução, sendo concebido como produto de uma revolução política.

Laura de Mello e Souza (1996, p. 13), em estudo destinado a avaliar as revoltas e revoluções da era moderna, foi pontual ao sublinhar a proposição de Zagorin, segundo a qual até o século XVII – o século de Espinosa – o termo revolução ainda não havia ganhado por completo conotações políticas. Mantido ainda em seu terreno exclusivamente astronômico, no sentido de “rotação de corpos celestes”, a palavra “revolução” tendeu sempre a expressar o fim de certo ciclo: um planeta completa sua revolução quando, após orbitar por completo em torno de si mesmo ou de outro astro, volta à sua posição originária, de modo a encerrar um ciclo. “Até o século XVII, não se usou revolução em sentido político. A primeira rebelião na história europeia que foi considerada pelos contemporâneos como revolução foi a

inglesa de 1688; mesmo assim, concebiam-na em termos cíclicos como uma restauração da ordem legal, que o monarca deposto, Jaime II, tinha violado tiranicamente” (ZAGORIN, 1985, p. 37).

Diante disso, vemos com clareza que a prudência de Negri ao colocar a palavra “anarquista” entre aspas e ao sugerir certo exagero na suposição de um Espinosa anarquista tem total justificativa, uma vez que com facilidade podemos incidir em anacronismo e mesmo em uma hipótese estapafúrdia sob certo aspecto. Se Zagorin e Woodcock têm razão, Espinosa não pode ser associado a uma doutrina que ainda não estava dada de acordo com o sentido hodierno⁵.

Entretanto, para que possamos examinar melhor essa questão e avançar para o final, cabe analisar como Espinosa se referiu à expressão *anarchia* em sua obra, o que ocorreu apenas no capítulo 9 do *TTP*, dedicado à consideração de pormenores textuais envolvendo a Escritura e, em especial o *Pentateuco* e os livros de *Josué*, *Juízes*, *Rute*, *Samuel* e *Reis*⁶. Nesta etapa do texto, ao mostrar as contradições que surgem por não podermos saber ao certo quanto tempo levou para transcorrer os fatos narrados desde o capítulo XVII dos *Juízes* até o final, Espinosa observa que não contou sequer “os anos em que os hebreus viveram em anarquia, pois não constam da Escritura” (*TTP*, IX; *Spinoza Opera* III, p. 134). Em uma anotação ao mesmo capítulo do *TTP*, ao discutir qual

5 Somente em virtude dessa ameaça de anacronismo, afirmamos na conclusão de nosso pequeno artigo “Espinosa revolucionário” (OLIVEIRA, 2014, p. 201), que sem maiores esclarecimentos não fazia sentido pensar em um Espinosa anarquista.

6 São, ao todo, apenas três menções ao termo *anarchia* no *cópus* espinosano. *Elas estão transcritas na sequência.*

seria o ano exato da construção do Templo de Salomão, Espinosa enumera uma série de problemas relativos à cronologia da Escritura. Ele escreve:

O mesmo se passa com os que admitem que a Escritura, quando apresenta aquele cômputo geral de anos, se refere apenas aos períodos durante os quais houve um Império judeu, e não aos anos de anarquia [designam-se assim por ódio ao Império popular] e de servidão, que consideram desafortunados e como que de interregnos. [Dizer que os hebreus não quiseram assinalar nos seus Anais o tempo de (...) do seu Império, por serem tempos de infelicidade e como que de interregno, ou que rasuraram os anos de dominação, se não é uma calúnia, é uma ficção quimérica e um puro absurdo.] Porque a Escritura, se passa em silêncio os períodos de anarquia, não refere menos os anos de servidão que os de liberdade, nem costuma, como eles imaginam, expurgá-los dos Anais (*TTP* 16, Anotação XVI; *Spinoza Opera* III, p. 256-257).

Embora a longa passagem transcrita mereça uma análise pormenorizada, uma vez que requer interpretações atentas ao seu contexto, ela nos oferece um dado novo: o termo “*anarchia*”, de acordo com o jargão hebreu, era uma espécie de xingamento para atacar o “Império Popular”. Eis a expressão precisa de Espinosa: “Os anos de anarquia [designam-se assim por ódio ao Império popular]”.

O “império popular” mencionado por Espinosa coincide com o objeto do décimo primeiro capítulo (incompleto) do *TP*, a democracia. Tal império, considerado com ódio como anarquia, aparece conjuntamente ao termo servidão, em designação altamente pejorativa.

A proximidade entre o sentido vulgar de anarquia como desordem e bagunça, e o Império popular (democrático) dos hebreus, pode indicar um ódio aos

impérios erigidos sem a necessidade de mediação? Certamente, seria precipitado responder a esta pergunta sem maiores aprofundamentos. Mas cabe, enfim, indagar se aquilo que tanto era odiado “nos anos de anarquia” dos hebreus não é, justamente, aquela substância liberadora (que nos dispensa de pensar em “forma de governo”) e que Negri & Hardt observam na potência dos movimentos sociais atuais: a ausência de liderança ou de transcendência no processo de constituição democrática.

[...] Esses movimentos são poderosos não a despeito de sua falta de líderes, mas por causa disso. São organizados horizontalmente, como multidão, e sua insistência na democracia em todos os níveis é mais do que uma virtude, mas uma chave para seu poder. [...] Não há quadros partidários dizendo para as pessoas o que pensar, mas, em vez disso, existem discussões abertas a uma ampla variedade de visões, que, às vezes, podem até se contradizer, mas, não obstante, muitas vezes de modo lento, desenvolvem uma perspectiva coerente. Não pense que a falta de líderes ou de uma linha ideológica partidária significa anarquia, se, por anarquia, você quer dizer caos, confusão e alvoroço. Que trágica falta de imaginação política achar que líderes e estruturas centralizadas são a única maneira de organizar projetos políticos eficazes. A multidão que animou o ciclo de lutas de 2011 e os inúmeros outros movimentos políticos dos últimos anos não é, evidentemente, desorganizada” (HARDT & NEGRI, 2014, p. 12).

A suspeita de que o ódio à democracia – que conduziu ao ponto de desqualificá-la como anarquia – é um ódio aos impérios instituídos sem mediações e sem mediadores é apenas uma primeira especulação que dispara toda uma pesquisa à procura de aprofundamento.

UM ANARQUISTA?

A afirmação de um Espinosa anarquista e, por conta disso, a negação de todas as formas de mediação em seu pensamento político requer cautela. Como pontualmente lembrou Marilena Chaui (2013) a propósito das lutas de junho de 2013 na cidade de São Paulo, a política não se faz “magicamente” ou “sem mediações institucionais”. A política, pensada no fenômeno espontâneo de ação direta, pode aumentar significativamente “o risco de apropriação das manifestações rumo ao conservadorismo e ao autoritarismo”. Sobretudo em um contexto de massificação, em que se realizam ações políticas instrumentalizadas pela internet, por redes sociais digitais e aparatos tecnológicos diversos, o pensamento mágico pode encontrar sua operacionalidade, criando a aura de magia pela qual satisfações políticas prometem ser alcançadas como se fossem satisfações de consumo. “A magia repõe um dos recursos mais profundos da sociedade de consumo difundida pelos meios de comunicação, qual seja, a ideia de satisfação imediata do desejo, sem qualquer mediação” (CHAUÍ, 2013).

Chauí, porém, distingue o campo ontológico e o campo político; se insiste na mediação como elemento constituinte da política, do direito e da democracia, reconhece, com Rousset, que o estatuto de “mediato” dos “modos infinitos” de Espinosa na ontologia não expressa uma função mediadora. “O modo infinito mediato é a constância do universo constituído de partes variáveis e mutáveis segundo as leis eternas da Natureza e não uma instância mediadora do ser” (CHAUÍ, 1999, p. 941). Em *A nervura do real II*, essa tese é reafirmada:

os modos infinitos não podem ser concebidos como mediações ou emanações entre o infinito e o finito, mas como “expressões da infinitude atual da causa eficiente imanente” da filosofia espinosana (CHAUI, 2016, p. 79).

Com isso, fica esboçada a tensão entre as análises do problema da mediação em Espinosa; da solução dessa tensão poderá surgir a pertinência de, legitimamente, tomar Espinosa como um anarquista.

Para Negri, em termos específicos, Espinosa pode, efetivamente, ser “até um anarquista” e isso não implica risco nenhum de anacronismo, pois ele pensa Espinosa como um contemporâneo. Esse é o olhar preliminarmente afirmado no prefácio d’*A anomalia selvagem*: enxergar no autor da *Ética* um crítico antecipado do futuro (1993, p. 26). No entanto, há um cuidado político que deve ser tomado em caso de aproximarmos Espinosa dos anarquistas: evitar tomar o anarquismo sob um olhar superficial, atribuindo-lhe ares de um espontaneísmo infértil ou de “pensamento mágico”. O discurso de uma política sem mediação pode operar negativamente se limitar a ação a formas meramente destrutivas do sistema; da mesma forma, a reivindicação da ação direta como mecanismo de liberação, quando apropriada por lideranças reacionárias e conservadoras, pode significar um descaminho bárbaro no processo de liberação. E, sem dúvida, não há nada mais anti-espinosano do que isso.

O sentido em que Espinosa considerou a anarquia, bem como a perspectiva coerente de Woodcock sobre a definição histórica do termo “anarquismo”, nos alerta, acima de tudo, sobre o risco de anacronismo. Conscientes desse risco e dos equívocos analíticos a que ele pode levar, é possível pensar um Espinosa do século XVII mais

próximo dos problemas colocados pela multidão no século XXI, qual seja, a luta direta por direitos comuns contra a usurpação do poder por aqueles que, esmerados defensores da mediação burguesa, retiram o poder político das mãos da força produtiva.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

CHAUI, M. **A nervura do real I**. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

CHAUI, M. *As manifestações de junho de 2013 na cidade de São Paulo*. **Teoria e Debate**, n. 113, junho de 2013.

CHAUI, M. **A nervura do real II**. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

ESPINOSA, B. **Tratado Teológico-político**. Tradução: D. Aurélio. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

ESPINOSA, B. **Tratado Político**. Tradução: D. Aurélio. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

ESPINOSA, B. **Ética**. Tradução: Grupo de Estudos Espinosanos. São Paulo: EDUSP, 2016.

HARDT, M. & NEGRI, A. **Declaration** [2012]. Tradução: C. Szlak, São Paulo, N-1, 2014.

NEGRI, A. **A anomalia selvagem** – poder e potência em Spinoza. Tradução: R. Ramalhe. Rio de Janeiro: Editora 34, 1993.

MELLO E SOUZA, L. *Notas sobre as revoltas e revoluções da Europa moderna*. **Revista de História**. São Paulo, n. 135, ago./dez. 1996, p. 9-17.

NETTLAU, M. **La anarquía a través de los tiempos**. Barcelona: Ediciones Jucar, 1978.

OLIVEIRA, F. *Espinosa revolucionário*. **Cadernos Espinosanos**, n. 30, jan./jun. 2014, p. 192-202.

PEÑA, J. *Espinosa: proyecto filosófico y mediación política*. **El Basilisco**, n. 1, mar./abr. 1978, p. 80-87.

SPINOZA, B. **Opera**. *Im Aufrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften herausgegeben von Carl Gebhardt*. Heidelberg, C. Winter, 1925, 2; Auflage, 1972, 4 vols.

WOODCOCK, G. **Anarquismo: uma história das ideias e movimentos libertários**. Porto Alegre: LP&M, 1983.

ZAGORIN, P. **Revueltas y revoluciones en la Edad Moderna**. Madrid: Cátedra, 1985.

CAUSALIDADE E ACASO EM FILOSOFIA E FÍSICA: CONSIDERAÇÕES EM SPINOZA E DAVID BOHM

Claudio de Souza Rocha*

Roberto Leon Ponczek**



“Uma coisa que é determinada por Deus a qualquer ação não pode tornar-se a si próprio indeterminada.” (E1PXXVII)

“As relações necessárias entre objetos, eventos ou condições, num dado intervalo ou em intervalos posteriores, são então denominadas *leis causais*.” (Bohm, 2015)

* Doutorando em Difusão do Conhecimento (UFBA, IFBA, SENAI, UNEB, LNCC, UEFS); Mestre em Filosofia pela UNIVERSIDADE ESTADUAL DO CEARÁ - UECE (2011); Licenciado em Filosofia pela UECE (2003); Prof. Assistente da UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO SEMI-ÁRIDO (UFERSA) E-mail: claudiodrocha@gmail.com.

** Orientador. Possui graduação e mestrado em Física pela PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO RIO DE JANEIRO (PUC-RJ) e Doutorado em Educação pela UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA (FACED-UFBA). Pós-Doutorado em Sistemas Complexos no Programa de Pós-Graduação em Modelagem Computacional e Tecnologia Industrial (PPG MCTI). Professor Permanente no Doutorado Multidisciplinar Multi-institucional em Difusão do Conhecimento – DMMDC- (UFBA, UNEB, IFBA, CIMATEC). E-mail: roberto.ponczek@gmail.com

INTRODUÇÃO

O presente ensaio refere-se uma parte da pesquisa que desenvolvemos junto ao programa de doutorado em difusão do conhecimento – DMMDC/UFBA. De forma que a essência de nossa investigação está na possibilidade de relacionar a metafísica de Spinoza à física contemporânea. Assim, não temos a pretensão de abarcar toda a discussão sobre causalidade e acaso em física ou mesmo em filosofia, mas sim tecer algumas considerações em Spinoza e Bohm¹ acerca destes conceitos tão caros a estas duas áreas do conhecimento. Precisamente faremos aqui uma exposição sucinta a cerca do necessitarismo spinozista e sua possível convergência com o determinismo de Bohm. Ao realizar este estreitamento entre filosofia e física, inevitavelmente nos deparamos com o seguinte questionamento: com o advento do princípio de incerteza ou indeterminação introduzido pela interpretação probabilística da Teoria Quântica (TQ) haveria ainda espaço para compreensões deterministas de realidade? Seria o indeterminismo reinante no universo microscópico dos átomos e das partículas subatômicas, expresso pelo princípio de incerteza de Heisenberg, prova de que o necessitarismo de Spinoza esteja ultrapassado? Ou, podemos considerar, conforme

1 David Bohm (1917-1992), foi doutor em Física pela UNIVERSIDADE DA CALIFÓRNIA e professor da UNIVERSIDADE DE PRINCETON. Na década de 1950 viveu exilado, trabalhando no Brasil como professor de Física Teórica e Física Matemática, na USP, depois transferiu moradia para Londres onde foi professor de Física teórica no *Birkbeck College*. Foi profundamente influenciado pelo contato íntimo que teve com Einstein e Krishnamurti, seus trabalhos influenciaram decididamente a interpretação contemporânea que se faz da Teoria Quântica e da Teoria da Relatividade.

Ponczek (2009), a contingência ou indeterminismo científico como insuficiência de nosso conhecimento acerca da multiplicidade de causas que determinam as coisas a serem como são? Bohm, ao formular uma teoria de variáveis ocultas determinista não local, responderia sim a este último questionamento, pois o mesmo propôs uma alternativa para a interpretação indeterminista e probabilística da Escola de Copenhague. De forma que ao promover esse dialogo entre este filósofo seiscentista e David Bohm, estamos apostando na possibilidade de verificar se as ideias ou conceitos de Spinoza são transponíveis para nosso espelho moderno, ou nossas experiências modernas (ATLAN, 2003, p. 12) .

1 A TEORIA QUÂNTICA E SUAS INTERPRETAÇÕES

Conforme Petrônio (2015), o advento da ciência experimental moderna nos séculos XVI e XVII, endossada filosoficamente por Descartes e avalizada cientificamente por Newton, promoveu uma ruptura entre a perspectiva mecanicista dessa mesma ciência e a perspectiva da metafísica tradicional. A partir de então, o mundo passou a ser constituído por entidades ou coisas relativamente separadas e dotadas de identidades circunscritas a limites mais ou menos definidos. Portanto, já não seria mais buscado o substrato último que compõe a realidade física, como propunha a metafísica aristotélica. O conhecimento passa ser “empiriológico”², sendo os objetivos das teorias científicas, obter por via do método matemático-experimental, os parâmetros quantitativos da realidade objetiva (MARITAIN, 1995, apud. PETRÔNIO, p. 39, 2015). Esta nova ordem iniciada pela ciência moderna, postula que

2 Termo cunhado por Maritain, conforme Petrônio (2015).

O universo é uma coleção de objetos mais ou menos autônomos que se movem segundo as leis do movimento e de interação estipuladas pela física. Qualquer mudança qualitativa de um objeto é vista como oriunda de um rearranjo...pelo movimento efetuado por partes constituintes mais ou menos autônomas, interiores ao objeto. (Petrônio, 2015, p. 25).

Entretanto, ao estudarmos a história do desenvolvimento da física moderna percebemos que o progresso do conhecimento dos chamados fenômenos microfísicos levou muitos estudiosos de física a interpretá-los de uma maneira diferente daquela da física clássica. Ou seja, com o advento da TQ não é mais possível descrever o curso dos eventos naturais desenvolvendo-se de maneira causal na estrutura espaço tempo (Broglie, in prefácio Bohm, C&C, 2015). Sendo a derradeira realidade conhecida somente através de leis probabilísticas, que por sua vez, segundo esta interpretação, teria um caráter primário.

Ora, conforme Freire (2001) a TQ teve sua origem em 1900, quando o físico alemão Max Planck (1858-1947) propôs que, na natureza, a energia não é gerada ou absorvida de modo contínuo, mas sim em pequenos pacotes (quantas ou quantum). Segundo este mesmo autor, graças ao desenvolvimento da TQ na década de 20, esta passa a ser conhecida como Mecânica Quântica (MQ) e adquire assim status de uma teoria física fundamental. Esta por sua vez, representa um dos principais modelos teóricos para a explicação da realidade física, especialmente nos aspectos relativos à estrutura íntima da matéria (SIQUEIRA-BATISTA, p. 57, 2008). Sua influência não se restringe à física, pois, desde seu surgimento, se constitui como um modelo de explicação

de quase todo o nosso conhecimento da estrutura da matéria, com diversas consequências filosóficas.

Para Freire (2001), muitas são as inovações trazidas pela MQ, dentre elas podemos destacar a chamada dualidade onda-partículas para luz³, e a substituição de uma descrição determinista dos fenômenos, próprio da física clássica, pela descrição probabilística. Estas e outras inovações conceituais foram objetos de muitas controvérsias entre os físicos, ao ponto de muitos filósofos da ciência geralmente a designarem como “interpretações da mecânica quântica”. Uma dessas é a interpretação causal, proposta por Bohm em contraposição à abordagem probabilística do formalismo ortodoxo. Quando Bohm propõe sua interpretação no início da década de 50, a TQ já era uma das mais bem consolidadas teorias científicas, ao ponto de um dos grandes físico teóricos da década, escocês John Bell (1928-1990) comentar: “Em 1952, eu vi o impossível ser feito. Isso aconteceu nos trabalhos de David Bohm.” (BELL, APUD FREIRE, p. 35, 2001)

Em sua proposta de interpretação da MQ, apresentada em 1952, Bohm busca restaurar a causalidade na teoria quântica, e com isso promover uma recuperação do determinismo na natureza. No prefácio do *Causality and Chance in Modern Physics* (C&C) 1957, Broglie (2015), afirma que, ao analisar o acaso, “Bohm mostrou que ele aparece em cada estágio do progresso de nosso conhecimento quando não estamos conscientes de que estamos à beira de um nível mais profundo da

3 Segundo o professor Olival Freire Jr. O nome deriva do fato dessas entidades físicas se comportarem tanto como ondas quanto como partículas, dependendo do experimento montado para estudá-las (Freire, Olivar, JR. P. 36, 2001).

realidade, o qual ainda nos escapa.” Para Broglie, Bohm estava convencido de que a física teórica sempre levará em à descoberta de níveis cada vez mais profundos da realidade, de forma que este processo não tem limites e a MQ não tem o direito de considerar os seus conceitos como definitivos. No mesmo sentido, Bohm (2015) afirmava que do mesmo modo como não tinha expectativa de que todas as relações causais representassem verdades absolutas, também argumentava que, “tratar o principio de indeterminação como absoluto e final pode ser uma restrição arbitrária às teorias científicas” (Bohm, p. 155, 2015). Para Bohm, tratar a interpretação indeterminista e probabilística como uma formulação absoluta que jamais poderia ser contrariada por teorias futuras, limitaria seriamente qualquer pesquisa. Segundo o autor,

A história do desenvolvimento da ciência mostra que o progresso científico pode ser realizado por dois meios: o primeiro é a descoberta de novos fatos, que em ultima instancia levam a novos tipos de conceitos e teorias; o segundo, a explicação de uma ampla gama de fatos existentes em termos de novos conceitos e teorias, que em ultima instancia levam a novos tipos de experimentos e, por conseguinte, à descoberta de novos fatos. (Bohm, 2015, p. 199).

Apesar de tantas controvérsias, a interpretação indeterminista e probabilística da Escola de Copenhague⁴, liderada pelos físicos, Bohr, Heisenberg e Born, vão prevalecer na comunidade científica, fazendo parecer que toda esta havia aderido às ideias de indeterminação.

4 Sintetizada em um quadro conceitual denominado interpretação da complementaridade, formulado pelo físico dinamarquês Niels Bohr (1885-1962) (Freire, p. 36, 2001).

2 A BIOLOGIA E A REABILITAÇÃO DO NECESSITARISMO DE SPINOZA

Antes de adentrarmos nas questões que aqui nos propomos, vejamos o que tem a nos dizer outro notável cientista conhecido mundialmente por sua teoria de ‘auto-organização’, como também pelo seu princípio de acaso organizador (ordem pelo ruído), a respeito do determinismo absoluto na natureza. Estamos nos referindo a um dos teóricos pioneiros das teorias da complexidade e da auto-organização do ser vivo: o médico e biólogo Henri Atlan⁵ interroga a compatibilidade entre o pensamento científico ancorado nos determinismos e a compreensão da complexidade, voltada para o entendimento das transformações criativas. Para Atlan, (2004) o conhecimento cada vez amplo dos dispositivos físico-químicos conduz à concepção de um determinismo absoluto que concede apenas um lugar pequeno, ou senão nenhum ao livre-arbítrio. Segundo o mesmo autor, os dispositivos hoje observáveis no “nível endócrino” mostram como muitos de nossos comportamentos e pensamentos são determinados por fenômenos biológicos de toda ordem. Atlan, ao dialogar com a filosofia de Spinoza, afirma que o sujeito se constrói pela mediação de seus próprios determinismos. Conforme Atlan (2003), Spinoza não tinha conhecimento de estatística e cálculo

5 Médico, biólogo e professor de biofísica com numerosos trabalhos na área de biologia celular, imunologia e inteligência artificial. Notabilizou-se por ter criado a assim chamada “teoria de auto-organização dos seres vivos a partir do ruído” (publicada em 1972), que utiliza conhecimentos de biologia, cibernética e termodinâmica, teve seus pressupostos sintetizados no livro *A Nova Aliança*, de 1984, do químico Ilya Prigogine e da filósofa Isabelle Stengers.

de probabilidades, apesar de estes terem sido formulados por Pascal e Fermat, mais ou menos na mesma época. Então, Spinoza ao se referir a contingência, reflete em termos qualitativos. Na contemporaneidade, quando se lida com o aleatório em contexto de estatística e cálculo de probabilidades é “como um meio de lidar com realidades observáveis, quando temos de lidar com um número infinito de causas que desconhecemos”(ATLAN, 2003, p. 10).

Para o biólogo, isto não exclui a possibilidade de um determinismo absoluto diante do número infinito de causas desconhecidas. Portanto, as noções de ruído são derivadas de noções estatísticas e não contradizem a ideia de determinismo, neste sentido seriam a medida de nossa ignorância. Como se sabe, também dentro do sistema spinozista, o acaso e o contingente, deve-se somente a ignorância, de forma que “quando falamos de determinismo absoluto, deve-se entender que, assim como não está excluído o uso de métodos estatísticos e de cálculo de probabilidades, também não se exclui a experiência do novo”(Atlan, 2003, p. 10)

Portanto, a afirmação de que tudo está determinado soa um tanto abstrata, pois o homem enquanto modo finito, não pode conhecer todas as coisas que produzirão o que existe, o que de certa forma nos colocaria diante da “eterna novidade do novo”, diria nosso grande poeta lusitano. Assim, como Spinoza afirma que o livre-arbítrio é uma ilusão ligada à nossa ignorância das verdadeiras causas, Atlan em sintonia com este, afirma que o determinismo absoluto nos ensina que o tempo também é uma espécie de ilusão, mesmo que na vivência do cotidiano não possamos negar experiência deste. São, portanto, duas experiências distintas, diz ele:

Quando descrevo fenômenos físicos por meio de leis matemáticas em que o tempo é um parâmetro, estou eliminando o tempo. Sempre que me for possível descrever algo matematicamente, experienciarei o tempo como ilusão. Ao mesmo tempo, é claro, continuo ainda a viver no tempo, então tenho outra experiência, que contribui para a primeira. Essa é a nossa condição humana. (Atlan, 2003, p. 11).

3 A AFIRMAÇÃO DO DETERMINISMO ABSOLUTO DE SPINOZA A PARTIR DA MECÂNICA BOHMIANA

Ora, porque fizemos este rápido reexame das questões do determinismo a partir de um teórico da biologia e não fomos direto ao que nos propomos para este texto. Bem, da mesma forma que Bohm, acreditamos que a física quântica não pode dogmatizar os seus conceitos e considerá-los definitivos. Como ele, pensamos, que o mundo como todo é objetivamente real, que possui uma estrutura de ilimitada complexidade, precisamente descritível e analisável (BOHM, p. 199, 2015). Esta estrutura deve

[...] ser compreendida com auxílio de uma série progressiva de conceitos mais fundamentais, mais abrangentes e mais precisos, série que ira fornecer, por assim dizer, um conjunto cada vez melhor de perspectivas da estrutura infinita da realidade (BOHM, 2015, p. 199).

Não podemos esperar obter da física ou de qualquer outra ciência isolada uma teoria completa dessa estrutura. Também entendemos que o prestígio e reconhecimento de Atlan, bem como seus numerosos trabalhos no domínio da biologia celular, biofísica, e inteligência artificial, reforça a tese da potência/compatibilidade da filosofia de Spinoza para compreensão de fenômenos contemporâneos e a

consequente reabilitação de seu necessitarismo absoluto, ou pelo menos enriquece o debate.

Mas voltemos ao que nos interessa neste momento. Será também que o indeterminismo da TQ é próprio da natureza ou das limitações do nosso conhecimento sobre ela conforme nos sugere Ponczek (2009). Como vimos acima, a interpretação predominante da TQ exige que se abandone os conceitos de causalidades e continuidades, bem como a “realidade objetiva dos micro-objetos individuais, no que se refere ao domínio quântico” (BOHM, p. 205, 2015) tendo os princípios de indeterminação e complementaridade como absolutos e finais da natureza. Falando desse modo, tem-se a impressão que toda a comunidade científica adere a esta concepção. Se analisarmos bem, isto não corresponde com a realidade, conforme Ponczek (2003), o pensamento científico desde o século XX encontrava-se dividido entre duas escolas; o realismo monista einsteiniano e o que podemos denominar de antirrealismo e sua irredutível indeterminação proposta pelos físicos quânticos da escola de Copenhague. Ainda conforme Ponczek, para Einstein, as ideias de contingências do universo, soavam como um perigoso conformismo com o desconhecimento e a magia. Também Bohm nos anos 70, ao lamentar os estudos da física para especialistas, afirmava:

decaiu muito e foi se tomando cada vez mais dogmático e mecânico; que o atual formalismo quântico foi ensinado como verdade absoluta e muitos estudantes não podem conceber nada mais. (Bohm, in Weber, 1986:129, apud Angotti, 2002, p. 03).

Para Ponczek (2009), tanto Einstein quanto Bohm são herdeiros da tradição realista, inspirado a nosso ver, no monismo spinoziano. Ambos comungam da ideia de

que nada permanece constante no universo. O princípio básico é que todas as coisas provem de outras coisas e dão origem a outras coisas (BOHM, 2015, p. 55). Para Bohm, apesar de fundamental, este princípio, ainda não é o enunciado para a existência da causalidade na natureza. Para se chegar à causalidade, faz-se necessário perceber as constâncias que permanecem no interior da complexidade de qualquer mudança. Para Bohm, esta constância não é coincidência mas,

pode ser interpretada no sentido em que tais relações são necessárias, não poderiam ser de outro modo, pois são aspectos inerentes e essenciais do que as coisas são. As relações necessárias entre objetos, eventos ou condições, num dado intervalo ou intervalos posteriores, são então denominadas leis causais (BOHM, 2015, p. 56).

Na Ética, Spinoza demonstra geometricamente como Deus produz as coisas num processo de autoprodução da realidade, dizendo de outra forma, o ato pela qual Deus se produz (causa de si) é ato pelo qual produz os modos de ser das coisas existentes na natureza. Portanto, Deus (*Deus sive Natura*) é causa de si e também de todas as coisas (E1P25C1). Assim, uma coisa que é determinada por Deus a qualquer ação não pode por conta própria tornar-se indeterminada (E1P27). É o que denominamos de causalidade imanente. Portanto, para Spinoza, é da natureza da razão considerar as coisas necessárias e não contingentes, se muitas das vezes as imaginamos como contingentes é tão somente devido a insuficiência de nosso conhecimento (E2P44). Paralelamente em Bohm, tudo que acontece “[...] acontece necessária e inevitavelmente” (BOHM, 2015, p. 57). Mas, devido ao nosso conhecimento inadequado, não há lei da natureza que de fato considere isto,

pois para tanto precisaríamos de uma capacidade de compreensão completa da totalidade das leis naturais.

Seria então, o acaso resultado das contingências que não podem no todo, serem evitadas, devido os limites impostos pelo desconhecimento de “todas as causas significativas” ou nas palavras de Spinoza da ignorância do “nexo infinito de causas”? Se assim for, seria este raciocínio também válido para o universo microscópico dos átomos e partículas subatômicas. Bem, para Spinoza “a ordem e a conexão das ideias é mesma que a ordem e conexão coisas” (E2,P7), e vice versa, ou seja, se conhecimento do mundo é limitado por alguma coisa, fazendo surgir uma espécie de incerteza, o entendimento que por ventura teríamos dela seria incompleto e inadequado. É como se Spinoza estivesse a dizer: “ A desordem e a desconexão das coisas é a mesma que a desordem e desconexão das ideias”(PONCZEK, p. 78, 2006) É como se disséssemos que se construirmos uma visão de mundo baseada na noção de partículas, descobriremos que estas mesmas “partículas” tais como os elétrons podem manifestar-se como ondas, movimentando descontinuamente e que somente com previsões estatística podem ser feitas sobre elas; por outro lado tivermos uma visão de mundo em que o universo seja considerado como um “campo contínuo”, descobriremos inevitavelmente que este campo deve ser descontínuo e está tão solapado em seu comportamento efetivo, se relacionarmos com o todo, quanto o exigido na outra visão. (BOHM, p. 14, 1980)

No *Causality and Chance in Modern Physics* (C&C) 1957, Bohm propõe como questão fundamental, saber se o universo é completamente determinado ou não. Como já afirmamos acima, Bohm defende que tudo o

que acontece, acontece necessária e inevitavelmente e o fundamento desta determinação é a própria totalidade indivisa do universo, ou como diria Spinoza, de uma substância una, infinita e indivisa, que se modifica por uma necessidade única e universal (E1P13). Assim, para compreender a relação entre causalidade e contingência, Bohm compara-as como duas perspectivas opostas sobre o mesmo objeto. Cada perspectiva é uma abstração que fornece uma ideia adequada de certos aspectos do objeto. Uma limita outra corrige. De forma que as leis da natureza, de um modo geral incluiriam leis causais e leis do acaso (BOHM, 2015, p. 59). Isto pode em um primeiro momento até parecer contraditório com o que estamos expondo, ou até mesmo incompatíveis com o determinismo absoluto de Spinoza. Entretanto, a filosofia da natureza de Bohm, para além da perspectiva fragmentaria de compreensão do real, estabelecida por este “imperialismo científico”, propõe uma nova abordagem fundamentada no conceito de “ordem implicada”, ou dobrada, compreendida a partir de uma totalidade absolutamente indivisa e dinâmica. Toda a problemática está em compreender a ordem existente (explicada) desta totalidade indivisa. Ou seja, como identificar a lei do todo. Essa noção de ordem implicada supõe um movimento constante de dobramento e desdobramento no qual as coisas se mantêm e se dissolvem. Assim, irregularidades sempre coexistem com as regularidades que por sua vez implicam em relações causais mais profundas, segundo a proposta de Bohm, “se as leis do nível quântico são regidas por leis probabilistas, então estas são resultados da presença de leis causais que se situam num nível mais profundo de realidade” (Bohm, 2015, p. 305). Algo que nos remete

ao processo de autoprodução da substancia em Spinoza. De forma que a dinâmica do mundo se processaria entre estas duas ordens: explicada e implicada. Este novo paradigma psicofísico proposto por Bohm a partir de sua compreensão de totalidade e a ordem implicada pressupõe que o universo seja constituído de múltiplas camadas de realidade, onde os fenômenos ocorridos numa camada mais externa são percebidos como a média de outros fenômenos que ocorrem num nível mais profundo, na qual a teoria das variáveis ocultas seria a mais interna das camadas de realidade que reproduziria em média os resultados da teoria quântica e esta por sua vez, a média da Física Clássica. Dessa forma, determinismo e indeterminismo revezar-se-iam a cada nível.⁶

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Da mesma forma que Atlan (2003), consideramos que todos os que estudam e de alguma forma são afetados positivamente pela filosofia de Spinoza, sentem que esta é uma espécie de saber atemporal, não deixando de ser também, em si mesma e em certa medida, temporal. Atualizar seu pensamento em uma pesquisa interdisciplinar é afirmar a potência de suas ideias expressas em definições, axiomas e proposições, é subverter a temporalidade de sua filosofia e neste “bom encontro” torná-la atemporal.

⁶ Neste sentido Ponczek apresenta em seu livro *Deus ou seja a natureza: Spinoza e os novos paradigmas da física*, uma figura ilustrativa, onde podemos visualizar o que se afirmou acima. Cf. figura VIII-3, Ponczek, 2009, p. 269.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ANGOTTI, J. A. P. *Física e epistemologia heterodoxas: David Bohm e o ensino de ciências*. **Caderno Brasileiro de Ensino de Física**, Florianópolis-SC, v. 19, n. Especial, p. 126-156, 2002.

ATLAN, Henri. **A ciência é inumana: ensaio sobre a livre necessidade**. Tradução de Edgard de Assis Carvalho. São Paulo: Cortez, 2004.

_____. **Conferência/Entrevista**. *Ruído e determinismo: diálogos espinosistas entre antropologia e biologia*. Mana, 9(1):123-137, 2003.

BOHM, David. **Causalidade e acaso na física moderna**. Tradução de Rodolfo Petrônio. 1.ed. – Rio de Janeiro: Contraponto, 2015.

_____. **A Totalidade e a Ordem Implicada**. São Paulo: Ed. Cultrix, 1992.

FREIRE Jr., O. **David Bohm e as controvérsias do mundo dos quanta**. *Ciência Hoje*, Rio de Janeiro, , v. 29, p. 34 - 39, 27 mar. 2001.

PONCZEK, R. L. **Deus ou seja a natureza: Spinoza e os novos paradigmas da física**. Salvador: EDUFBA, 2009.

_____. *Spinoza e o gato do Sr. Schrödinger*. **Maiêutica** (Salvador), Salvador, v. 2, n. 2, p. 23-34, 2003.

SPINOZA. **Ética**. Edição Bilingue Latim-Português. Tradução de Tomaz Tadeu. 3. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2010.

SIQUEIRA-BATISTA, R.; HELAYËL-NETO, J. A. *David Bohm's Quantum Mechanics*. **Vértices**, v. 10, p. 57-62, 2008.

DESEO, POLÍTICA Y POTENCIA: ANÁLISIS DE LA LÓGICA AFECTIVA EN SPINOZA

Daniela Cápona González



El concepto de *cupiditas* en Spinoza tiene un rol fundamental en lo que respecta a la constitución de lo político, su actividad está fundamentada en la del *conatus* y ésta, a su vez, en la definición de *duratio*, tres conceptos elementales para comprender cómo la esencia del hombre se articula y despliega en la existencia siempre política. Esta existencia política, cabe mencionar, es siempre en el estado político, pues en el estado de naturaleza, si bien la potencia se identifica con el derecho, ésta identificación implica la creación de una proto-política meramente virtual, en cuanto se subsume bajo un criterio individual y nunca colectivo. Precisamente la transición al estado político es lo que permite que la virtualidad de esta proto-política se

constituya efectivamente en un acto político, en donde mediados por el consenso¹, los deseos individuales se

1 Este primer estado constituye una sociedad infra política, pues se rige por la *utilitas* individual de cada modo finito, el llamado egoísmo posesivo hobbesiano, en donde lo político no está realizado totalmente aún cuando la potencia se identifique con el derecho, y éste, en el presente estado, se considere de forma absoluta. Lo político propiamente tal, se realiza en la comunidad de deseos que dan lugar a un cuerpo colectivo, que tiene en vistas un bien y utilidad común. Es decir, lo político se realiza en el seno de una sociedad institucionalizada que requiere para sí la autorregulación de sus pasiones, y en donde el poder que también se identifica con el derecho, se realiza en virtud de un trabajo necesariamente comunitario, pues el cuerpo colectivo expresa cuantitativamente un mayor grado de potencia que el de un cuerpo aislado. Lo cual en términos de Stefano Visentin, implica que el derecho implica un proceso de individualización que requiere para sí una otredad de su misma naturaleza, el hombre necesita a otro hombre en vistas de su utilidad, pero, más aún, se trata de “un proceso continuo de individualización que opera al interior de un esquema relacional que conecta los diversos procesos, sin subsumirlos en una unidad superior” (Visentin, S. *El movimiento de la democracia. Antropología y política en Spinoza*. Córdoba: Encuentro Grupo Editor, 2011. p.31.). De esto se concluye que el derecho individual que pretende realizarse en el estado de naturaleza, se realice concretamente sólo en el marco de la sociedad civil, pues un cuerpo colectivo posee mayor potencia que un solo individuo (Cfr. Spinoza, B. Spinoza, B. *Tratado Político*. Madrid: Alianza Editorial, 2010. Cap.II. §15, §16, §17). Para hacer patente esta proposición Spinoza señala en primer lugar: “(...) en la medida en que el derecho humano natural de cada individuo se determina por su poder y es el de uno solo, no es derecho alguno; consiste en una opinión, más que en una realidad, puesto que su garantía de éxito es nula. Pues no cabe duda de que uno tiene tanto menos poder y, por tanto, tanto menos derecho, cuantas más razones tiene de temer. Añádase a ello que, sin la ayuda mutua, los hombres apenas si pueden sustentar su vida y cultivar su mente”. Spinoza, B. TP. Cap.II. §15. Pp.98-99. La verdadera autonomía del derecho

unen en un cuerpo colectivo transindividual, siguiendo la lectura de Étienne Balibar. Ante este panorama, nos encontramos con la sociedad definida como un cuerpo compuesto, y por ende, dentro de una articulación imaginaria que determina una cartografía afectiva, pues para Spinoza la política es siempre imaginación -como se patentizará más adelante-, y por ende, sujeto a la afectividad, lo que no implica una reducción en su lectura política sino que de hecho la amplía, pues implica una consideración no sólo afectiva, sino además, ontológica, epistemológica y política.

En esta cartografía de afectos a los cuales se ven sometidos los deseos se encuentra la *superstitio*, afecto que opera como dispositivo político, cuyo sustento está en el miedo y la esperanza, y por ende eminentemente pasivo. Lo particular de este afecto es precisamente su capacidad de poseer, aparentemente, un carácter duplo, pues si bien en esencia es un afecto pasivo porque disminuye la potencia de obrar de los modos finitos, éste se presenta a la imaginación como un afecto activo, que aumenta la potencia. Es precisamente esta ilusión o espectro que implica la superstición lo que le permite desplegarse y extenderse de modo tal, que invierte no sólo el ámbito de la potencia, sino también el del conocimiento. En esta medida, la superstición parece plantearse como un

individual y su realización efectiva se da sólo cuando “el derecho común es entonces la condición de posibilidad, tanto en el plano práctico como en el teórico, del derecho individual” (Visentin, S. *El movimiento de la democracia. Antropología y política en Spinoza. Ibid.* p. 38.). La sociedad civil es la única que garantiza el derecho individual, enmarcada en el consenso que pretende configurar las leyes para regular la afectividad que es inmanente a todo cuerpo, sea individual o colectivo.

meta-afecto, pues parece tener la capacidad de alterar la lógica afirmativa del *conatus* por una pasiva que disloca la esencia del modo finito; de allí su poderío y alcance.

En el presente, se plantea un análisis de este afecto en su alcance político y por ende, vinculado tanto al rol del deseo como al de la imaginación, intentando dilucidar cómo la dominación política se ejerce en virtud de una manipulación de la afectividad por la lógica de inversión que implica este afecto.

I. DURATIO, CONATUS Y CUPIDITAS: CONSIDERACIONES PRELIMINARES PARA UNA LECTURA POLÍTICA

Spinoza define la duración en E, II, Def. V afirmando: “La duración es una continuación indefinida de la existencia”². Si bien el término *conatus* no es mencionado, al no entenderse la duración como algo idéntico a existencia se sigue que ésta se da cuando el modo ya es existente; la duración como forma de permanecer en el tiempo se realiza de manera indefinida puesto que para Spinoza toda negación y destrucción viene del exterior³. Con esto se entiende que el *conatus* es *en* la duración, siguiendo a Deleuze, pero su esencia la precede y procede. Por consecuencia, la individuación que se da es extrínseca, “es por la duración (y también, en el caso de los modos de lo extenso, por la figura y por el lugar) que los modos existentes tienen una individuación propiamente extrínseca”⁴. La duración sucede una vez que el modo ya está en existencia y lo mismo ocurre con

2 Spinoza, B. *Ética*. Madrid: Alianza editorial, 2009. E, II, Def. V. p.111.

3 Cfr. Spinoza, B. E, III. Prop. IV. p. 202.

4 Deleuze, G. *Spinoza y el problema de la expresión*. Barcelona: Muchnik Editores, 1975. p.189.

el *conatus*. En este sentido, y siguiendo nuevamente a Deleuze, “el *conatus* es la esencia del modo (o grado de potencia), pero una vez que el modo ha comenzado a existir (...). Designa la función existencial de la esencia, es decir, la afirmación de la esencia en la existencia del modo”⁵. Por ello la antesala de la definición V del segundo libro de la *Ética* tiene una relación directa con la postulación concreta del *conatus* en E, III, prop.VI, pues sólo a partir de la duración puede comprenderse el proceso de individuación de los modos en la existencia, en cuanto el esfuerzo por perseverar en el ser se da en la duración y es un esfuerzo indefinido.

La definición del *conatus* es: “Cada cosa se esfuerza, cuanto está a su alcance, por perseverar en su ser”⁶. Toda cosa se esfuerza por afirmar su potencia, que es un *quantum* de la potencia de Dios o la Naturaleza, que implica a la vez la afirmación de la esencia en la existencia (E, III, prop.VII). En el *conatus* radica la esencia del modo cuantitativamente como expresión de un grado de la potencia respecto de sus atributos, y por ende de la potencia de Dios, pero a la vez es cualitativa en cuanto cada modo a partir de su propio *conatus* genera su individuación en virtud de los afectos exteriores que lo modifican. Desde este prisma, el *conatus* es lo que le permitirá a Spinoza posicionar su teoría de los afectos, al mismo tiempo que determinar los procesos de individuación propios de los modos finitos, cuantitativa y cualitativamente, simultáneamente con su teoría del conocimiento –pues la razón se fundamenta en la afectividad–, aunque en estas proposiciones aún esté planteado de forma genérica. Esta

5 *Ibid.* p.221.

6 Spinoza, B. E, III. Prop. VI. p.203.

proposición aún abstracta, pues no involucra directamente el posicionamiento epistemológico del modo finito en el entramado afectivo, plantea su positividad por el hecho de que la esencia siempre busca afirmar su potencia. Si para Spinoza la razón es afectiva –siguiendo la lectura de Mariela Oliva⁷, y que sugerentemente el filósofo plantea

7 A partir de E, III, Prop. II. Esc. Mariela Oliva concluye que “esto significa que en el proceso de la adecuación está implicada nuestra dinámica pasional, es decir el conocimiento es conocimiento afectivo”. Oliva, M. *La inmanencia del deseo. Un estudio sobre la subjetividad ética y el amor a la existencia en Spinoza*. México: Universidad Autónoma de la Ciudad de México/ Ed. Gedisa, 2015. p.153. Además, esta misma implicancia comparece en E, III, Prop. XXV, en donde Spinoza afirma: “Nos esforzamos en afirmar de nosotros y de la cosa amada todo aquello que imaginamos nos afecta o la afecta de alegría y, al contrario, en negar todo aquello que imaginamos nos afecta o la afecta de tristeza”. Spinoza, B. *Ética, Ibid.* p.221. Y esto se fundamenta en la aserción de Spinoza cuando afirma: “cuanto más apto es un cuerpo que los demás para obrar o padecer muchas cosas a la vez, tanto más apta es su alma para percibir muchas cosas a la vez; y que cuanto más dependen las acciones de un cuerpo de ese solo cuerpo, y cuanto menos cooperan otros cuerpos con él en la acción, tanto más apta es su alma para entender distintamente”. E, II, Prop. XIII, Esc. p.129. Es por ello que Oliva puede afirmar que la razón, como forma del deseo, es una expresión del *conatus*. Cfr. Oliva, M. *La inmanencia del deseo. Ibid.* p.140. Para Marilena Chauí, esto se expone de forma patente en relación a las nociones de bien y mal formuladas en E, IV, prop. VIII y XIV, siendo esta última en donde Spinoza patentiza que “el conocimiento verdadero del bien y del mal no puede reprimir ningún afecto en la medida en que ese conocimiento es verdadero, sino sólo en la medida en que es considerado él mismo como un afecto” (Spinoza, B. *Ética, Ibid.* p.302), es decir el conocimiento del bien y del mal es el conocimiento del afecto considerado como idea, por ende los afectos son conductos –por decirlo de alguna manera- del conocimiento. En sus palabras, “eso significa que no solamente las imágenes son ideas afectivas, sino

al hablar del amor intelectual a Dios como sumo género de conocimiento, siendo el amor elementalmente un afecto-, y siguiendo con el llamado paralelismo⁸ entre cuerpo y mente, entonces el *conatus* debe tener una ulterior resonancia en los modos finitos para desplegar propiamente tal toda su potencia, y esto es lo que Spinoza plantea con la definición de deseo. La proposición en la cual se enmarca este concepto, afirma: “El alma, ya en cuanto tiene ideas claras y distintas, ya en cuando las tiene confusas, se esfuerza por perseverar en su ser con una duración indefinida, y es consciente de ese esfuerzo suyo”⁹. Lo que recalca esta proposición es que el *conatus* persevera independiente del tipo de conocimiento que se tenga, no persevera en la existencia sólo aquel que tiene ideas verdaderas o un conocimiento adecuado, sino incluso aquel que las tiene confusas y está bajo el régimen de la imaginación. No hay criterio epistemológico que rijan la lógica del *conatus*, lo que hay es consciencia de tal esfuerzo y por ende, búsqueda de mayor potenciación para afirmar la existencia como grado de potencia. Y la potencia se busca en los afectos alegres, que en su acumulación y desarrollo, es decir, en la posesión formal de la potencia de obrar, permitirá el ascenso a los otros

que también son afectivas las ideas adecuadas, o sea, que el ejercicio de la razón y de la intuición son experiencias afectivas o actividades afectivas, tanto es así que, en el escolio de la proposición 4 de la parte V, Spinoza escribe que la mente <<será determinada por un afecto a pensar aquellas cosas que percibe clara y distintamente y en las cuales reposa plenamente>>. Chaui, M. “¿*Imperium* o *Moderatio*?”. En Fernández, E. y De la Cámara, M. L. (Eds.) *El gobierno de los afectos en Baruj Spinoza*. Madrid: Editorial Trotta, 2007. p. 33.

8 Spinoza, B. E, II, Prop. VII. p.116.

9 Spinoza, B. E, III. Prop.IX, p.205.

géneros de conocimiento. En este sentido, y siguiendo la lectura de Laurent Bove, hay una estrategia que sigue una lógica de placer/displacer propia del *conatus*. Bajo ésta, el *conatus* se dispone a ciertos encuentros para así potenciar su esencia, sin embargo, ante la heteronomía de los encuentros que dislocan su potencia, el *conatus* evita, o bien se resiste a ser aminorado por tales cuerpos exteriores. Esto Bove lo fundamenta en E, III. Prop. XIII en donde Spinoza afirma: “Cuando el alma imagina aquellas cosa que disminuyen o reprimen la potencia de obrar del cuerpo, se esfuerza cuanto puede por acordarse de otras cosas que excluyan la existencia de aquellas”¹⁰. El criterio en virtud del cual se desenvolverá el *conatus* será el de la búsqueda de placer como búsqueda de potenciación y finalmente, de amor, y el rechazo del *displacer* como aquello que reprime su esencia. Sin embargo, el deseo aún no se ha hecho explícito, éste es formulado en el esolio de la proposición IX, el cual se citará en toda su extensión para evidenciar todas sus características y particularidades:

“Este esfuerzo, cuando se refiere al alma sola, se llama voluntad, pero cuando se refiere a la vez al alma y al cuerpo, se llama apetito; por ende, éste no es otra cosa que la esencia misma del hombre, de cuya naturaleza se siguen necesariamente aquellas cosas que sirven para su conservación, cosas que, por tanto, el hombre está determinado a realizar. Además, entre <<apetito>> y <<deseo>> no hay diferencia alguna, si no es la de que el <<deseo>> se refiere generalmente a los hombres, en cuanto que son conscientes de su apetito (...) y por ello puede definirse así: *el deseo es el apetito acompañado de la conciencia del mismo*. Así pues, queda claro, en virtud de todo esto, que nosotros no intentamos, queremos, apetecemos ni deseamos algo

10 Spinoza, B. E, III. Prop. XIII. p. 210.

porque lo juzguemos bueno, sino que, al contrario, juzgamos que algo es bueno porque lo intentamos, queremos, apetecemos y deseamos”¹¹.

En este escolio se evidencia que: implica tanto el alma como el cuerpo, que involucra la introducción de la conciencia, y además patentiza su inmanencia. El deseo es puro impulso, no se desea un objeto en sí mismo, es decir, por lo que el objeto es o puede dar de sí, sino que lo deseado se desea en virtud del deseo mismo; se trata del deseo del deseo, de su capacidad reflexiva en cuanto el deseo se desea a sí mismo, desea desear es decir, desea afirmar su potencia conscientemente, lo cual en términos jurídicos se concreta como deseo de ser *sui juris*. La inmanencia del deseo abre el espectro de la potencia al del conocimiento, en donde el aumento de potencia implica un aumento cognoscitivo y una apertura a una forma de estar-en-el-mundo menos sometida a la heteronomía o heterodeterminación afectiva imaginativa, o bien a una comprensión de las leyes de su naturaleza. La consciencia que implica el deseo no ha de comprenderse como conocimiento adecuado de los afectos a los cuales el individuo está expuesto o sometido, sino que responde más bien a la elaboración de imágenes de éstos; no se trata de un conocimiento, sino más bien de la forma que tiene el hombre de elaborar una forma imaginaria y representativa de estos. Siguiendo a Albiac: “la *mens* tiene consciencia, esto es, imagen representativa de estar siendo afectada, y de que ese modo en el que está siéndolo dispara en ella una cierta reacción respecto de lo que la afecta”¹². Por ende, ni

11 Spinoza, B. E, III. Prop. IX. Esc. Pp. 205-206.

12 Albiac, G. *Sumisiones voluntarias. La invención del sujeto político: De Maquiavelo a Spinoza*. Madrid: Ed. Tecnos, 2011. p. 254.

el *conatus* ni la *cupiditas* tienen un fundamento racional, siempre se trata de heterodeterminación afectiva que busca en la razón un aliado para incrementarse y de esa forma lograr la posesión formal de la potencia de obrar, eliminando de esta forma los prejuicios establecidos por la llamada voluntad. Esto significa que la *cupiditas* se mueve siempre en el horizonte de la imaginación, pero tal determinación necesaria, en cuanto determinada ontológicamente, no significa una reducción del hombre y la sociedad a la mera imaginación, sino que ésta configura la forma elemental de vida en la cual todos los hombres nacen y se asientan. No obstante, ello no implica que ésta siempre se vea sometida a la servidumbre de un deseo externo, sino que, en tanto la alienación es propia de la imaginación, la tarea del deseo en conjunto con la razón es realizar esa *Intellectus Emendatione* para hacer del hombre lo más independiente de esas cadenas que lo oprimen y despotencian. Es menester recalcar que para Spinoza la imaginación no sólo es el primer género de conocimiento, y por ello el más bajo, es también, el horizonte en virtud del cual el hombre se posiciona en el mundo. En este sentido, no recae en él una visión meramente peyorativa¹³. La imaginación también afirma o busca afirmar, si bien lo hace sobre cimientos poco firmes. No obstante, su rol junto con el del *conatus* y la *cupiditas* es esencial en el surgimiento de lo político, pues este primer posicionamiento en el mundo es en donde se enmarcan ambos esfuerzos de afirmación. Siguiendo a

13 “Concedo, además, que, en la medida en que percibe, nadie se equivoca; esto es, concedo que las imaginaciones del alma, en sí mismas consideradas, no implican ninguna clase de error (...); pero niego que un hombre nada afirme en la medida en que percibe”. Spinoza, B. E, II, prop. XLIX, cor.II. p. 184.

Toni Negri “lo político es la metafísica de la imaginación, es la metafísica de la constitución humana de lo real, del mundo”¹⁴, sustentando semejante declaración en el hecho que Spinoza se plantea desde el punto de vista realista y por ende no utópico, y además en la simultaneidad de los géneros de conocimiento, en donde la imaginación permanece como sedimento a pesar del ascenso epistemológico que pueda surgir. De allí que la imaginación no pueda ser destruida, pues a pesar que el hombre logre alcanzar la ciencia intuitiva, la relación inversamente proporcional hace que siempre exista una cuota de imaginación que permita la sociabilidad del ámbito de lo político¹⁵.

14 Negri, A. *La anomalía salvaje. Ensayo sobre poder y potencia en B. Spinoza*. Barcelona: Editorial Anthropos, 1993. p. 174.

15 Esto se cerciora por la existencia misma del Estado, pues si la imaginación fuese considerada en su reductivo aspecto irracional, y los hombres no estuviesen determinados por ella, no habría necesidad de un Estado que velara por la existencia de la sociedad, puesto que los hombres sólo en virtud de la razón serían capaces de domeñar sus pasiones. Al mismo tiempo que no habría necesidad de historia. Esto implica, siguiendo a Negri entre otros autores, que para Spinoza no hay operando un racionalismo político –lo cual sería contrario a su posicionamiento realista- sino una metafísica de la imaginación, pues la razón no es fundamento de lo social, sino que, como indica Spinoza, los hombres en su mayor parte se rigen por la imaginación, y ésta siempre se mantiene a pesar del ascenso epistemológico. La imaginación es el espacio de lo común, en donde la política y el desacuerdo, el disenso, la conflictividad toma lugar, es el lugar de la democracia. Es por ello que Marilena Chaui afirma: “La razón reconoce la utilidad de la vida social, pero no es la causa y el fundamento de la sociedad”, Chaui, M. *Política en Spinoza*, Buenos Aires: Ed. Gorla, 2003. p.218. Lo cual también se sigue de lo planteado por Matheron cuando afirma: “Podríamos pues, atribuir erradamente a Spinoza la idea según la cual la sociedad política es

La construcción de lo político está presidida por el *conatus* en cuanto esencia del modo finito y configuración del mundo exterior a partir de la noción de deseo, y es en el paso del derecho natural al político –sin su alienación¹⁶– lo que evidencia la constitución de un *conatus* y *cupiditas* de índole social y operativa al servicio de la constitución de la sociedad, a pesar de su constitución eminentemente conflictiva. Pues, a pesar de la presencia de esta intensidad dentro del cuerpo social, el hombre sigue siendo lo más útil para el hombre, tal como afirma en el escolio de la proposición XVIII del cuarto libro de la *Ética*. El rol organizativo, estratégico y funcional del *conatus* es lo que permite al hombre estratificar los eventos para afirmar la potencia y conformar la *civitas* como sujeto colectivo

obra de la razón: si la razón puede poner sus deseos en ejecución, los hombres concordarían espontáneamente y el Estado sería inútil [...] Si, por consecuencia, la sociedad política debe surgir (y es necesario, puesto que es un hecho), eso no puede ser sino del juego espontáneo y ciego de la vida pasional interhumana”. Matheron, A. *Individu et communauté chez Spinoza*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1988. p. 287.

16Antonio Negri ha sido uno de los que con más énfasis ha intentado poner en relevancia el hecho que para Spinoza no hay alienación del derecho natural en el estado político, evidenciando consecuencias políticas importantes a partir de esto, como por ejemplo, una teoría que atenta contra todo tipo de absolutismo y en donde es la reivindicación de la potencia común de la *multitudo* lo que prevalece en un sistema radicalmente democrático. Por ello afirma, “la teoría del contrato social es, en términos generales, una teoría del Estado absolutista, mientras que el rechazo de la teoría, o su uso en términos que excluyen la idea del traspaso del poder, representa tradiciones republicanas, polémicas respecto a toda ideología representativa y a toda práctica de alienación estatal” Negri, A. *Spinoza Subversivo*. Madrid: Ediciones Akal, 2000. p.62. Tradición esta última en la cual estaría inserto Spinoza.

transindividual¹⁷, como intersubjetividad a partir de un deseo común dado por la imitación de afectos¹⁸, en el marco de la imaginación y en un espacio en particular. Por ende no es lo racional lo que fundamenta lo político, sino lo pasional que pretende devenir afección-racional, quizás no en su totalidad, pues “todo lo excelso es tan difícil como raro”¹⁹, pero sí en su institucionalización como sociedad civil. Es el *conatus* devenido deseo lo que posibilita la apertura a un horizonte de evidente conflicto, en tanto todo deseo difiere del deseo del otro²⁰,

17 El término transindividual es tomado por Étienne Balibar de la obra del filósofo francés Gilbert Simondon *L'individuation physique et collective*. Ante los procesos de individuación e individualización, Balibar confiere a la filosofía de Spinoza el hecho que es la individualización en virtud de la *cupiditas* –esencialmente constituida en virtud de la existencia de la alteridad y por ende, siempre colectiva- es precondition la individuación. Tanto la imaginación (con su modalidad pasiva) como la razón (como su modalidad activa) son transindividuales en tanto se constituyen siempre en un proceso de co-constitución en virtud de la *utilitas* y los afectos, ante cuya heterodeterminación que se mantiene siempre en los hombres en virtud de la simultaneidad de los géneros de conocimiento, hacen siempre de la transindividualidad un proceso sin fin, que constituye al hombre en su calidad relacional, en una ontología también relacional. Se trata de poner énfasis en una visión en donde la individualidad no se subsume a una unidad mayor –el problema de lo uno y lo múltiple-, sino que hay un proceso de co-constitución imaginaria y por ende afectiva, como también racional, que contraría toda visión representativa de la política al mismo tiempo que atenta contra una visión que niega la individualidad en la filosofía spinozista, que supone la única individualidad en Dios, la Naturaleza o la sustancia. Cfr. Balibar, E. *De la individualidad a la transindividualidad*. Córdoba: Encuentro Grupo Editor, 2009.

18 Spinoza, B. E, III. Prop. XXVII. p.222.

19 Spinoza, B. E, V. Prop. XLII, Esc. p.428.

20 Cfr. E, III. Prop. LVI dem y LVII. Pp.254-259.

pero que mantiene un punto común en su consideración inmanente como deseo del deseo y deseo de ser *sui juris*.

Ahora bien, la concreción de la demostración de la proposición IX del libro III, se realiza en la proposición LVII del mismo libro, en donde Spinoza afirma: “Un afecto cualquiera de un individuo difiere del afecto de otro, tanto cuanto difiere la esencia del uno de la esencia del otro”²¹, para luego precisar que “la alegría y la tristeza es el deseo mismo, o el apetito, en cuanto aumentado o disminuido, favorecido o reprimido por causas exteriores (...) es decir: es la naturaleza misma de cada uno”²². Los afectos son los que definen la direccionalidad del deseo en cuanto puro impulso, su volatilidad es desplegada u orientada en virtud de los afectos que le impriman los cuerpos exteriores y la capacidad estratégica de cada *conatus* particular. De allí cada deseo difiere del deseo de otro; se individua en cuanto que cada esencia expresa de forma particular la esencia de Dios en virtud de su capacidad de afectar y ser afectado, por ende, cada afecto puede ser percibido o vivido de diferentes formas, y es esta diferencia la que permite la singularidad de cada modo finito, tanto cuantitativa como cualitativamente, según su grado de potencia y según la cualidad de los afectos que recibe o actúa.

II. SUPERSTICIÓN Y LÓGICA DE INVERSIÓN

Ahora bien, ¿qué es la superstición, en qué consiste como afecto, es decir, en relación a la potencia (lo ontológico), al conocimiento (epistemológico) y a lo político? En la *Ética* Spinoza declarará:

21 Spinoza, B. E, III. Prop. LVII, p.257.

22 Spinoza, B. E, III. Prop. LVII. Dem, pp.257-258.

“La superstición, por el contrario, parece admitir que es bueno lo que reporta tristeza y malo lo que proporciona alegría. Pero, como ya hemos dicho (ver Escolio de la proposición 45 de la Parte IV), nadie sino un envidioso pueden deleitarse con mi impotencia y mis penas. (...) quien, por contra, es guiado por el miedo, y hace el bien para evitar el mal, no es conducido por la razón”²³.

La superstición opera como un mecanismo de inversión, pareciendo anteceder lo que Nietzsche llamó –teniendo también en consideración las diferencias entre ambos- la transvaloración de todos los valores. En este considerar “que es bueno lo que reporta tristeza y malo lo que proporciona alegría” se realiza un acto de doblegación epistemológica y ontológica: el deseo ya no afirma sino su impotencia, y por ende, en vez de adquirir un conocimiento adecuado, se nos remonta a un desconocimiento propiciado por esta ilusión. Sin embargo, el poder que tiene este afecto no se acota a esta simple inversión, por el contrario, implica además una fabricación de afectos tristes, en pos de lograr mayor eficacia, pues tal como evidencia Spinoza, el motor que motiva este afecto es la envidia. El vínculo entre superstición y envidia se da aparentemente de forma natural, siendo este último afecto definido por el filósofo holandés como “el odio mismo, en cuanto considerado como disponiendo al hombre a gozarse en el mal de otro, y a entristecerse con su bien”²⁴, y que además, posteriormente añadirá: “si imaginamos que alguien goza de alguna cosa que sólo uno puede poseer, nos esforzaremos por conseguir que no posea esa cosa”²⁵, en virtud de lo cual concluye en el

23 Spinoza, B. E, III. Cap. XXXI. Pp. 378-379.

24 Spinoza, B. E, III. Prop. XXIV. Esc. Pp.220-221.

25 Spinoza, B. E, III. Prop. XXXII. p. 229.

escolio de la proposición XXXII, que hay una tendencia natural en el hombre a la envidia y a la conmiseración, lo cual a pesar de su disparidad en cuanto se constituyen como afectos opuestos, se dan como afectos hacia una alteridad que es perpetuada en virtud de la estructura de la imitación de los afectos. Pero, ¿en qué radica la importancia de este vínculo afectivo entre superstición y envidia? En que es desde sus bases una estrategia de represión de la potencia de obrar, en cuanto la envidia es esencialmente un odio, es decir, una tristeza. A partir de esto, se elabora toda una economía de la tristeza que opera a la par con otros afectos pasivos que, en su conjunto, permiten el funcionamiento de la superstición.

La alteridad es un criterio esencial para la constitución de lo político, por ello en la proposición XXIX de la *Ética*, Spinoza declarará: “Nos esforzaremos también por hacer todo aquello que imaginamos que los hombres miran con alegría, y, al contrario, detestaremos hacer aquello que imaginamos que los hombres aborrecen”²⁶. La imitación afectiva por ende, está mediatizada por la mirada del otro, es decir, por la alteridad. Es el otro quien en cierto modo define también la potencia individual y su actuar, aún cuando éste sea de forma inadecuada. Pero esta idea que pretende en cierto sentido generar un lugar común, es también el germen de la ambición. Spinoza en el escolio de esta misma proposición afirmará: “Este esfuerzo por hacer algo (y también por omitirlo) a causa solamente de complacer a los hombres, se llama ambición, sobre todo cuando nos esforzamos por agradar al vulgo con tal celo que hacemos u omitimos ciertas cosas en daño nuestro o

26 Spinoza, B. E, III. Prop. XXIX. p. 225.

ajeno; de otro modo, suele llamarse humanidad”²⁷. Aquí se evidencia el carácter duplo de un afecto: el esfuerzo por agradar a un otro puede derivar en ambición, que es esencialmente un afecto pasivo, mientras que también puede generar el afecto de humanidad. En la definición de los afectos, Spinoza definirá este afecto como: “el deseo de hacer lo que agrada a los hombres, y de omitir lo que les desagrada”²⁸, mientras que la ambición será caracterizada como “un deseo inmoderado de gloria”²⁹. Ahora bien, la gloria es “una alegría, acompañada por la idea de una acción nuestra que imaginamos alabada por los demás”³⁰. ¿Qué nos indica esta concatenación de afectos? Que, en el mismo lugar en donde los deseos convergen, también está la posibilidad de que uno o unos establezcan una lógica paralela y adversa o contraria a ese lugar común. Si la ambición está ligada a la gloria, es porque existe un deseo de distinguirse de los demás, un deseo de individualidad que tiene una naturaleza paradójica. Pues el “esfuerzo por conseguir que todos aprueben lo que uno ama u odia es, en realidad ambición (...) así vemos que cada cual, por naturaleza, apetece que los demás vivan como él lo haría según su índole propia, y como todos apetecen lo mismo, se estorban los unos a los otros, y, queriendo todos ser amados o alabados por todos, resulta que se odian entre sí”³¹. Esta idea remite por ende, también al afecto de la soberbia, la cual consiste en “estimarse a uno mismo, por amor propio, en más de lo justo (...) el cual puede definirse, por ello, a su vez, como

27 Spinoza, B. E, III. Prop. XXIX. Esc. p. 226.

28 Spinoza, B. E, III. D.A. XLIII. p. 276.

29 Spinoza, B. E, III. D.A. XLIV. p. 276.

30 Spinoza, B. E, III. D.A. XXX. p. 273.

31 Spinoza, B. E, III. Prop. XXXI. esc. p. 229.

el amor de sí mismo, o el contento de sí mismo, en cuanto afecta al hombre de tal modo que se estima a sí mismo en más de lo justo³². El amor a sí mismo se torna un deseo narciso que opera bajo una lógica autoritaria en la medida en que se suprime el criterio de los “otros” como agentes vitales para la autoconstitución de lo social; el “otro” efectivamente es útil al narciso, pero sólo de manera servil y no activamente como parte constituyente de una *multitudo* que opera como sujeto político, pues intenta verlo como su reflejo o como una mediación para sus fines.

III. DESEO Y SUPERSTICIÓN: CONSIDERACIONES POLÍTICAS

Ahora bien, y siguiendo el análisis de la superstición, Spinoza comienza el TTP con una crítica a ésta, vinculándola inmediatamente con la fortuna, pues:

“Si los hombres pudieran conducir todos sus asuntos según un criterio firme, o si la fortuna les fuera siempre favorable, nunca serían víctimas de la superstición (...) y como su ansia desmedida de los bienes inciertos de la fortuna les hace fluctuar, de forma lamentable y casi sin cesar, entre la esperanza y el miedo, la mayor parte de ellos se muestran sumamente propensos a creer cualquier cosa. Mientras dudan, el menor impulso les lleva de un lado para otro, sobre todo cuando están obsesionados por la esperanza y el miedo³³.”

La superstición es por consiguiente una de las formas más poderosas que hace a los hombres temer o esperanzarse por bienes inciertos, que conducen a un estado de pasividad en tanto que, sumidos en esta oscilación permanente, quedan predispuestos a cualquier creencia. Esto es importante recalcar, la superstición

32 Spinoza, B. E, III. D. A. XXVIII. p. 271.

33 Spinoza, B. Spinoza, B. *Tratado Teológico-político*. Madrid: Alianza Editorial, 2008. p. 61.

induce a creencias, nunca a verdades puesto que su fundamento no es racional, sino que, siguiendo la lectura realizada por Marilena Chaui entre otros, la superstición como dispositivo teológico-político utiliza e instrumentaliza a la razón para que las creencias que éste invoca sean aprehendidas como verdades. Tal como Spinoza afirma, el fin de la teología es la obediencia, elaborándose a sí misma entonces siempre como un acto político, mientras que el objetivo de la filosofía es la verdad, la cual se ve obstruida por los prejuicios y creencias que esta primera pretendida ciencia impone. La libertad de filosofar que Spinoza intenta rescatar como fundamento y condición de todo Estado -que el filósofo postula en el prefacio del *Tratado teológico-político*-, es ante todo una crítica a la investidura pública que tiene la teología, la cual en tanto no saber, encuentra su fundamento en la utilización de las imágenes. Marilena Chaui, afirma respecto de ésta que: “A menos que sea para satisfacer un insaciable deseo de poder, nada explica el intento de la teología de usar la razón. Ese uso no es, pues, determinado por una necesidad interna a la teología como saber, sino apenas por una necesidad de la teología como aspirante a la dominación.”³⁴. Por consecuencia, la teología es siempre un no saber que utiliza a la razón como herramienta externa para su propio beneficio, pues en virtud de ella puede intentar proveer una base estable para la inestabilidad supersticiosa. De este modo esta *pseudo* ciencia puede erigirse como una teoría imaginaria de la contingencia³⁵, pues a partir de las imágenes busca estratificar los afectos de esperanza y miedo para allí

34 Chaui, M. *Política en Spinoza*. *Ibid.* p. 23.

35 Cfr. Chaui, M. *Política en Spinoza*. *Ibid.* p. 21.

afincar no sólo pasividad y obediencia, sino más aún, una estrategia que logre doblegar la inmanencia del deseo. Se desprende de esto que lo teológico-político se erige como una práctica política que difiere radicalmente de la filosofía, pues su fin es siempre la dominación y nunca el saber, de allí la imposibilidad, tal como enuncia Chauí, de una teología racional. De esta forma, la filósofa brasileña también declara: “un saber incapaz de comprender su propio fundamento, incapaz de alcanzar su propia génesis y la del discurso que profiere es, para Spinoza, teología, y, para nosotros, ideología”³⁶. Hay una actualización de la forma de operar de la teología que hoy puede ser analizado en virtud de la instauración de las ideologías. Chauí con esto evidencia no sólo como hemos de comprender el rol teológico para Spinoza, sino que lo vuelve a poner en la palestra en nuestro escenario actual. Lo teológico-político no ha desaparecido desde la crítica realizada por el filósofo holandés en el siglo XVII, sino que ha mutado de forma, de operar, pero manteniendo nuclearmente un mismo contenido, por ello “no hay medio más eficaz para gobernar a la masa que la superstición”³⁷.

Spinoza, posteriormente en el Prefacio de esta misma obra, vendrá a poner en evidencia aquello que ya había sido delineado:

“De lo que acabamos de decir sobre la causa de la superstición, se sigue claramente que todos los hombres son por naturaleza propensos a ella (...) Se sigue, además, que la superstición debe ser sumamente variada e inconstante, como todas las ilusiones de la mente y los ataques de cólera; y que finalmente sólo se

36 Chauí, M. *Política en Spinoza. Ibid.* p. 28.

37 Spinoza, B. TTP. p. 64.

mantiene por la esperanza, el odio, la ira y el engaño, ya que no tiene su origen en la razón, sino exclusivamente en la pasión más poderosa. De ahí que, cuanto más fácil es que los hombres sean presa de cualquier tipo de superstición, tanto más difícil es conseguir que persistan en una misma”³⁸.

La superstición opera como una ilusión, variada e inconstante, es decir, muta su forma para mantener su predominio, por ello opera a partir de la oscilación entre la esperanza y el miedo, cuya base no es racional, sino que se nutre, tal como dice Spinoza, de la pasión más poderosa. Ahora bien, Spinoza ya ha declarado explícitamente cómo opera esta dominación: bajo una lógica de inversión, pero que ahora vincula directamente al ámbito de la potencia y la política:

“...el gran secreto del régimen monárquico y su máximo interés consisten en mantener engañados a los hombres y en disfrazar, bajo el especioso nombre de religión, el miedo con el que se los quiere controlar, a fin de que luchen por su esclavitud, como si se tratara de su salvación, y no consideren una ignominia, sino el máximo honor, dar su sangre y su alma para orgullo de un solo hombre”³⁹.

Este párrafo citado numerosas veces para denunciar el poder teológico-político, vuelve a poner en evidencia la inversión realizada por la superstición: ver la esclavitud como salvación, y la alienación del derecho de ser *sui juris* por un estado *alterius juris*. Se trata entonces que lo que en la *Ética* era una inversión ético-epistemológica en cuanto lo bueno era considerado malo, y lo mismo a la inversa, y por ende se trataba de configurar una lógica de impotencia afectiva, aquí se presenta en su expresión

38 Spinoza, B. TTP. Pp. 63-64.

39 Spinoza, B. TTP. p. 64.

política: la esclavitud es la apariencia de la salvación, en virtud de la cual el hombre deja de considerar su potencia individual y transindividual como parte de un cuerpo colectivo, para considerarla alienada en servicio de otro que se instituye como imagen del poder.

Todo lo analizado hasta este punto pone en cuestión la naturaleza del deseo como motor de lo político en cuanto ha logrado ser doblegado por una lógica de alteración afectiva, epistemológica, ética y política, cuando esta superstición logra totalizar la esfera del poder. El hombre pasa de ser sujeto de la acción o la pasión para ser el objeto en el cual reside la pasividad más poderosa, aquella que reprime casi en su totalidad su capacidad afirmativa que emana de su deseo –o bien, sólo afirma su impotencia. Si el modo finito es reducido a esta incapacidad, a esta forma de no-acción, la socialización que se produce entre ellos, la forma de intersubjetividad que es propia de la multitud también se ve alienada a nivel colectivo. A esto se suma una alineación del deseo a uno externo, al de una alteridad que por la lógica de la ambición y envidia –bases de la superstición-, logra dirigir los deseos individuales a un deseo/amo⁴⁰ que opera como vector principal en donde converge la utilidad de quien procura el poder, lo cual puede leerse actualmente como una coalineación de los deseos individuales al deseo/amo que reproduce el capitalismo.

40 Cfr. Lordon, F. *Capitalismo, deseo y servidumbre. Marx y Spinoza*. Buenos Aires: Tinta Limón, 2015.

BIBLIOGRAFÍA

Albiac, G. **Sumisiones voluntarias.** *La invención del sujeto político: De Maquiavelo a Spinoza.* Madrid: Ed. Tecnos, 2011.

Balibar, E. **Del individualidad a la transindividualidad.** Córdoba: Encuentro Grupo Editor, 2009.

Chauí, M. **“¿Imperium o Moderatio?”**. En Fernández, E. y De la Cámara, M. L. (Eds.) *El gobierno de los afectos en Baruj Spinoza.* Madrid: Editorial Trotta, 2007.

Chauí, M. **Política en Spinoza.** Buenos Aires: Ed. Gorla, 2003.

Deleuze, G. **Spinoza y el problema de la expresión.** Barcelona: Muchnik Editores, 1975. Traducción de Horst Vogel.

Lordon, F. **Capitalismo, deseo y servidumbre.** *Marx y Spinoza.* Buenos Aires: Tinta Limón, 2015.

Matheron, A. **Individu et communauté chez Spinoza.** Paris: Les Éditions de Minuit, 1988.

Negri, A. **La anomalía salvaje.** *Ensayo sobre poder y potencia en B. Spinoza.* Barcelona: Editorial Anthropos, 1993.

Negri, A. **Spinoza Subversivo.** Madrid: Ediciones Akal, 2000.

Oliva, M. **La inmanencia del deseo.** *Un estudio sobre la subjetividad ética y el amor a la existencia en Spinoza.* México: Universidad Autónoma de la Ciudad de México/ Ed. Gedisa, 2015.

Spinoza, B. **Ética**. Madrid: Alianza editorial, 2009.

Spinoza, B. **Tratado Teológico-político**. Madrid: Alianza Editorial, 2008.

Spinoza, B. **Tratado Político**. Madrid: Alianza Editorial, 2010.

Visentin, S. **El movimiento de la democracia**. *Antropología y política en Spinoza*. Córdoba: Encuentro Grupo Editor, 2011.

ENSAIO SOBRE A CONTRIBUIÇÃO DO PENSAMENTO DE BENEDICTUS DE SPINOZA À PSICOLOGIA DE WILHELM REICH

Eduardo Mendes Medeiros*



INTRODUÇÃO

Este ensaio aborda de forma breve sobre a contribuição do pensamento do filósofo holandês Benedictus de Spinoza (1632–1677) à psicologia corporal de Wilhelm Reich (1897–1957) neuropsiquiatra austríaco fazendo uma breve revisão do trabalho pioneiro de CÂMARA (2006) revisitando também alguns outros autores.

Pois, de acordo com AVILA (2010, p. 15) “para além de qualquer comparação, Reich e Spinoza estão conectados na medida em que suas preocupações convergem para um mesmo sentido, a luta por um ser humano livre e ativo perante a vida, na plenitude de sua potência.” Posto que ao analisarmos as raízes epistemológicas da psicologia reichiana encontramos traços da influência do pensamento de Spinoza que

* Acadêmico do curso de Psicologia da FACULDADE MAURÍCIO DE NASSAU.

nos possibilita realizar uma articulação entre estes dois destemidos pensadores (CÂMARA, 2006; AVILA, 2010; AVILA & ALBERTINI, 2013).

METODOLOGIA

Para cumprir com este objetivo neste estudo utilizou-se o método bibliográfico de revisão narrativa realizando um balizamento das obras (FACHIN, 2006). Para auxiliar na realização deste estudo elaborou-se a seguinte tabela:

Tabela 1–Pesquisas e obras revisadas

Título do trabalho	Autor (es/as)	Ano de publicação	Metodologia
Reich, Espinosa e a educação.	AVILA, D. C.	2010	Dissertação de Mestrado, revisão bibliográfica
Medo, imaginação e poder: contribuições de Reich e Espinosa à Educação	AVILA, D. C.; ALBERTINI, P.	2013	Revisão bibliográfica
Pressupostos Filosóficos Reichianos: Marx, Espinosa e Bergson articulados ao pensamento contemporâneo	CÂMARA, M. V.	2006	Artigo original
Ética	ESPINOSA, B.	1992	Ensaio

MEDEIROS, Eduardo Mendes. **ENSAIO SOBRE A CONTRIBUIÇÃO DO PENSAMENTO DE BENEDICTUS DE ESPINOZA À PSICOLOGIA DE WILHELM REICH**

Reich para principiantes	MAIROWITZ, D. Z.; GONZALES, G.	1987	Revisão bibliográfica
Trabalho corporal intuitivo: uma abordagem reichiana	NEIDHOEFER, L.	1994	Revisão de literatura
Wilhelm Reich: uma leitura hermenêutica do corpo como <i>cogito</i>	SILVA, P. C.	2008	Dissertação de Mestrado, revisão de literatura
A Função do orgasmo: problemas econômico-sexuais da energia biológica	REICH, W.	1975	Ensaio clínico
As origens da moral sexual	REICH, W.	1988a	Ensaio
Psicologia de Massas do Fascismo	REICH, W.	1988b	Ensaio
Análise do caráter	REICH, W.	1995	Ensaios clínicos, estudos de caso
Éter, Deus e o Diabo, seguido de A Superposição Cósmica	REICH, W.	2013	Ensaio
A Psicossomática reichiana	SCARPATO, A. T.	1999	Artigo original

Fonte: Elaborado pelo autor (2017).

TRAÇOS DA INFLUÊNCIA DE SPINOZA NO PENSAMENTO PSICOLÓGICO REICHIANO

Spinoza foi um filósofo que ousou romper não apenas com a dicotomia cartesiana, mas com a maioria de dicotomias da história da filosofia influenciada pelo platonismo e neoplatonismo, em Spinoza a relação mente e corpo é de ideia e ideado, a mente é ideia do corpo assim como o corpo é o ideado da mente (SPINOZA, 1992). Como também, Wilhelm Reich rompeu com o extremo reducionismo e da psicanálise ortodoxa (REICH, 1995).

De acordo com CÂMARA (2006), em sua obra *Espinosa e os signos* o filósofo francês Gilles Deleuze expõe algumas teses de Spinoza que constituem raízes teóricas do pensamento reichiano: a primeira é que há uma única substância que conecta as partes. Ainda, de acordo com CÂMARA (2006) a segunda tese diz respeito ao paralelismo entre corpo e espírito, pois, com a primeira Spinoza favorece a noção da “grande consciência” (Grifos do autor) e se aproxima da teoria reichiana visto que esta tese spinozana supracitada é equivalente à “consciência cósmica” em Wilhelm Reich (REICH, 2003, grifos do autor). CÂMARA (2006) argumenta que com a segunda tese, Spinoza nota que tudo o que afeta o espírito se reflete no corpo afetando-o e tudo que afeta o corpo afeta o espírito. Aqui não há exatamente uma analogia com REICH (2003), uma vez que Wilhelm Reich (2003) afirma que existe uma energia observável, demonstrável, que tudo permeia, e que ele denominou como sendo a energia *orgone* cósmica (REICH, 2003). Assim a energia *orgônica* cósmica funciona no organismo vivo como energia biológica específica. Como tal, rege a totalidade do organismo e se expressa por igual nas emoções e nos

movimentos biofísicos (REICH, 1995). Deste modo em REICH (2003) o corpo e mente são uma única e uma mesma unidade, assim, Spinoza, ao fazer uma ruptura com a perspectiva cartesiana, fundamentou o pensamento reichiano (CÂMARA, 2006).

Pois, em Reich o corpo e a psique são aspectos que compõem o mesmo ser humano; em outras palavras, na psicologia reichiana o corpo é alma e a alma é corpo, assim, na prática psicológica reichiana se entende que o corpo (ser humano completo) se encontra adoecido por causa dos primeiros afetos que lhe tornaram encoraçado, pois estes lhe distanciaram de sua potência e a intervenção reichiana através do trabalho psicocorporal restabelece a potência do corpo (REICH, 1975; MAIROWITZ & GONZALES, 1987; NEIDHOEFER, 1994; SCARPATO, 1999; SILVA, 2008).

Conforme CÂMARA (2006) a terceira tese de Spinoza comentada por Gilles Deleuze diz respeito,

[...] à valorização do “bom” e do “mau” ao invés do “bem” e do “mal”. O bom encontro ocorre quando um corpo compõe com outro e a potência do corpo que recebeu o outro aumenta; o mau encontro acontece quando um corpo decompõe a relação com outro e se enfraquece. Assim, o bom encontro convém, aumenta a potência e a alegria, o mau encontro não convém, debilita o corpo e produz tristeza (CÂMARA, 2006, p. 6).

A quarta tese mencionada por CÂMARA (2006) é a da liberdade, representada pelo encontro com Deus, com a essência de tudo o que há. O homem torna-se livre quando age com alegria, sendo o que é em um linguajar reichiano: livre de couraças (REICH, 1995; NEIDHOEFER, 1994; CÂMARA, 2006). Segundo CÂMARA (2006) para Spinoza não é a vontade humana a consciência mais imediata que governa o homem, mas, a força e a potência que REICH (1975)

postulou como potência orgástica que é a capacidade de abandonar-se livre de quaisquer inibições, ao fluxo da energia biológica; é a capacidade de descarregar completamente a excitação sexual reprimida, por meio de involuntários e agradáveis convulsões do corpo, ou seja, toda a energia sexual deve ser liberada (REICH, 1975; MAIROWITZ & GONZALES, 1987).

CÂMARA (2006) cita a obra: *Tratado teológico-político* de Spinoza (1988) no qual o filósofo escreveu que o homem em sua ânsia frequente de compor, o faz com o Estado. Desta forma, o homem procura na relação com o Estado a potência em si, mas ao fazê-lo se despotencializa. O Estado, é o objeto de esperança e segurança, produz a impotência no homem, pois uma humanidade submissa às leis, quando não interroga, não é livre. Por sua vez REICH (1988a) descreveu o estado descrito por Spinoza como aquele em que o ser humano se relaciona de uma forma patológica, como moral negadora da sexualidade e fonte da repressão social sexual que provoca as biopatias de caráter e a peste emocional que devastam a vida quotidiana dos indivíduos em sociedade. Pois, esta relação despotencializa o homem visto que essa relação com o estado repressor gerou no ser humano o que REICH (1995) postulou como potência eretiva caracterizada pela incapacidade de liberar a energia sexual (REICH, 1975; MAIROWITZ & GONZALES, 1987).

Além de tudo isso CÂMARA (2006) demonstra que SPINOZA (1992) desmistificou o Deus-antropomorfo e propôs o Deus substância, que cria vários atributos (pensamentos) e modos (criaturas). É um “uno” (Grifos do autor) constituído de diversidades, de corpos diferentes. De acordo com CÂMARA (2006) esta foi a

grande contribuição spinozana à atualização de conceitos reichianos, a compreensão spinozana de essência. Visto que para Spinoza, a noção de essência é não estrutural, ou seja, é mais próxima a intensidades e graus de potência. Nesta direção, quando REICH (1988b) divide a personalidade em três camadas: a camada externa de aparência social; a camada intermediária inconsciente das atitudes reativas que são socialmente indesejáveis, e das emoções negativas; a camada profunda, o núcleo que Reich chama de cerne, todavia, é importante compreender o cerne (a essência) menos como estrutural e mais como uma fusão de forças, correntes energéticas (NEIDHOEFER, 1994; CÂMARA, 2006).

Enfim, CÂMARA (2006) compreende que o *Orgone* de Reich é o Deus-substância de Spinoza, força primordial cósmica a conectar tudo e todos. A entrega plena em Reich é resultante de interconexões entre os homens e a sensação de pertencimento cósmico. O bom encontro de Spinoza embasa os aportes teóricos da psicologia reichiana (CÂMARA, 2006).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AVILA, D. C. **Reich, Espinosa e a educação**. Dissertação de Mestrado apresentada ao Instituto de Psicologia da UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO. São Paulo: USP, 2010. Disponível em: www.teses.usp.br/teses/disponiveis/47/47131/tde-09022011-151747/.../avila_me.pdf. Acesso em: 7 de março de 2017.

AVILA, D. C.; ALBERTINI, P. *Medo, imaginação e poder: contribuições de Reich e Espinosa à Educação*. **Revista Reichiana**, v. 20, p. 159-175, São Paulo: Instituto Sedes Sapientiae, 2013.

CÂMARA, M. V. *Pressupostos Filosóficos Reichianos: Marx, Espinosa e Bergson articulados ao pensamento contemporâneo. Pensamento Reichiano em Revista*. N. 1, Rio de Janeiro: Publit, 2006.

Espinosa, B. **Ética**. Lisboa: Relógio D'Água, 1992.

FACHIN, Odília. **Fundamentos de metodologia**. 5. ed. Revista e atualizada. São Paulo: Saraiva, 2006.

MAIROWITZ, D. Z.; GONZALES, G. **Reich para principiantes**. Lisboa: Dom Quixote, 1987.

NEIDHOEFER, L. **Trabalho corporal intuitivo**: uma abordagem reichiana. Trad. Jacqueline Bornhausen. São Paulo: Sammus, 1994.

REICH, W. **A Função do orgasmo**: problemas econômico-sexuais da energia biológica. 9. ed. São Paulo: Brasiliense, 1975.

_____. **As origens da moral sexual**. Trad. José Fernandes e Jorge Mendes. Lisboa: Dom Quixote, 1988a.

_____. **Psicologia de Massas do Fascismo**. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1988b.

_____. **Análise do caráter**. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

_____. **O Éter, Deus e o Diabo, seguido de A Superposição Cósmica**. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

SCARPATO, A. T. *A Psicossomática reichiana*. **Revista Catharsis**. São Paulo. N. 28, nov-dez, 1999.

SILVA, P. C. **Wilhelm Reich**: uma leitura hermenêutica do corpo como cogito. Dissertação de Mestrado em Sociologia. Programa de Pós-Graduação em Sociologia. Faculdade de Ciências e Letras, Araraquara: UNESP, 2008.

A QUESTÃO DE DEUS NA EI EM BENEDICTUS DE SPINOZA

Elisandra da Silva Carneiro*



Inicialmente, é premente elucidar que a temática em questão, ou seja, o conceituar Deus e o que ele representa, bem como, o fato de efetivamente influenciar na vida das pessoas, encontra suas razões no fato de que o entendimento do mesmo auxilia a perceber as maneiras como compreendemos as coisas que nos circundam e o mundo em que vivemos. É nesse sentido que essa temática possui uma historicidade muito viva, de modo que muitos filósofos a ela se detiveram, dentre os quais, se destaca Benedictus de Spinoza (1632- 1677). O fato é que independentemente da compreensão tida de Deus, da divindade ou dos deuses, em um dado tempo histórico, alguns filósofos destoaram dessa compreensão, e buscaram compreendê-lo a sua maneira, seguindo a

*Licencianda do Curso de Filosofia na UNIVERSIDADE ESTADUAL DO CEARÁ – UECE. elisandratorquato@hotmail.com

sua racionalidade e argumentando em favor de suas teses ou teorias.

Dessa forma, a questão de Deus sempre perpassou por diversos escritores e filósofos, ganhando novas e variadas maneiras de interpretá-lo, outras formas de visão e entendimento. Dessa maneira, em determinados casos, Deus era pensado de modo bastante consonante com o tempo em que viviam aqueles que o teorizaram, em outros casos, no entanto a busca de compreender trouxe definições totalmente discrepantes com a forma como Deus era entendido, no respectivo tempo do autor ou filósofo. Assim, era a visão de Spinoza a respeito de Deus, destoava da maneira como Deus era concebido, em pleno século XVII.

É oportuno considerar que o filósofo Benedictus de Spinoza, na primeira parte da sua *Ética*, apresenta oito definições, a saber: causa de si, a de coisa finita em seu gênero, a de substância, bem como, de atributo, modo, a de Deus, a de coisa livre e eternidade. Para essa exposição, cuja temática pretende tratar da ideia de Deus (principal questão da primeira parte da *Ética* Spinozista), o discurso se aterá, particularmente a três dessas definições, que se referem a Deus: a substância, ao atributo e ao modo e as relações existentes entre esses conceitos. É válido destacar que eles constituem princípios, que são válidos universalmente.

Consonante a Spinoza, como tema principal da I parte da *Ética*, o conceituar de Deus aparece inicialmente na sexta definição. Posterior as definições, se vê a exposição dos axiomas e proposições. Tais proposições, constantemente se reportam aos axiomas e particularmente a essa definição de Deus, mas também

as demais. Como tema principal, se tem as provas da sua existência, como substância una, e seguidamente como um monismo absoluto necessita de comprovações precisas. É assim que Spinoza procede, ao elucidar a ideia de Deus, não apenas definindo-o, mas provando de modo rigoroso. Rigor este, até em relação a outras formas de expor a questão, justamente para não incorrer em erros: O método geométrico dava a ele mais segurança diante do que exporia. Assim, a definição de Deus, se configura, junto às demais definições. Consideremos então, a definição de Deus, conforme expresso por Spinoza: “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” (EIDef6).

Em concordância com Spinoza, se percebe que a questão de Deus é demasiadamente complexa, de modo que o fato dela ser a sexta definição se justifica em razão de que o conceito a ele atribuído requer as definições precedentes, ou seja, se faz necessário o reconhecimento dos elementos que possibilitam a compreensão do que é Deus, do que é inicialmente a substância.

De acordo com Spinoza, pela terceira definição, que se refere à substância, é que partirá Spinoza nas suas proposições: desde a suposição de duas ou mais substâncias, passando pela transição no que tange o reconhecimento de uma única substância, até atingir a unicidade substancial. Dessa maneira, somente após a primeira até a quinta definição (Causa de si, finita em seu gênero, substância, atributo, modo) é que Spinoza terá pensado o universo possível, no qual a Substância uma pudesse ser pensada e demonstrada.

Na primeira parte da ética de Spinoza, cuja questão principal é a ideia de Deus, primeiramente ele apresenta as oito definições, conforme exposto acima, seguidamente, os axiomas, tidos como inquestionáveis e universalmente válidos. Partindo desses pressupostos é que ele se detém as proposições, remetendo constantemente as definições e axiomas postos. Vale à pena considerar também de início, a mudança que se dá a partir da oitava proposição, da suposição de duas ou mais substâncias para o monismo substancial. Mais inicialmente se fará uma breve citação das sete primeiras proposições, que embora considerando um pluralismo substancial, denotam certas impossibilidades, e esboçam que a substância é *causa sui*, ou seja, causa de si mesma. Autofundada, caracterizada pela infinitude, não sendo, portanto limitada por qualquer outra coisa:

Uma substância é, por natureza, primeira, relativamente as suas afecções (EIP1), Duas substâncias que têm atributos diferentes nada têm de comum entre si (EIP2), No caso de coisas que nada têm de comum entre si, uma não pode ser causa de outra (EIP3), Duas ou mais coisas distintas distinguem-se entre si ou pela diferença dos atributos das substâncias ou pela diferença das afecções dessas substâncias (EIP4), Não podem existir, na natureza das coisas, duas ou mais substâncias de mesma natureza ou de mesmo atributo (EIP5) Uma substância não pode ser produzida por outra substância (EIP6) A natureza de uma substância pertence o existir (EIP7).

Spinoza apresenta um percurso que converge para a comprovação da substância. Comprová-la remete a especificações complexas, no entanto bem específicas da mesma, que diz respeito ao fato de ser: única, infinita, *causa sui*, ou seja, causa de si mesma (conforme especificada na quinta definição, também correspondendo a primeira

definição, que lhe precede). Além disso, Spinoza pretende comprovar, que ela é eterna e composta por diferentes atributos, de modo que, podemos considerar aqui, como atributo: “Por atributo compreendo aquilo que, de uma substância, o intelecto percebe como constituindo a sua essência.” (EIDef4)

Na EI, ao longo das sete primeiras definições, Spinoza considera a existência de uma multiplicidade de substâncias ou em outros termos, a hipótese da existência de duas ou mais substâncias. Todavia, essa hipótese é refutada a partir da oitava proposição, na qual prevalece o monismo substancial, ou seja, a defesa da ideia de que existe apenas uma única substância e esta ideia permanecerá ao longo de toda a sua obra, de modo que apenas considerando essa Substância una é que Spinoza poderia atribuir à substância as informações que a ela refere. Lembrando que, comprovar essas caracterizações da substância era um dos intuitos de Spinoza e à medida que se considerasse a existência de duas ou mais substâncias sua ideia ruiria.

Conforme a EI, se percebe que o filósofo em questão apresenta suas ideias bastante imbricadas e fazendo uso do método geométrico. A partir da oitava proposição, Spinoza, declara existir apenas uma única substância de um único atributo. De maneira mais direta, na décima primeira proposição, ficará evidente que Deus é a Substância una, da qual fala. Portanto, tem-se a passagem do pluralismo para o monismo substancial e deste, para o monismo absoluto. No monismo se considera Deus como única substância existente, um Deus imanente, a partir da qual todo o mundo existe e por ele é determinado a existir. Existe uma só substância que é

originária e autofundada. Desse modo, as primeiras sete proposições são refutadas, no sentido da suposição ou hipótese da existência de duas ou mais substâncias. Vale ressaltar a proposição décima primeira, em que ele deixa claro que esse monismo substancial, se refere a Deus: “Deus, ou seja, uma substância que consta de infinitos atributos, cada um dos quais exprime uma essência eterna e infinita, existe necessariamente.” (EIP11).

Para Spinoza, Deus é a substância una, e disso evolui para a compreensão de um monismo absoluto, de um Deus que é causa de si e causa de tudo que existe, como também, da ideia de que fora dele e de seus modos nada existe. Assim, se destaque que também se trata em Spinoza de uma Ontologia imanente e provindo disso uma causa imanente, se sugere que a causa está fora, transcende ao efeito, diferentemente de uma causa transcendente. Ademais, para Spinoza, Deus está nesse mundo e é causa desse mundo.

Segundo Spinoza, vale a pena entender o que se refere à questão da imanência de Deus: “Deus é causa imanente, e não transitiva, de todas as coisas.” (EIP18) Nesse sentido, se percebe que há apenas uma substância, que é Deus, e tudo é concebido por Deus e nele existe. Além dele, não pode existir nenhuma substância e nenhuma coisa existe em si mesma, além da substância (pela def. 3). Dessa forma (pela prop. 18), se entende que Deus é causa imanente e não transitória das coisas. Isso quer dizer que Deus é causa de tudo, e tudo está nele, nada existindo fora dele. Deus é a totalidade. Sendo eterno e causa de tudo que existe, uma causa não transitiva e passageira, porque imbricada a substância (Deus) com tudo que existe, como existindo eternamente, numa

relação ontológica e dependente dos modos em relação à Substância. Ademais, a eternidade está explicada por meio de sua relação com o tempo, como existindo sempre e para sempre, sem *alfa* ou *ômega*.

Retorna-se, pois, a questão do pluralismo ao monismo substancial. Nesse sentido é oportuno apresentar trechos da demonstração, da oitava proposição, pois nela há evidências da transição da possibilidade do pluralismo substancial a ideia de uma substância única, bem como, das que se seguem: “Não existe senão uma única substância de mesmo atributo” (EIP5), e “à sua natureza pertence o existir” (EIP7).

Na oitava proposição, Spinoza efetua a transição da possibilidade de existir duas ou mais substâncias, para a possibilidade de uma única substância. Alias, deixa claro que a Substância é una. O fato é que nesse meio destitui as possibilidades levantadas nas proposições anteriores, da existência de outras substâncias. Spinoza pondera: “Não existe senão uma única substância de mesmo atributo e a sua natureza pertence o existir” (EIP8Dem.)

No sentido do exposto, ele demonstra segundo a proposição cinco, ou seja, aquela que dizia não existir duas substâncias com o mesmo atributo. Logo, não podendo ser produzida ou gerada é causa de si mesma. De nenhuma outra derivando, há apenas a Substância, que é única em sua totalidade: Deus e nada mais e tudo está nele. Não havendo duas substâncias de mesma natureza e finita em seu gênero, só podendo ser aquilo que possui naturezas idênticas. Assim, A substância, não podendo ter outra de igual atributo e sendo ela única, é também infinita e finita em seu gênero, como na segunda definição.

Ainda se efetiva essa passagem do pluralismo ao monismo, com a proposição que se segue: “Quanto mais realidade ou ser uma coisa tem, tanto mais atributos lhe competem” (EIP9). O monismo se confirma, quando posto em relação com a definição de Deus, cuja compreensão é de um ente com infinitos atributos. E se nas proposições anteriores se dá por excluída a possibilidade de duas ou mais substâncias (Diga-se, como pensamento hipotético). Nesse sentido não resta dúvida sobre a ideia (Deus) já elucidada desde as definições e que todas as demais definições já a ela concernem, logo se inferindo daí a existência de uma substância única.

Percebe-se na EI, que esse Deus de infinitos atributos, substância absoluta será exposto após a Proposição 14 a 18. Citarei aqui as duas primeiras, respectivamente, para efeito de diferenciação das transições efetuadas no seguir das proposições, da substancialidade que parte de um pluralismo, segue a um monismo substancial e atinge seu ápice e intento na concepção de um monismo absoluto: Deus é a substância e para além dele nada pode existir: “Além de Deus, não pode existir nem ser concebida nenhuma substância” (EIP14), “Tudo o que existe, existe em Deus, e sem Deus, nada pode existir nem ser concebido” (EIP15).

Além disso, a concepção de substância expressa por Spinoza constitui todo o fundamento do sistema Spinozano, de modo que segundo ele, tudo que há é a Substância e suas afecções. Retomando, nesse sentido terminologias e compreensões aristotélicas dos referidos conceitos.

Além disso, Spinoza contrapõe a maneira comumente conhecida da ideia de Deus, à medida que assume a unicidade da substância, já que a tradição até então, o

compreendia em sentido transcendente e não imanente. Ademais, Spinoza acaba por apresentar um monismo natural, em que rompe radicalmente com a compreensão mais aceita tida até então de Deus. Trata-se de um monismo natural, para o qual Deus, única substância é este mundo, ou seja, a natureza como um todo. Em outros termos, poder-se-ia inferir, que Deus é a totalidade e fora dele nada há.

Nesse sentido, é necessário perfazer o caminho feito pelo autor, posto que nas definições é apresentada a definição de Deus, substância e todos os termos que o envolvem, de forma que, se deve analisar, tópico por tópico. E se inicie com as ideias que dizem respeito a Deus, que se trata da concepção de substância, atributos e modo. Segundo Spinoza, o conceito de substância pode ser expresso da seguinte forma, embora para a compreensão de Deus necessitemos arrolar outros conceitos: “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” (EIDef3) Destaque-se também, a concepção de Deus, expressa anteriormente.

De acordo com essa definição, se percebe que a Substância é causa de si mesma, ou seja *causa sui*, existe independentemente de algo que a tenha gerado, formado. Ademais, é aquilo que é por si mesmo concebido. Além disso, conforme dito, em Spinoza, o conceito de substância adquiriu uma compreensão diferenciada do modo como vinha sendo compreendida ao longo da história da Filosofia, que engloba inclusive René Descartes, que possivelmente o influenciou. Descartes não concebia uma única substância, daí também a radicalidade de

Spinoza em relação à tradição filosófica. A substância, tal qual compreendida por Spinoza é aquela que engloba todo o universo de coisas que existem, ao passo que esse conceito é atrelado ao de atributo e modo, a existência das coisas se caracteriza pela dependência em relação a essa substância. Segundo Spinoza, segue a definição de atributo e substância conforme exposto: “Por atributo, compreendo aquilo que, de uma substância, o intelecto percebe como constituindo a sua essência” (EIDef4)

Assim, se o conceito de substância, como originária e autofundada, *causa sui*, ou seja, é causa de si mesma. E disso decorrerá que essa substância é justamente Deus, poder-se-á aqui fazer a seguinte comparação, para efeito de melhor entendimento: Concerne que, aquilo que em René Descartes eram duas substâncias, respectivamente pensamento e extensão, em Spinoza passam a ser atributos da substância. Ademais, a substância (Deus), à medida que manifesta a própria essência em infinitas formas: os atributos que são eternos e imutáveis exprimem cada um a infinitude da substância divina, não sendo concebidas como realidades separadas.

Por atributo, se compreende as características da substância, que são várias, mais que se sabe mais precisamente que são pensamento e extensão, ou aquilo que Descartes denominava *res cogitans* e *res extensa*. Por atributo, se compreende aquilo que é expressão da substância, a sua infinidade no que lhe é característico, em sua essência, aquilo que a faz ser o que é, e não outra coisa.

No sentido do exposto, a respeito dos atributos da substância (monismo substancial-monismo absoluto), se deve considerar que constituem uma forma potente e genuína de expressar as formas da existência da

substância, ou seja, um atributo é a expressão de uma parte do todo, da totalidade que é a substância.

Para efetivar o sentido da investigação proposta, além da definição da substância e dos atributos, é preciso que se fale dos modos da substância. A respeito dos mesmos, Spinoza apresenta a primeira ponderação: “Por modo, compreendo as afecções da substância, ou seja, aquilo que existe em outra coisa, por meio da qual é também concebido.” (EIDef5).

Segundo Fragoso, a definição dos modos segundo a teoria spinozista se apresenta com certa dificuldade, posto que, Spinoza não a tenha desenvolvido, de modo suficientemente compreensivo. É nesse sentido, que a definição V do livro I da *Ética*, precisa ser compreendida, ou seja, a começar pelo que significa os modos serem considerados como afecções da substância. Isto quer dizer, que são eles dependentes ontológicos da substância, ou seja, são dela dependentes e sem autonomia.

Consonante a Fragoso, essa dependência ontológica e o modo como foi por ele caracterizada, pode ser mais bem compreendida, à medida que se percebe a relação intrínseca entre substância e modos, sendo eles identificados como a contrapartida lógica da substância. E nessa relação, se estabelecem, em Spinoza, esses dois conceitos, substância e modos, como sendo este último dela dependente, ou em outros termos, é interpretada como hierarquia ontológica:

Se a substância existe em si (*in sui*), os modos existem em outra coisa (*in alio*); se a substância é concebida por si, os modos são concebidos por aquilo em que existem e não por si próprios; ou seja, as definições de substância e modo estabelecem uma relação de dependência ontológica, simétrica e oposta entre a substância e modos. A nosso ver, ainda que controversa e “não autorizada por Spinoza”, a interpretação mais

correta para a relação de dependência ontológica entre a substância e os modos é a de que o spinozismo estabelece entre essas duas categorias do real uma hierarquia ontológica. (2001, p. 35-36).

Dessa forma, em consonância com o exposto, essa dependência ontológica, que daí procede a ideia de hierarquia entre essas categorias do real, apresenta a Substância no topo da pirâmide, enquanto os modos que podem ser infinitos e finitos, não participam integralmente dessa infinitude da substância única. Ficam assim, os modos, dependentes dos atributos e devem ser entendidos nessa relação com a substância, fora da qual nada existe. Ademais, enquanto a substância está no ápice dessa hierarquia, os modos possuem uma posição intermediária.

Nesse sentido, torna-se oportuno, apresentar a vigésima nona proposição: “Nada existe, na natureza das coisas, que seja contingente; em vez disso, tudo é determinado, pela necessidade da natureza divina, a existir e a operar de uma maneira definida.” (EIP29). Partindo disso, se sabe que a substância é *causa sui*, ou seja, causa de si mesma. Enquanto a compreensão dos modos abrange justamente tudo aquilo que não pode ser concebido por si mesmo, ou seja, aquilo que não pode existir sem provir de Deus, a Substância una. É possível deduzir também, que tudo provém da substância e assim sendo, os modos são determinados a operar e a existir em conformidade a maneira como são por ela determinados. Ademais, conforme proposição acima arrolada, nada existe na natureza que seja contingente, ou seja, tudo o mais é determinado pela substância.

“As coisas não poderiam ter sido produzidas por Deus de nenhuma outra maneira nem em qualquer outra

ordem que não naquelas em que foram produzidas” (EIP33). As coisas existentes precisam ser causa de si ou causadas por outra. No caso em questão, a Substância (Deus) é *causa sui* e de certa forma, seus atributos, já que a substância é sua causa e existe por sua essência própria. Enquanto a teoria dos modos compreende aquilo que resulta de uma causa eficiente.

“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”. (EIP21). Nessa definição estão os primeiros modos especificados, a saber, os modos infinitos imediatos. É perceptível que esses modos são resultantes da Substância (Deus) ou resultantes de algum atributo de Deus. Os modos infinitos imediatos resultam, pois, ou da natureza divina, ou seja, da Substância (Deus), ou de seus atributos infinitos em seu gênero. Ambos tendo natureza infinita produzem modos também de natureza infinita, sendo também eternos.

“Tudo o que 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.” (EIP22). Tal proposição diz respeito, aos modos infinitos mediatos, ou seja, trata dos modos que derivam de algum atributo de Deus, sendo concomitantemente afetado por modos infinitos imediatos.

Convêm salientar também, conforme Spinoza, as seguintes proposições, concernentes aos modos finitos:

Deus é causa eficiente não apenas da existência das coisas, mas também de sua essência (EIP25) Nenhuma coisa singular, ou seja, nenhuma coisa que é finita e tem uma existência determinada, pode existir nem ser determinado a operar por outra causa que também

é finita e tem uma existência determinada; por sua vez, essa última causa tampouco pode existir nem ser determinada a operar a não ser por outra, a qual também é finita e tem uma existência determinada, e assim por diante, até o infinito (EIP28).

Da primeira proposição arrolada, se deduz que os modos finitos são a forma pela qual os atributos de Deus se exprimem, ou seja, a substância una é causa daquilo que existe, de maneira determinada, bem como, pela essência de Deus que nesses modos são expressos. De acordo com a segunda proposição, se entende por modos finitos como se tratando de coisas que podem ser percebidas empiricamente. E nesse sentido, tendo existência finita e determinada, não pode existir nem ser determinado a agir por si mesmo, e assim, é determinado a agir por outra causa, além delas mesmas.

É nesse sentido, que Spinoza procede apresentando as definições, para partindo disso, desenvolver sua argumentação. A ideia da substância, por exemplo, só é possível compreendê-la, por meio do método que Spinoza propõe. Compreendê-la de modo mais amplo, se dá à medida que a entendemos em suas conexões com os atributos e os modos. Tudo aquilo que é modo, é aquilo que existe em outra coisa, ou seja, existe na substância e é ela que determina a sua ação. São também pertencentes à substância, os atributos.

Ademais, em Spinoza, esses conceitos devem ser compreendidos como que, formando uma unicidade. De modo que, substância e atributos, não existem, em separado, o que são distinguidos são os atributos uns em relação aos outros, no intuito de que sejam entendidos em sua realidade infinita, independendo das demais.

É dessa forma que a ideia é conduzida, a saber, de que a substância que é única, eterna, infinita, possuindo infinitos atributos infinitos, e tendo também infinitos modos, que podem ser finitos ou infinitos. Os modos constituem a forma como os atributos aparecem ao nosso intelecto, já que são justamente os atributos da substância que o intelecto compreende.

Em virtude do exposto, se percebe a relação existente entre substância – atributos e modos. É pertinente entender que atributos e modo expressam a essência da existência, já que exprimem a própria essência da substância una, gerando essa relação essência e existência. Tem-se, desse modo, atributos e modos cujo sentido constitui o de expressar a essência da substância, que é unidade: Deus em sua totalidade (somente ele existe e nada mais) imanente, eterno, infinito, ilimitado, plenamente livre, segundo o qual todo o universo está nele.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

FRAGOSO, E. A. R. *A definição de Deus na Ética de Benedictus de Spinoza*. **Kalagatos**, Fortaleza, v.1, n.4, p.11-31, Verão 2005. Disponível em: <<http://www.uece.br/kalagatos/dmdocuments/V2N4-A-definicao-de-deus-na-Etica-de-Benedictus-de-Spinoza.pdf>> Acesso em: 14 de dez. 2016.

FRAGOSO, E. A. R. *Considerações acerca da teoria dos Modos na Ética de Spinoza*. **Semina: Ci. Hum.** Londrina, v. 22, p.35-38, set. 2001. Disponível em: <<http://www.uel.br/revistas/uel/index.php/seminasoc/article/view/3872/3111>> Acesso em: 14 de dez. 2016.

SPINOZA, Baruch de. **Ética**. 3. ed. Tradução e notas de Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica, 2013.

CONSIDERAÇÕES SOBRE A LIBERDADE NA ÉTICA DE SPINOZA

Emanuel Angelo da Rocha Fragoso



A principal conceituação da liberdade na *Ética* de Spinoza encontra-se na definição 7 da Parte 1. Mas não só, pois ao longo desta obra, nesta mesma parte e nas partes subsequentes, bem como em outras obras – como, por exemplo, nas Cartas – encontramos outras referências ou explicitações do conceito de liberdade, ainda que a maioria esteja fundamentada ou se refiram explicitamente a essa definição. Como por exemplo, na Carta 58, a explicação dada por Spinoza a G. H. Schuller, acerca do correto sentido desta definição. Assim também encontramos ainda na Parte 1, uma explicação acerca da livre causalidade de Deus nos corolários da proposição 17 ou acerca da necessidade de uma causa que determine a vontade, o que faz com que ela não seja “livre”, no enunciado da proposição 32; e também na refutação do entendimento criador, no escólio 2 da proposição 33. Encontramos na Parte 2 explicações sobre a liberdade

da imaginação, no escólio da proposição 17. E, por fim, encontramos na Parte 3, na proposição 49, no que tange à “coisa livre” ou necessária, um desenvolvimento sobre a presença maior ou menor da alegria ou da tristeza, no amor e no ódio, respectivamente.

1 O CONCEITO DE LIBERDADE (E1DEF7)¹

Diz-se *livre* a coisa que existe exclusivamente pela necessidade de sua natureza e que por si só é *determinada* a agir; e diz-se necessária, ou melhor, coagida, a que é *determinada por outra* a existir e a operar *de certa e determinada maneira*. (E1Def7, grifo nosso).

O termo “livre” nesta definição comporta dois sentidos: o primeiro significa que a coisa é causa de si mesma ou autocausada, ou, ainda, aquilo que não é causado por algo além de si mesmo; o segundo sentido, ou o contrário do anterior, é a coisa que é causada por outra coisa além de si mesma. Neste sentido, esta definição refere-se às duas categorias ontológicas do sistema spinozano: o que existe em si e é por si concebido (substância) e o que existe noutra coisa pela qual é também concebido (modos), isto é, ao real, à realidade exterior ao pensamento, visto o real em Spinoza ser constituído justamente destas duas categorias, segundo o axioma 1 da Parte 1 da *Ética* – “Tudo o que existe, existe em si ou noutra coisa.” (E1Ax1).

1 Para a citação das obras de Spinoza, utilizaremos as siglas **E** para a *Ética* e **Ep** para as *Cartas*. Quanto às citações das divisões internas da *Ética*, indicaremos a parte citada em algarismos arábicos, seguida da letra ou abreviatura correspondente para indicar as definições (Def), axiomas (Ax), proposições (P), prefácios (Pref), corolários (C), escólios (S), definições de afeto (AD), demonstração (D), explicação (Ex), lema (L), postulado (Post), introdução (I) e apêndices (A), com seus respectivos números em algarismos arábicos. Por fim, citaremos as *Cartas* pela sua numeração contemporânea em algarismos arábicos.

A rigor, o termo “livre” no primeiro sentido dado por esta definição só é aplicável à substância absoluta ou Deus. Pois, se somente Deus é causa de si e existe pela única necessidade de sua natureza (E1P11 e E1P14C1), e se, afora Deus nada pode existir nem ser concebido (E1P14), se tudo o que existe, existe em Deus (E1P15), então, somente Deus pode agir segundo a necessidade de sua própria natureza, pois nada existe de externo a ele que possa constrangê-lo. O segundo sentido aplica-se aos modos ou modificações da substância absolutamente infinita, aos quais é reservada a condição de “constrangidos”, sendo eles determinados a qualquer ação por Deus; pois, se eles existem em Deus, se existem por causa de Deus, se são concebidos por Deus e constantemente mantidos por Deus, então se segue necessariamente que os modos finitos têm Deus como causa eficiente de sua essência e de sua existência.

Da mesma maneira, o termo “determinada” (*determinatur*) comporta dois sentidos: no primeiro ele está sendo empregado no sentido causal, no sentido daquilo que põe a coisa em ação. Como, por exemplo, conforme o sentido dos termos latinos encontrados no corolário 1, da proposição 17 da Parte 1, quando da consideração de Deus como causa livre: *incitet ad agendum* (incite a agir). Por sua vez, o segundo sentido, enquanto aplicado à coisa constrangida (*determinata*), significa uma não determinação desta coisa, uma indeterminação, ou, como escreve Martial Gueroult, como uma condição predeterminada, “[...] isto é, que esta condição (ou lei) segundo a qual a coisa posta em ação é, por oposição a uma condição (ou lei) qualquer, indeterminável ou ‘indeterminada’, [...]” (1997, v. 1, p. 75). Entretanto, este

segundo sentido, enquanto utilizado na expressão *certa ac determinata ratione* (*certa e determinada maneira*)², também pode significar como “determinada de uma maneira específica”. E, se considerarmos que seu uso na definição concerne à ação determinada de fora por outra coisa, que, por sua vez, também é determinada, ou seja, pela cadeia infinita das causas ou dos modos finitos, este segundo sentido pode ser interpretado como *limitado*, *finito*. Por exemplo, segundo o enunciado³ da proposição 28, da Parte 1 da *Ética*.

Assim, liberdade em Spinoza significa autodeterminação, ou determinação interna⁴, ou ainda a capacidade de se autodeterminar; oposta, por sua vez, não à necessidade, mas à coação, ao constrangimento. Portanto, quando aplicada especificamente a Deus, de maneira nenhuma significa absoluta indeterminação em oposição à necessidade; ou seja, Deus não é livre porque age de acordo com sua livre vontade ou com absoluta indeterminação. Pelo mesmo raciocínio aplicado ao seu contrário, os modos não são constrangidos ou coagidos apenas porque são determinados a agir. Ser livre para Spinoza significa ser determinado a agir somente por si

2 Na tradução do termo *ratione* seguimos Joaquim de Carvalho, em sua tradução da Parte 1 da *Ética* (Cf. *Espinosa*, 1983, Nota 14, p. 77).

3 “Nenhuma coisa singular, ou seja, nenhuma coisa que é finita e tem uma existência determinada, pode existir nem ser determinada a operar, a não ser que seja determinada a existir e a operar por outra causa que também é finita e tem uma existência determinada; por sua vez, essa última causa tampouco pode existir nem ser determinada a operar a não ser por outra, a qual também é finita e tem uma existência determinada, e assim por diante, até o infinito.” (E1P28).

4 Joaquim de Carvalho utiliza os termos “necessidade intrínseca” e “determinação extrínseca” (Cf. *Espinosa*, 1983, Nota 13, p. 76-77).

mesmo ou ter determinação interna; ao contrário, ser constrangido ou coagido significa ser determinado a agir por outra coisa além de si mesmo ou ter determinação extrínseca ou externa⁵.

Entretanto, se na filosofia spinozana não é lícito aplicar a Deus o termo “constrangido”, não é menos lícito considerá-lo como totalmente livre, no sentido usual em que utilizamos estes termos: total liberdade de escolha de suas ações e decisões, agindo incondicionalmente, isto é, no sentido similar ao de um ser todo poderoso que age unicamente em função de sua vontade absoluta. Em Spinoza, Deus ou a substância absolutamente infinita não é livre porque tem a vontade “absolutamente infinita” (E1P33S2); a liberdade é uma propriedade exclusiva de Deus porque advém de sua livre necessidade, pois somente Deus existe por causa única e exclusiva de sua essência. Donde, o Deus spinozano está submetido somente à necessidade de sua própria essência e nada o constrange, ele age de acordo com as leis de sua própria natureza (E1P17D), pois nada existe de exterior a ele que possa constrangê-lo. Ou como escreve o próprio Spinoza: “Deus, por exemplo, existe livremente embora exista necessariamente, porque existe pela única necessidade de sua natureza [...] note bem: eu não faço consistir a liberdade num livre decreto, mas na livre necessidade” (Ep58).

Esta consideração spinozana da liberdade em função da necessidade e não da vontade ou do entendimento, terá como consequências imediatas a refutação da definição de liberdade em função do entendimento, que constitui o que Martial Gueroult denomina de “entendimento criador”,

5 Neste parágrafo, fundamentamo-nos em Martial Gueroult (1997, v. 1, p. 77).

isto é, a concepção de um Deus que “[...] por sua livre vontade cria as coisas aconselhado por sua sabedoria ou por seu entendimento.” (1997, v. 1, p. 361). Além desta, podemos assinalar como consequência a negação do livre-arbítrio, tanto em relação a Deus quanto em relação aos modos finitos, ou seja, Deus não tem livre-arbítrio para criar ou não tudo o que existe; ele existe e produz necessariamente a existência de todas as coisas; e, igualmente, os modos finitos não agem única e exclusivamente em função da própria vontade, eles são determinados à existência e à ação por Deus.

Spinoza vai refutar na *Ética* a relação tradicional existente entre a liberdade e a vontade através da negação da vontade de Deus como absoluta em ambos os aspectos por ela abrangidos, seja o aspecto do agir ou do criar. Segundo Deleuze, esta relação tradicional ocorre de duas formas: uma concebe a liberdade como poder de uma vontade absoluta de optar ou mesmo criar qualquer coisa que queira (liberdade de indiferença); a outra concebe a liberdade como poder de se regular por um modelo e de realizá-lo (liberdade esclarecida).

A primeira, ou a liberdade de indiferença, consiste em considerar a liberdade de Deus semelhante à de um tirano, dotado de uma vontade absoluta que pode realizar ou não as coisas que estão em seu poder realizar ou que resultam de sua natureza, isto é, fazer com que as coisas não sejam produzidas por ele (E1P17S). O principal argumento desta tese é o de que tivesse Deus criado tudo o que existe de possível em seu intelecto, Deus não poderia criar mais nada, ele teria como que esgotado seu potencial de criar e passaria a condição de imperfeito, pois nada mais poderia criar. Mas, como tal tese é contrária

à onipotência de Deus, os que a defendem, na tentativa de restabelecer a perfeição de Deus optam por admitir um Deus indiferente a tudo e que não pode realizar tudo aquilo que permite o seu poder, realizando tão somente o que decretou criar por uma espécie de vontade absoluta. Elaborar tal tese ou a indiferença divina significa relacionar Deus com a contingência física, introduzindo na potência de Deus a inconstância, pois ele poderia ter criado outra coisa no lugar da que ele criou; por exemplo, o mundo tal como o conhecemos é apenas contingente, pois Deus poderia ter criado um mundo diferente deste que conhecemos.

A segunda, ou a liberdade esclarecida, consiste em considerar a liberdade de Deus semelhante à de um legislador, que sempre toma decisões e age em razão de um bem, isto é, Deus ao produzir seja o que for, presta atenção ao bem como um modelo a seguir ou como um objetivo fixo a ser atingido (E1P33S2). Em outras palavras: a liberdade de Deus consiste nas decisões e ações da vontade livre aconselhada pelo entendimento ou sabedoria que estabelece os modelos a serem seguidos (como o bem e o melhor, por exemplo). Os que defendem esta tese, ao considerar Deus como legislador, estão ligando-o à possibilidade lógica e introduzindo no ser divino a impotência, pois sua potência encontra-se limitada por modelos de possibilidade; ou seja, Deus só pode criar o que está anteriormente concebido, seja pelo entendimento ou pela sabedoria, como um possível bem⁶.

Podemos notar que o principal argumento dos que defendem a tese da liberdade de indiferença, bem como o argumento dos que defendem a tese da liberdade

6 Neste parágrafo baseamo-nos em Gilles Deleuze (2002, p. 88-89).

esclarecida de Deus, utilizam-se da definição tradicional de contingente: aquilo cujo contrário é possível; ou seja, ignoram a noção de necessidade e a substituem pela noção tradicional de contingente ou possível. Tanto na liberdade de indiferença quanto na liberdade esclarecida, introduzem a existência do contrário como um possível, seja como um real substituto ao que existe, seja como uma possibilidade lógica de existir algo distinto do real existente.

Spinoza em sua refutação destas teses subverte este sentido de contingente, tendo em vista sua consideração da liberdade em relação com a necessidade e não com a vontade: uma coisa é necessária, quer em razão de sua essência, quer em razão de sua existência ou quer em razão de sua causa. Com efeito, a existência seja do que for, resulta necessariamente ou da respectiva essência e definição ou de uma dada causa eficiente. Uma coisa se diz impossível, ou porque a respectiva essência ou definição implica contradição ou porque não existe qualquer causa externa a esta coisa que seja determinada a produzi-la. Mas, não há outra razão para dizer que uma coisa é contingente do que a carência de nosso conhecimento, pois uma coisa da qual se ignore que a respectiva essência ou definição implica contradição, ou da qual se saiba retamente que não envolve qualquer contradição, mas a respeito de sua existência nada de certo se pode afirmar por ignorar a ordem das causas, se ela impõe ou exclui sua existência, não pode ser considerada nem necessária e nem impossível, mas tão somente contingente ou possível (E1P33S1). Donde, neste caso, a noção spinozana de contingente abrange a de possível, significando ambas as coisas que podem existir ou deixar de existir sob qualquer

ponto de vista. Por conseguinte, contingência ou possível são sinônimos de ignorância; ou seja, para Spinoza contingente e possível são termos que utilizamos apenas porque desconhecemos a ordem das causas, resultando daí que não existe absolutamente nada nas coisas em virtude do qual possamos dizer que elas são contingentes ou possíveis em si mesmas (EP33S1).

A refutação spinozana do “entendimento criador”, vista sob o ângulo da relação da liberdade com a vontade baseia-se na negação da vontade absoluta de Deus em suas duas relações: a primeira é a relação do modo à substância, definida independentemente da causalidade ou a relação estática substância-modos; a segunda, ao considerar a vontade como certo modo de pensar ou ideia, Spinoza está remetendo à existência, e por consequência, à relação de causalidade ou a relação dinâmica causa-efeito⁷.

Spinoza nega a vontade de Deus como absoluta na primeira relação na proposição 31 da Parte 1, utilizando como argumento o estabelecimento da vontade como um modo do atributo pensamento, (neste caso, uma ideia), que deve ser referido à Natureza Naturada e não à Natureza Naturante (E1P31). Aqui se faz necessário ressaltar que na demonstração desta proposição, Spinoza não faz referência específica a vontade, mas somente ao entendimento. A vontade é referida diretamente apenas na proposição e de maneira genérica como um dentre os “modos de Pensar” ao final da demonstração. Se a vontade é apenas certo modo de pensar distinto dos outros, tais como o entendimento, o desejo, o amor, etc., significa que por ela não entendemos o pensamento

7 Neste parágrafo baseamo-nos em Martial Gueroult (1997, v. 1, p. 362).

absoluto. Segue-se que a vontade, bem como os outros modos de pensar do qual ela apenas se distingue, deve ter sido concebida por algum atributo divino que exprime a essência eterna e infinita do pensamento e ela deve ter sido concebida de tal modo que sem este atributo não possa existir nem ser concebida. Por consequência, a vontade como um modo, seja finito ou infinito, é sempre determinada por outra causa, ainda que esta causa seja a natureza de Deus expressa sob o atributo pensamento (E1P32D). Ademais, como um modo que deve ser referido à Natureza Naturada, ela está privada de anterioridade às coisas criadas; anterioridade esta inerente à Natureza Naturante e necessária a uma vontade que se pretende absoluta e criadora. Donde, podemos concluir que a vontade de Deus vista sob o ângulo da relação substância-modos não pode ser absoluta.

Na segunda relação ou relação de causalidade, a vontade de Deus como absoluta é negada pela proposição 32 da Parte 1. Spinoza vai utilizar um argumento mais complexo do que o anterior que exige um desenvolvimento em dois planos: no primeiro Spinoza vai refutar a vontade como causa livre; no segundo ele vai demonstrar que a vontade é causa necessária. Ressalte-se que é somente no enunciado desta proposição que Spinoza refere-se diretamente e exclusivamente a vontade, pois logo na primeira linha da demonstração ele vai incluir o entendimento na conclusão da proposição. A explicação para Spinoza referir-se nesta proposição (E1P32) de forma direta a vontade e na proposição analisada anteriormente (E1P31) referir-se a ela de forma genérica, é o fato de que na proposição 32 ele vai analisar a vontade vista sob a relação dinâmica da causalidade; por

consequente a vontade aqui não é analisada apenas como um modo estático envolvido na relação substância-modos e definido independentemente de sua causalidade, ela é vista como um modo cujo próprio é ser atividade, afim de determinar à sua natureza: descobrir se é livre arbítrio ou necessidade⁸.

Esta consideração da vontade relacionada com a causalidade vai introduzir na argumentação spinozana uma distinção na causalidade de Deus, enquanto ela se exprime no modo finito ou enquanto se exprime no modo infinito; ou seja, a vontade finita, tendo uma causa finita não tem o mesmo significado que a vontade infinita tendo uma causa infinita. Por um lado, se a vontade finita ou causa finita é determinada a existir e agir pelo nexu causal infinito de causas finitas (E1P28), então ela é necessária e constrangida. Por outro lado, se a vontade infinita não pode ser determinada a existir e a agir pelo *infinitus causarum nexus*, por ser infinita, segue-se então que será determinada pelo atributo infinito do qual é modo, o atributo pensamento; pois como modo não pode determinar a si mesmo ou tornar-se indeterminada (E1P26 e E1P27). Donde, a vontade infinita também não é livre, mas necessária e constrangida (E1P32)⁹.

Portanto, a vontade finita ou infinita é um modo do atributo pensamento e como tal não pode ser considerada como causa livre. Apenas Deus pode ser considerado causa livre, pois é o único ser que está submetido somente às leis de sua natureza (E1P17C2); ao contrário, a vontade finita não pode ser causa livre

8 Neste parágrafo também estamos seguindo Martial Gueroult (1997, v. 1, p. 362).

9 Idem, (1997, v. 1, p. 363).

pois é determinada a existir e a agir pelo nexos infinito de causas finitas e a vontade infinita também não pode ser considerada causa livre porque é determinada a existir e a agir pelo atributo infinito do qual é apenas um modo. Temos assim refutada a possibilidade de um Deus criador que age livremente por sua vontade absoluta, seja com a “liberdade de indiferença”, seja com a “liberdade esclarecida” (considerada do ponto de vista da vontade). Passemos agora à refutação spinozana da possibilidade de um entendimento criador ou à liberdade definida em termos de sua relação com o entendimento.

No escólio da proposição 17 da Parte 1 da *Ética*, Spinoza faz notar que se Deus tem uma potência arbitrária de criar as coisas, ou um entendimento criador, nós devemos considerar como pertencentes à sua natureza um entendimento infinito que não poderia ter de comum com o entendimento finito nada além do nome, assim como o que há de comum entre o Cão, constelação, e o cão, animal que ladra, pois este entendimento infinito e criador necessariamente deveria ser anterior ou ao menos simultâneo às coisas criadas, ao contrário do entendimento finito que por representar às coisas dadas, deve necessariamente ser-lhes posterior. A primeira etapa da refutação spinozana do entendimento criador ocorre na proposição 30 da Parte 1, estando implícita a consideração desta condição: Spinoza vai refutar a tese do entendimento criador através da demonstração de que o entendimento infinito não precede às coisas, mas é posterior a estas, apenas refletindo as coisas da mesma maneira que o entendimento finito (E1P30); ou como escreve Gueroult:

[...] é estabelecido que o entendimento infinito, não somente tem os mesmos objetos que o entendimento finito, mas que os conhece da mesma maneira que ele, as ideias não fazendo, tanto em um como no outro, mais que representar às coisas dadas (1997, v. 1, p. 357).

Na proposição 30 da Parte 1, Spinoza inicia a primeira etapa da refutação deduzindo o conteúdo necessário do entendimento puro, isto é, separado da imaginação e como ligação das ideias claras e distintas, tanto do entendimento finito quanto do infinito: se toda ideia verdadeira deve convir com o objeto do qual ela é ideia (E1Ax6), logo a realidade objetiva das ideias contidas no entendimento, isto é, o que é dado representativamente na ideia, deve necessariamente ser a fiel representação das coisas dadas na natureza; se na natureza só existe uma substância única ou Deus (E1P14), e não existem outras afecções além das suas, se tudo o que existe, existe em Deus, e sem Deus nada pode existir nem ser concebido (E1P15), então o entendimento em ato, isto é, o que o constitui essencialmente ou a ação de conhecer, seja do entendimento finito ou infinito, deve conter as ideias de Deus, ou de seus atributos e as de suas afecções, e nada mais¹⁰.

Por esta conclusão, Spinoza nega todo e qualquer privilégio, quanto à natureza, do entendimento infinito sobre o entendimento finito, pois o entendimento infinito é igualado ao entendimento finito quanto à natureza ou constituição essencial própria comum a todo entendimento. Assim, tanto o entendimento finito quanto o infinito têm a necessidade de sempre representar as coisas, sem jamais as preceder. Donde se depreende

10 Idem, (1997, v. 1, p. 355 a 357).

que fica também refutada a concepção de um Deus com vontade absoluta que antes de produzir seja o que for, aplica-se ao bem como um modelo a seguir ou como um objetivo fixo a ser atingido (liberdade esclarecida, do ponto de vista do entendimento); ou seja, tal é impossível, pois o entendimento deve sempre representar às coisas dadas, sendo-lhes posterior e nunca as antecedendo.

Na segunda etapa da refutação, na proposição 31 da Parte 1, utilizando o mesmo argumento empregado anteriormente para refutar a vontade como absoluta, Spinoza demonstra que o entendimento finito e o entendimento infinito são apenas modos ou afecções de Deus, não podendo portanto, referirem-se à Natureza Naturante ou Deus como causa, mas sim à Natureza Naturada ou Deus como efeito (E1P31). Se o entendimento é apenas certo modo de pensar do atributo pensamento (neste caso, uma ideia) distinto dos outros, tais como a vontade, o desejo, o amor, etc., significa que assim como ocorreu com a vontade, não podemos por ele entender o pensamento absoluto. Segue-se que o entendimento, bem como a vontade e os outros modos de pensar do qual ele apenas se distingue, deve ter sido concebido por algum atributo divino que exprime a essência eterna e infinita do pensamento e ele deve ter sido concebido de tal modo que sem este atributo não possa existir nem ser concebido. Por conseguinte, o entendimento, seja finito ou infinito, é sempre determinado por outra causa, ainda que esta causa seja a natureza de Deus expressa sob o atributo pensamento (E1P32D). Donde, como um modo ele deve sempre ser referido à Natureza Naturada, pois está privado da necessária anterioridade às coisas criadas que tudo o que se refere à Natureza Naturante deve ter;

ademais, como vimos acima, o entendimento puro, seja ele finito ou infinito, por serem semelhantes quanto à constituição essencial própria, também estão privados da anterioridade às coisas, pois devem sempre representar às coisas dadas, sendo-lhes posterior. Portanto, pelos mesmos argumentos que interditam a vontade como absoluta, podemos concluir que o entendimento divino também não pode ser considerado causa livre ou “criador”.

Vimos que a definição de liberdade em Spinoza consiste na *causa sui*, isto é, a coisa dita livre deve ser causa de si mesmo ou autocausada, pois pela concepção do real em Spinoza, só o que existe por si mesmo é que pode determinar a si próprio. Como ressaltamos, neste sentido absoluto, somente Deus pode ser livre. Entretanto, vimos também que esta liberdade divina tem um estatuto próprio no sistema spinozano, diferente da liberdade tradicionalmente atribuída a Deus, pois Spinoza exclui a vontade e o entendimento como pertencentes à natureza de Deus ou Natureza Naturante, ao atribuir-lhes o estatuto de modos do atributo pensamento, isto é, eles são ideias, que são determinados ou pelo nexu infinito de causas finitas ou pelo atributo de que são modos, e como tais, referem-se à Natureza Naturada. Desta maneira, tanto a vontade quanto o entendimento, ficam interditados de serem causas livres ou autocausados, pois são determinados a existir e a agir por outra coisa além de si mesmos; ou seja, a liberdade de Deus em Spinoza se distingue da liberdade divina tradicional, pois ela não se baseia numa vontade absoluta ou no livre arbítrio para agir e criar e nem tampouco num “entendimento criador”. Em outras palavras: Spinoza refuta a relação tradicional entre a liberdade e a vontade ou entre a liberdade e o

entendimento, substituindo-as por uma relação entre a liberdade e a necessidade. Vejamos agora esta relação.

Definir a liberdade divina em função da relação liberdade-necessidade não é afirmar que Deus necessariamente deve produzir este universo com prioridade sobre outro qualquer possível; ou seja, a liberdade de Deus não se manifesta na escolha necessária de um universo dentre vários universos possíveis ou contingentes. Segundo Gueroult (1997, v. 1, p. 366), a proposição 33 da Parte 1 visa especificamente refutar esta hipótese: “As coisas não podiam ter sido produzidas por Deus de nenhuma outra maneira e em nenhuma outra ordem do que a maneira e a ordem em que elas foram produzidas.”. Resulta desta proposição o significado no sistema spinozano dos termos contingente e possível (vistos acima) como sinônimos de ignorância da ordem das causas, porque se a natureza está submetida às leis da necessidade, as coisas nada têm em si mesmas que as façam serem consideradas como contingentes ou possíveis; por consequência, tanto o contingente quanto o possível estão excluídos da natureza divina. Se aceitarmos uma hipótese contrária a esta, nós estaríamos imputando imperfeições a Deus, o que resultaria num absurdo que seria rejeitado tanto pelo sistema de Spinoza quanto pela tradição teológica. No dizer de Gilles Deleuze: “Deus é livre porque tudo decorre necessariamente da sua própria essência, sem que conceba possíveis nem crie contingentes.” (2002, p. 89).

O argumento spinozano na proposição 33 baseia-se na associação absoluta entre a natureza de Deus e a natureza das coisas produzidas, pois o que envolve a natureza de Deus, isto é, sua perfeição, “[...] é que ele

produz necessariamente todas as coisas e as determina necessariamente a existir e a produzir qualquer efeito de certa maneira (prop. 16 e 29).”. Se a natureza tivesse outra ordem, isto é, se as coisas pudessem ter sido de outra natureza ou determinadas a operar de modo diverso da que foram produzidas ou determinadas a operar, ou seja, se a necessidade de produzir um efeito em geral não fosse a necessidade de produzir tal efeito em particular, então Deus também poderia ser de natureza diferente da que é; e portanto, esta outra natureza divina deveria também existir (E1P11); por consequência, poderia haver dois ou mais Deuses, o que seria absurdo (E1P14C1). Em resumo: se a ordem da natureza é apenas uma dentre várias possíveis, como não ocorre dissociação entre a natureza divina e a natureza das coisas produzidas, segue-se necessariamente que a natureza de Deus também é uma dentre várias possíveis.

Em Spinoza, a Natureza Naturante e a Natureza Naturada são unívocas quanto à causa, à modalidade e aos atributos. Quanto à univocidade da causalidade, Deus produz exatamente como existe ou ele é a causa de todas as coisas no mesmo sentido em que é causa de si (E1P25S); quanto à univocidade da modalidade, se a existência, seja do que for, resulta necessariamente ou da respectiva essência e definição, ou de uma dada causa eficiente (E1P33S1), segue-se que o necessário é a única modalidade daquilo que existe: tudo o que existe é necessário, seja devido a si mesmo como causa ou devido à sua causa eficiente. Deus é dito *causa de si mesmo* como gênese da Natureza Naturante no mesmo sentido em que ele é dito *causa de todas as coisas* como gênese da Natureza Naturada. Vimos também que Spinoza refuta

a liberdade como sendo uma propriedade da vontade ou do entendimento. Por conseguinte, a liberdade necessariamente deve ser definida em função de sua relação com a necessidade, isto é, apenas deve dizer-se livre a coisa que é causa de si mesma ou autocausada e por si só é determinada a agir (DELEUZE, 2002, p. 89).

Spinoza vai referir-se à liberdade dos homens entendida nos moldes da tradição, isto é, em relação com a vontade, como um engano ou ilusão. Se os homens, enquanto modos finitos determinados, creem ser livres é porque estão “[...] cômnicos das suas volições e das suas apetências, e nem por sonhos lhes passa pela cabeça a ideia das causas que os dispõem a apetecer e a querer, visto que a ignoram” (E1A); ou ainda,

[...] 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, isto é, o que constitui a ideia da sua liberdade é que eles não conhecem nenhuma causa de suas ações (E2P35S).

Segundo a interpretação de Deleuze, esta liberdade ilusória em que os homens creem é uma “[...] ilusão fundamental da consciência, na medida em que esta ignora as causas.” (2002, p. 89).

Como vimos acima, a liberdade de Deus concebida nos moldes spinozano não se relaciona com a vontade; se para a substância infinita conceber a liberdade nesta relação é impossível, menos ainda será para os modos finitos assim concebê-la. Donde, a verdadeira liberdade para Spinoza, seja a de Deus ou a dos modos finitos, é aquela que é considerada em relação com a necessidade. A liberdade spinozana de Deus, ou, o que é o mesmo, a absoluta necessidade e a infinita produtividade imutável

em sua eternidade da Natureza Naturante, impõem aos modos finitos um determinismo absoluto: se os modos finitos ou os homens em particular, são determinados a existir e a operar pela necessidade de causas que lhe são exteriores, eles não podem existir ou operar por sua própria natureza. Donde, os homens são necessariamente constrangidos, isto é, eles existem e operam determinados por outra coisa além de si próprios. Se a única causa livre que existe é Deus, então Deus é a causa que determina os modos finitos a existirem e a operarem. Mas, este constrangimento necessário dos homens tem um duplo aspecto, pois é duplo o outro do qual eles dependem: por um lado, Deus é a causa pela qual eles são e perseveram na existência (E1P24C) e a causa que os determina a qualquer ação ou a produzirem qualquer efeito segundo uma certa condição ou lei determinada (E1P27); por outro lado, os modos finitos são determinados a produzirem em determinado momento da duração a existência singular de cada um deles pelo nexa infinito das causas finitas (E1P28).

Se por definição, “coisa livre” é o que existe e age determinado apenas por si próprio, ou o que é autocausado, segue-se que somente Deus é livre. Portanto, a liberdade spinozana no sentido absoluto é aplicável somente a Deus e os modos finitos são necessariamente constrangidos.

Afirmar a impossibilidade da liberdade, considerada em seu sentido absoluto, aos modos finitos não significa afirmar a impossibilidade absoluta de estes serem livres. Pois, se no sistema spinozano é interdito aos homens nascerem livres, não lhes é interdito tornarem-se livres (Deleuze, 2002, p. 89-90). Gueroult salienta que os homens só poderão ser livres, no sentido spinozano do

termo, à medida que eles se identifiquem com o infinito, seja conhecendo através da razão o que é em si a necessidade das coisas, e ajam conforme a lei universal da natureza infinita, seja pela ideia intuitiva de sua essência singular, eles vivam interiormente o ato incondicionado pelo qual Deus os introduz absolutamente na eternidade (1997, v. 1, p. 346). Ou ainda, segundo Deleuze: o homem “[...] é livre quando entra na posse de sua potência de agir, isto é, quando o seu *conatus* é determinado pelas ideias adequadas de onde decorrem os afetos ativos, que se explicam pela sua própria essência.” (Deleuze, 2002, p. 90).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

CARVALHO, Joaquim de. *Introdução à Ética de Espinosa*. In: **Obra Completa de Joaquim de Carvalho**. 2. ed. I – Filosofia e História da Filosofia – 1939-1955. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, p. 223-299, 1992.

DELEUZE, Gilles. **Cursos Sobre Spinoza**. Vincennes, 1978-1981. 2. ed. Seleção e introdução de Emanuel A. R. Fragoso e Hélio Rebello Cardoso Jr. Tradução de Emanuel A. R. Fragoso et al. Fortaleza: EdUECE, 2012.

_____. **Espinosa: Filosofia Prática**. Tradução de Daniel Lins e Fabien Pascal Lins. Revisão técnica de Eduardo D. B. de Menezes. São Paulo: Escuta, 2002.

_____. **Spinoza - Philosophie Pratique**. Paris: Éditions de Minuit, 1981.

GUEROULT, Martial. **Spinoza**. Paris: Aubier-Montaigne, 1997. 2 v. (Analyse et Raisons). v. 1 (Dieu) e v. 2 (L'Âme).

KOYRÉ, Alexandre. *O Cão Constelação Celeste, e o Cão Animal que Late*. In: **Estudos de História do**

Pensamento Filosófico. Tradução de Maria de Lourdes Menezes. Rio de Janeiro: Forense Universitária, p. 70-78, 1991. (Coleção Campo Teórico).

SPINOZA, Benedictus de. **Correspondencia.** Introducción, traducción, notas y índice de Atilano Domínguez. Madri: Alianza, 1988.

_____. **Ethica/Ética.** Edição bilíngue Latim-Português. Tradução e Notas de Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica, 2007.

_____. **Ethica/Ética.** Edição bilíngue Latim-Português. Tradução: Grupo de Estudos Espinosanos; coordenação de Marilena Chauí. São Paulo: Edusp, 2015.

_____. **Ética.** Tradução e notas da Parte I de Joaquim de Carvalho, tradução das Partes II e III de Joaquim Ferreira Gomes, tradução das Partes IV e V de Antônio Simões. In: _____. **Espinosa.** Seleção de textos de Marilena Chauí; traduções por Marilena Chauí et al. 3. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983. p. 69-299. (Os Pensadores).

_____. **Spinoza Opera.** Im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften herausgegeben von Carl Gebhardt. Heildelberg: Carl Winter, 1925; Ristampa 1972. Milano: Edição Eletrônica a cura di Roberto Bombacigno e Monica Natali, 1998. 1 CD-Rom.

_____. **Spinoza: Obra Completa II:** Correspondência completa e vida. Organização de J. Guinsburg, Newton Cunha e Roberto Romano. Tradução e notas de J. Guinsburg e Newton Cunha. São Paulo: Perspectiva, 2014.

SPINOZA, DELEUZE, LEIBNIZ, A ESSÊNCIA DA SUBSTÂNCIA COMO POTÊNCIA ABSOLUTAMENTE INFINITA DE EXISTIR

Evandro Pereira da Silva*



INTRODUÇÃO

Spinoza nos conduz no final do primeiro livro da *Ética* a uma última tríade da substância. Verifica-se que, partindo das provas da potência, a tríade da substância se expõe assim: 1) a essência da substância como potência absolutamente infinita de existir; 2) a substância como *ens realissimum* existindo por si; 3) um poder de ser afetado de uma infinidade de maneiras, que correspondem a essa potência, necessariamente preenchido por afecções, das quais a própria substância constitui a causa ativa. Agora, evidentemente não é necessária uma ordem numérica dessa exposição. Mas, essa terceira tríade assume seu lugar ao lado das duas anteriores e, devemos uma atenção

* Bacharel em Filosofia pela UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ, Brasil.
Mestrando em Filosofia na UNIVERSIDADE ESTADUAL DO CEARÁ - UECE.
E-mail: infinitoepssilva@gmail.com.

com certo rigor, pois, em distinção com a primeira, ela não significa a necessidade de uma substância que tenha todos os atributos. Em distinção com a segunda, aparece à necessidade que tenha essa substância de existir absolutamente. Assim, denota-se aqui a necessidade, para essa substância existente, de produzir uma infinidade de coisas. Significa dizer que a substância não se contenta em nos fazer passar aos modos, ela se aplica a eles ou especificamente se comunica com eles. “Por modo entendo as afecções da substância, isto é, o que existe noutra coisa pela qual é também concebido.”¹ Para Fragoso, “em sua totalidade a teoria dos modos em Spinoza abrange tudo aquilo que não é concebido por si; ou seja, todas as coisas que não podem existir nem serem concebidas sem Deus.”²

Ao definir a categoria ontológica dos modos como afecções da substância, Spinoza caracteriza-os como dependentes ontológicos da substância. Esta caracterização pode ser melhor evidenciada quando comparamos a substância com os modos e observamos que eles são determinados como a contrapartida lógica da substância: se a substância existe em si (*in sui*), os modos existem em outra coisa (*in alio*); se a substância é concebida por si, os modos são concebidos por aquilo em que existem e não por si próprios; ou seja, as definições de substância e modo estabelecem uma relação de dependência ontológica, simétrica e oposta entre a substância e os modos.³

Não obstante, o próprio modo vai apresentar imediatamente, como nos evidencia Deleuze, a tríade: *esencia de modo como potencia; modo existente definido por su cantidad de realidad o de perfección; poder de ser afectado*

1 ÉTICA, Livro 1, Definição 5.

2 Revi. Mediações, Londrina, V. 2, n. 2, p. 13 – 16, jul./dez. 1997.

3 Revi. Mediações, Londrina, V. 2, n. 2, jul./dez. 1997, p. 13.

*de un gran número de maneras.*⁴ Portanto, podemos dizer que no primeiro livro da *Ética* temos o desenvolvimento de três tríades que encontram seu princípio na expressão, a saber, a substância, o absoluto, a potência. Ademais, segundo o próprio Spinoza em carta a Louis Meyer:

se atendemos somente à essência dos modos, e não à ordem de toda a natureza, não podemos concluir da sua existência presente à sua existência ou não existência futura nem à sua existência ou não existência passada. Onde se deduz claramente que a existência da substância é concebida como totalmente diferente da existência dos modos.⁵

Spinoza nos diz que cada atributo exprime uma certa essência eterna e infinita; nesse contexto, é importante tratarmos sobre a essência que corresponde ao gênero do atributo. Porque, cada atributo exprime a essência da substância, propriamente revela seu ser ou sua realidade. Daí o *exprimir a essência da substância* constitui na afirmação que uma essência de modo existe, é o que nos insere na concepção de Deleuze: «*la esencia de modo es pura realidad física*». Podemos dizer que a essência de modo está na configuração em que cada atributo exprime a infinidade e a necessidade da existência substancial, isto é, a eternidade. Portanto, *la esencia de modo* é real e atual, denota dizer que ela é potência; a ela corresponde a configuração que apresenta-se um certo poder de ser afetado. Pois, o modo é parte da natureza, e aqui assimilando que seu poder é sempre preenchido por dois pontos fundamentais: 1) afecções produzidas pelas coisas exteriores (denominadas de

4 Cf. DELEUZE, Gilles. *Spinoza y el problema de la expresión*. Traducido del francés por Horst Vogel. España, Muchnik Editores, 1968, p. 89.

5 SPINOZA, 1964, v. 4, p. 156.

afecções passivas); 2) afecções explicadas por sua própria essência (denominadas de afecções ativas).

Assim, nos deslocamos para a distinção entre a potência e o ato, na condição do modo, desaparece em benefício de uma correlação entre duas potências que são igualmente atuais, a saber: 1) potência de agir e 2) potência de sofrer. É certo que essas duas potências variam em razão inversa, todavia, sua soma é constante, e, segundo Deleuze, – constantemente efetuada. Deleuze, então, nos diz que isso esclarece porque Spinoza pode apresentar a potência do modo, especificamente, como um invariante idêntico à essência (já que o poder de ser afetado é constante), e como estando sujeita a variações, no acontecimento onde a potência de agir ou força de existir “aumenta” ou “diminui”; observadas as relações que se apresentem a proporção das afecções ativas que contribuem para preencher esse poder a cada instante.

Destarte, a cada instante, o modo é tudo aquilo que ele pode ser, sua potência e sua essência, nesses termos, ele não tem outra potência a não ser atual. Não obstante, cabe ressaltar que os modos se distinguem quantitativamente, pois cada modo exprime ou especificamente explica a essência de Deus, conseqüentemente, essa essência se explica ela mesma pela essência do modo; por sua vez, se divide de acordo com a quantidade apropriada a esse modo. Assim, os modos de um mesmo atributo não se distinguem pelo seu posto ou pela sua proximidade; e, mesmo não se distinguem pelo seu distanciamento de Deus. Todavia, os modos se distinguem quantitativamente, pela quantidade ou capacidade de sua essência concernente e individualizada, pois ela participa sempre diretamente da substância divina. Já que em Spinoza, assemelhar-se a

subsistir uma hierarquia entre três concepções distintas, a saber, o modo infinito imediato, o modo finito mediato e os modos finitos.

LA ESENCIA DE LA SUBSTANCIA COMO POTENCIA ABSOLUTAMENTE INFINITA DE EXISTIR

Deleuze nos diz que o infinitamente perfeito como próprio deve ser ultrapassado na direção do absolutamente infinito como natureza. Para ele as dez primeiras proposições da *Ética* de Spinoza revela-se efetivamente que Deus existe necessariamente. Todavia, porque o absolutamente infinito constitui possível ou não contraditório. Para Deleuze, esse é o procedimento spinozista no qual, entre todas as definições do início da *Ética*, consideradas nominais, é demonstrado que a definição VI [Por Deus entendo o ser absolutamente infinito, isto é, uma substância que consta de infinitos atributos, cada um dos quais expressa uma essência eterna e infinita]⁶ constitui real. Significa que essa

6 «Leibniz observou, em *Nouvelles Remarques sur l'Éthique de Spinoza* (*Novas Anotações à Ética de Spinoza*) que cumpria mostrar a equipolência das duas partes da definição, o que Spinoza não fez; e, além de outras críticas, observou ainda que as coisas compostas podem ter várias definições, mas o que é simples somente comporta uma, cuja essência só de uma maneira pode ser expressa. Freudenthal julgou que está subjacente a estes conceitos de Deus a noção escolástica de *ens quo majus concipi non potest* (O ser com relação ao qual não se pode conceber outro maior), que é a premissa maior do argumento ontológico. Esta definição é de relacionar com *Ética*, I, 9 e 10; II, 7, *escólio*; a *Epístola* LVI e com *Tratado Breve*, I, capítulo 2, onde dentre outras coisas, diz que a razão pela qual Deus é um ser que possui infinitos atributos é que “o nada, não podendo ter nenhum atributo, o todo deve ter todos os atributos [...]” (N. do T.). Cf. SPINOZA, *Ética*, 1973, p. 84.

própria realidade é constituída pela coexistência de todas as formas infinitas; agora, é bem certo que introduzem sua distinção no absoluto, sem introduzir o número. Entretanto, as formas constitutivas da natureza de Deus, não obstante, têm o infinitamente perfeito apenas como propriedade, o que podemos dizer que são a expressão do absoluto. Consequentemente, nos aparece aqui o problema da expressão que, para Deleuze não só é ontológico, mas também alcança o sentido gnosiológico.⁷

En primer lugar, la substancia se expresa en sus atributos, y cada atributo expresa una esencia. Pero, en segundo lugar, los atributos se expresan a su vez: se expresan en los modos que de ellos dependen, y cada modo expresa una modificación. Veremos que el primer nivel debe comprenderse como una verdadera constitución, casi como una genealogía de la esencia de la substancia. El segundo debe comprenderse como una verdadera producción de cosas. En efecto, Dios produce infinidad de cosas porque su esencia es infinita; pero porque tiene una infinidad de atributos, necesariamente produce esas cosas en una infinidad de modos de los que cada uno remite al atributo en el que está contenido.⁸ La expresión no es en sí misma una producción, pero llega a serlo en su segundo nivel, cuando a su vez es el atributo el que se expresa. Inversamente, la expresiónproducción encuentra su fundamento en una expresión primera. Dios se expresa por sí mismo «antes»

7 Ademais, segundo Deleuze: «Tanto en Leibniz como en Spinoza, la expresión tiene un alcance a la vez teológico, ontológico y gnoseológico. Es ella la que anima la teoría de Dios, de las criaturas y del conocimiento. Independientemente el uno del otro, ambos filósofos parecen confiar en la idea de expresión para superar las dificultades del cartesianismo, para restaurar una filosofía de la Naturaleza, e incluso para integrar las adquisiciones de Descartes en sistemas profundamente hostiles a la visión cartesiana del mundo. En la medida en que puede hablarse de un anticartesianismo de Leibniz y de Spinoza, ese anticartesianismo se basa en la idea de expresión.» Cf. DELEUZE, 1968, p. 13.

8 Ética, I, 16, demonstração.

*de expresarse en sus efectos; Dios se expresa constituyendo por sí la naturaleza en turante, antes de expresarse produciendo en sí la naturaleza naturada.*⁹

Neste aspecto, Deus é representado como infinitamente perfeito, no entanto é constituído por essas formas mais profundas; significa dizer que Ele se exprime nessas formas, nesses atributos. E aqui, Deleuze sinaliza que o procedimento de Leibniz consisti em ser semelhante, no sentido em que mantém a mesma ultrapassagem do infinito na direção do absoluto. Entretanto, longe de afirmar que o Ser absoluto de Leibniz seja o mesmo de Spinoza. Não obstante, trata-se de demonstrar a realidade de uma definição e, conseqüentemente, atingir uma natureza de Deus para além da propriedade. Mas, é preciso observar que essa natureza é constituída por formas simples e distintas, em que Deus se exprime e que exprimem, elas mesmas, qualidades positivas infinitas. Contudo, tanto em Leibniz quanto em Spinoza, observa-se que é a descoberta de quantidades intensivas ou de quantidades de potência, que são mais profundas do que as quantidades de realidade, que por sua vez transformam os procedimentos a posteriori, efetivamente introduzindo neles a expressividade.¹⁰

9 DELEUZE, 1968, p. 10.

10 Deleuze (1968, p. 322 – 323), nos indica: « *Ahora bien, sean cuales sean las diferencias entre Leibniz y Spinoza, y en especial sus diferencias en la interpretación de la expresión, es un hecho que ambos se sirven de ese concepto para superar, a todos los niveles precedentes, lo que estiman ser la insuficiencia o la facilidad del cartesianismo, para restaurar la exigencia de una razón suficiente que opera en el absoluto. No que retrocedan más allá de Descartes. Hay para ellos adquisiciones del cartesianismo que no pueden ser puestas en cuestión: aunque no fuera, precisamente, sino las propiedades de lo infinitamente perfecto,*

*Es en este sentido que Spinoza nos conduce a una última tríada de la substancia. Partiendo de las pruebas de la potencia, el descubrimiento de esta tríada ocupa todo el final del primer libro de la Ética. Ella se presenta así: la esencia de la substancia como potencia absolutamente infinita de existir; la substancia como ens realissimum existente por sí; un poder de ser afectada de una infinitud de maneras, correspondiente a esta potencia, necesariamente repleta por las afecciones cuya causa activa es la substancia misma.*¹¹

Em relação ao infinito no que concerne na *Ética* em Spinoza temos o absolutamente infinito e o infinito no seu gênero, o que nos leva para o conceito de substância. Uma substância *existente em si e por si*, ou seja, *infinita e eterna*. Conforme a proposição VII – “A natureza da substância pertence o existir”; e, pela proposição VIII – “Toda substância é necessariamente infinita.”¹² O absolutamente infinito¹³ constitui como uma substância que consta de infinitos atributos, sendo que cada atributo exprime uma essência eterna e mesma infinita. No que refere ao infinito no seu gênero, para este, há a negação de infinitos atributos. Então, temos Deus como a substância única, eterna, absolutamente infinita.

de la cantidad de realidad, del claro y del distinto, del mecanismo, etc. Spinoza y Leibniz son post-cartesianos, en el sentido en que Fichte, Schelling, Hegel son post-kantianos. Se trata para ellos de alcanzar el fundamento en el que se originan todas esas propiedades precedentemente enumeradas, de redescubrir un absoluto que este a la medida del «relativismo» cartesiano. ¿Cómo proceden, y por qué el concepto de expresión es el más indicado para esta tarea? ».

11 DELEUZE, 1968, p. 89.

12 *Ética* I, proposição VIII. Cf. SPINOZA, Benedictus de. *Ethica – Ética*: edição bilíngue latim-português. Trad. Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica, 2007.

13 Ver *Ética* I, Def. VI.

Para Spinoza, Deus é causa livre, necessária e imanente de todas as coisas; sendo livre, age apenas sob a necessidade interna de sua essência. E como necessária, sua potência é idêntica a sua essência. E, sendo imanente, Deus, não se separa de seus efeitos, contudo, neles se exprime e eles o exprimem. Daí a importância de compreendermos a ideia de expressão em Spinoza.¹⁴

Esta idea adquiere en seguida una importancia cada vez mayor. Es retomada en variados contextos. Ora Spinoza dice: cada atributo, expresa una cierta esencia eterna e infinita, una esencia correspondiente al género del atributo. Ora: cada atributo expresa la esencia de la substancia, su ser o su realidad. Ora, en fin: cada atributo expresa la infinitud y la necesidad de la existencia substancial, es decir, la eternidad.¹⁵

Assim, Deus causa a si mesmo e, causando seus atributos. Em resumo, os atributos causam os modos infinitos imediatos, estes causam os modos infinitos mediatos; por sua vez, os modos infinitos mediatos causam os modos finitos; e, os modos finitos causam-se uns aos outros. E nesse sentido, a potência de Deus é imanente ao mundo. Sendo que a essência do mundo constitui imanente a Deus.

14 Para Deleuze, « *La idea de expresión, en la Ética, recogerá ese primer momento: la esencia de la substancia no existe fuera de los atributos que la expresan, de manera que cada atributo expresa una cierta esencia eterna e infinita. Lo expresado no existe fuera de sus expresiones, cada expresión es como la existencia de lo expresado. (Es este mismo principio el que vuelve a encontrarse en Leibniz, por diferente que sea el contexto: cada mónada es la expresión del mundo, pero el mundo expresado no existe fuera de las mónadas que lo expresan.)* ». Cf. DELEUZE, 1968, p. 36.

15 DELEUZE, 1968, p. 9.

Como podemos observar, Deus constitui como causa imanente a realidade; ou seja, ademais, a *Natureza Naturante* constitui imanente para a *Natureza Naturada*. Nessa concepção, o mundo é infinito e eterno, pois exprime a essência e a potência de Deus. E nesse exprimir de essência e de potência temos a necessidade e liberdade não como ideias opostas, mas de complemento. Visto a Liberdade como a manifestação espontânea e mesmo necessária da potência interna da essência da substância e, sobretudo, da potência interna da essência dos modos finitos. Segundo Chauí, “a Liberdade não é, pois, escolha voluntária nem ausência de causa (ou uma ação sem causa), e a necessidade não é mandamento, lei ou decreto externos que forçariam um ser a existir e agir de maneira contrária à sua essência.”¹⁶ Então, em termos de liberdade, podemos dizer que um ser é livre quando, por necessidade interna de sua essência e de sua potência, nele se identificam sua maneira de existir e de agir? Para tal questão podemos inferir que precisamos mostrar a passagem do infinito ao finito e, sobretudo, ao conceito de substância dado por Spinoza.

Este contexto nos insere na concepção que toda essência é essência de alguma coisa, especificamente nos conduz a entender a essência como potência; aquilo do qual ela é essência; sobre o poder de ser afetado que corresponde a ela. Precisamente, sobre aquilo de que a essência consisti sempre uma quantidade de realidade ou de perfeição. Diante disso, é possível dizer que uma coisa tem mais realidade ou perfeição quando ela pode ser afetada com um maior número de maneiras, assim,

16 CHAUI, Marilena. *Espinosa – uma filosofia da liberdade*. – São Paulo: Moderna, 1995, p. 52.

a quantidade de realidade encontra sempre sua razão (suficiente)¹⁷ em uma potência, efetivamente ocorre idêntica à essência. Uma amostra a posteriori desse contexto, parte da potência própria aos seres finitos, como requisito procuramos a condição sob a qual um ser finito tem uma potência, todavia, obtemos a potência incondicionada de uma substância absolutamente infinita. E, neste aspecto, Deleuze interpreta que uma essência de ser finito só é potência em relação a uma substância da qual esse ser constitui o modo.

A PASSAGEM DO INFINITO AO FINITO: A ESSÊNCIA DO MODO

É preciso, portanto, reconhecer que uma essência de modo, podemos designar – grau de potência, exprime-se eternamente conforme uma relação graduada. Atentamos a entendermos que o modo, no entanto, não passa à existência antes que uma infinidade de partes extensivas constitua atualmente determinada a entrar nessa mesma relação. Nesse sentido, entender sobre a essência¹⁸ do modo exige a passagem do infinito ao finito.

17 Agora, Deleuze observa que, « *En Spinoza, en no menor medida que en Leibniz, parece, pues, que la razón suficiente hace valer sus exigencias. Spinoza planteará la adecuación como razón suficiente de la idea clara y distinta, lo absolutamente infinito como razón suficiente de lo infinitamente perfecto. La prueba ontológica en Spinoza no se aplicará ya a un ser indeterminado que sería infinitamente perfecto, sino que a lo absolutamente infinito, determinado como aquello que consiste en una infinidad de atributos. (Lo infinitamente perfecto será solamente el modo de cada uno de esos atributos, la modalidad de la esencia expresada por cada atributo.)* » DELEUZE, 1968, p. 67.

18 «*Una esencia de modo existe, es real y actual, incluso si no existe actualmente el modo del que es la esencia. De donde la concepción que*

Porque, essas partes podem ser determinadas a entrar em uma outra relação; sobretudo, porque elas se integram a um conjunto infinito. Temos uma relação maior ou menor, que efetivamente corresponde a outra essência de modo e, conseqüentemente, compõe a existência de um outro modo. Abre-se aqui um caminho para a teoria da existência em Spinoza. Essa teoria comporta três elementos, a saber, a essência singular (que propriamente constitui um grau de potência ou de intensidade); a existência particular (sucessivamente composta de uma infinidade de partes extensivas); a forma individual (corresponde a relação característica ou expressiva que é apropriado eternamente à essência do modo). No entanto, para a forma individual, temos que uma infinidade de partes se relacionam temporariamente a essa essência.

*¿Qué es lo que Spinoza llama una esencia de modo, esencia particular o singular? Su tesis se resume así: las esencias de modos no son ni posibilidades lógicas, ni estructuras matemáticas, ni entidades metafísicas, sino realidades físicas, res physicae. Spinoza quiere decir que la esencia, en tanto esencia, tiene una existencia. Una esencia de modo tiene una existencia que no se confunde con la existencia del modo correspondiente.*¹⁹

Agora, da própria essência, em um primeiro momento não podemos dizer que ela seja um possível;

Spinoza se hace del modo no-existente: éste jamás es una cosa posible, sino un objeto cuya idea está necesariamente comprendida en la idea de Dios, como su esencia está necesariamente contenida en un atributo. La idea de un modo inexistente es pues el correlativo objetivo necesario de una esencia de modo. Toda esencia es esencia de alguna cosa; una esencia de modo es la esencia de alguna cosa que debe ser concebida en el entendimiento infinito. » Cf. DELEUZE, 1968, p. 185. Em relação a atributo ver nota «8», p. 185-186.

19 DELEUZE, 1968, p. 184.

também não diremos que a tendência do modo não-existente, efetivamente em virtude de sua essência, seja passar para a existência. Aqui nos direciona a dois pontos de oposição entre Spinoza e Leibniz. Posto que em Leibniz, a essência, também podemos dizer a noção individual, constitui uma possibilidade lógica, que por sua vez não se separa de uma certa realidade metafísica; especificamente, de uma *exigência de existência*, ou seja, de uma tendência à existência. Todavia, em Spinoza, a essência não constitui uma possibilidade, entretanto, possui uma existência real que lhe é própria; assim, o modo *não-existente* não precisa de nada e nada exige, contudo é concebido, no entendimento de Deus, como sendo o correspondente da essência real. Contudo, não configura realidade metafísica, também não uma possibilidade lógica, assim, a essência de modo é pura realidade física. Não obstante, caracteriza uma identidade da potência e da essência em grau maior ou menor.

Assim, segundo Deleuze,

La potencia de Dios se divide o se explica en cada atributo según las esencias comprendidas en ese atributo. Es en este sentido que la relación todo-parte tiende a confundirse con la relación atributo-modo, substancia-modificación. Las cosas finitas son partes de la potencia divina porque son los modos de los atributos de Dios. Pero la reducción de las «criaturas» al estado de modos, lejos de retirarles toda potencia propia, muestra al contrario como una parte de potencia les corresponde en propiedad, conforme a su esencia. La identidad de la potencia y de la esencia se afirma igualmente (bajo las mismas condiciones) de los modos y de la substancia. Estas condiciones son los atributos, por los que la substancia posee una omnipotencia idéntica a su esencia, bajo la que los modos poseen una parte de esa potencia, idéntica a su esencia. Es por ello que los modos, implicando esos mismos

atributos que constituyen la esencia de Dios, se dice que «explican» o «expresan» la potencia divina.²⁰ Reducir las cosas a modos de una substancia única no es un medio de hacer de ellas apariencias, fantasmas, como Leibniz creía o simulaba creer, sino que, al contrario, el único medio, según Spinoza, de hacer de ellas seres «naturales», dotados de fuerza o de potencia.²¹

Para Deleuze, a essência de modo tem um poder expressivo, no entanto esse poder expressivo deve ser compreendido de uma maneira muito diferente de Leibniz.²² Uma essência de modo constitui uma *pars intensiva*, e não uma *pars totalis*. Daí a abordagem que o estatuto das essências de modos permanece relacionado a um problema propriamente na filosofia em Spinoza, isso na interpretação de uma substância absolutamente infinita. Especificamente, onde encontra-se o problema da passagem do infinito ao finito. Na interpretação que a substância assume a identidade ontológica absoluta de todas as qualidades, ou seja, a potência absolutamente infinita. Nesses termos, configurando como potência de existir sob todas as formas e, de pensar todas as formas; sem esquecer que os atributos são as formas ou qualidades infinitas e, ademais, são indivisíveis. Assim, o finito não constitui substancial, ao mesmo tempo não é qualitativo. Segundo Deleuze, não pode consistir na aparência, pois o finito é modal, na referencia que é quantitativo.

20 Ver *Ética*, I, 36, dem.

21 DELEUZE, 1968, p. 86.

22 Deleuze nos diz que «*Se ha dado a veces, de las esencias según Spinoza, una interpretación exageradamente leibniziana. Así Huan, Le Dieu de Spinoza, 1914, p. 277: las esencias «abrazan cada una desde un punto de vista particular la infinitud de lo real y representan en su naturaleza íntima una imagen microscópica del Universo entero*». Ver DELEUZE, 1968, p. 191.

Não obstante, Deleuze ressalta que toda qualidade substancial tem uma quantidade *modal-intensiva*, sendo ela mesma infinita; pois ela se divide atualmente em *uma infinidade de modos intrínsecos*. Assim, diz Deleuze sobre a *teoría del modo finito*:

Bien parece ser así en Spinoza: las esencias de modos son modos intrínsecos o cantidades intensivas. El atributo-cualidad permanece unívocamente lo que es, conteniendo todos los grados que lo afectan sin distinguir la razón formal de ellos; las esencias de modos se distinguen pues del atributo como la intensidad de la cualidad, y se distinguen entre ellas como los diversos grados de intensidad. Podemos pensar que, sin desarrollar explícitamente esta teoría, Spinoza se orienta hacia la idea de una distinción o de una singularidad propia a las esencias de modos en tanto tales. La diferencia de los seres (esencias de modos) es a la vez intrínseca y puramente cuantitativa; puesto que la cantidad de la que se trata aquí es la cantidad intensiva. Sólo una distinción cuantitativa de los seres se concilia con la identidad cualitativa del absoluto. Pero esta distinción cuantitativa no es una apariencia, es una diferencia interna, una diferencia de intensidad. De manera que cada ser finito está supuesto expresar el absoluto, según la cantidad intensiva que constituye su esencia, es decir, según su grado de potencia.²³ La individuación en Spinoza no es ni cualitativa ni extrínseca, es cuantitativa-intrínseca, intensiva. En ese sentido, bien hay una distinción de las esencias de modos, a la vez en relación a los atributos que las contienen y unas en relación a otras. Las esencias de modos no se distinguen de manera extrínseca, estando contenidas en el atributo; no por ello dejan de tener un tipo de distinción o de singularidad que les es propio, en el atributo que las contiene.²⁴

23 « Se hallaría en Fichte y en Schelling un problema análogo, de la diferencia cuantitativa y de la forma de cuantitabilidad en sus relaciones con la manifestación del absoluto. Cf. Carta de Fichte a Schelling, octubre 1801, *Fichte's Leben II*, Zweite Abth. IV, 28, p. 357. »

24 DELEUZE, 1968, p. 190.

Agora, esses modos intrínsecos, contidos todos juntos no atributo, é visto como sendo as partes intensivas do próprio atributo; decorre que eles são as partes da potência de Deus, configurado pelo o atributo que as contém. Não obstante, podemos dizer que, pela quantidade de realidade ou de perfeição, a essência da substância nos revela a potência absolutamente infinita de existir. Por conseguinte, para Deleuze,

*Toda esencia es esencia de algo. Se distinguirá, pues: la esencia como potencia; aquello de lo que es esencia; el poder de ser afectada que le corresponde. Aquello de lo que la esencia es esencia es siempre una cantidad de realidad o de perfección. Pero una cosa tiene tanto más realidad o perfección cuanto mayor sea el número de maneras de las que pueda ser afectada: la cantidad de realidad encuentra siempre su razón en una potencia idéntica a la esencia. La prueba a posteriori parte de la potencia propia a los seres finitos: se busca la condición bajo la que un ser finito tiene una potencia, uno se eleva hasta la potencia no condicionada de una substancia absolutamente infinita. En efecto, una esencia de ser finito no es potencia sino en relación a una substancia de la que este ser es el modo. Pero esta diligencia a posteriori no es sino una manera, para nosotros, de llegar a una diligencia a priori más profunda. La esencia de la substancia absolutamente infinita es omni-potente, porque la substancia posee a priori todas las condiciones bajo las que se atribuye la potencia a alguna cosa. Ahora bien, si es verdad que los modos, en virtud de su potencia, se suponen en relación con la substancia, la substancia, en virtud de la suya, se supone en relación con los modos: no tiene una potencia absolutamente infinita de existir sin llenar, con una infinidad de cosas en una infinidad de modos, el poder de ser afectada que corresponde a esa potencia.*²⁵

Assim, cabe ressaltar que os modos de um atributo divino participam necessariamente da potência de Deus; visto que sua própria essência é uma parte da potência de Deus, efetivamente um grau de potência ou parte

25 DELEUZE, 1968, p. 88 – 89.

intensiva. Nesse contexto, a redução das criaturas ao estado de modos surge como sendo a condição sob a qual sua essência constitui potência. E, de fato os modos na sua essência, consistem em expressivos. Significa dizer que eles exprimem a essência de Deus, cada um segundo o grau de potência que compõe sua essência. Porque, a individuação do finito, para Spinoza, não parte do gênero ou da espécie para o indivíduo, do geral para o particular; parte da qualidade infinita para a quantidade correspondente, que se divide em partes irreduzíveis, efetivamente intrínsecas ou intensivas.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

De forma preliminar, observa-se que tanto em Spinoza quanto em Leibniz a posição de um infinito atual na Natureza constitui importante. Verifica-se que não há nenhuma contradição entre a ideia de partes últimas absolutamente simples e o princípio de uma divisão infinita, ainda que essa divisão seja atualmente infinita. Ademais, um atributo não tem apenas uma quantidade intensiva, tendo em vista que possui uma quantidade extensiva infinita. Para Deleuze, essa quantidade extensiva constitui atualmente dividida em uma infinidade de partes extensivas; notadamente essas partes são partes extrínsecas, que agem do exterior umas sobre as outras e se distinguem do exterior. Contudo, todas juntas e em todas as suas relações, formam um universo em infinita mudança, correspondente à onipotência de Deus. Agora, sob determinada conexão, elas formam conjuntos infinitos maiores ou menores que correspondem a determinados graus de potência, e, nesse sentido, correspondem a uma essência de modo. Porque, elas ocorrem sempre

por infinidades de partes que sempre corresponde a um grau de potência, ainda que menor seja: o conjunto do universo correspondente à *Potência* que compreende todos os graus.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BELAVAL, Yvon. **Leibniz Initiation à sa Philosophie**. 6. ed. Paris: Vrin, 2005.

_____. Yvon. **Leibniz Critique de Descartes**. France: Gallimard, 2003.

_____. Yvon. **Historia de la Filosofía; La filosofía alemana de Leibniz a Hegel**. V. 7. Buenos Aires: Siglo xxi de Argentina Editores, 2002.

BENNETT, Jonathan. **A Study of Spinoza's Ethics**. Cambridge: Cambridge University Press, 1984.

BURBAGE, Frank; Chouchan, Nathalie. **Leibniz y el infinito**. Traducción: Alejandro Martín Maldonado. Paris: Presses Universitaires de France, 1993.

CHAUÍ, Marilena. **A nervura do real**. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

_____. **A nervura do real: imanência e liberdade**. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

CHAUÍ, Marilena. **Espinosa – uma filosofia da liberdade**. São Paulo: Moderna, 1995.

_____. **Linguagem e Liberdade: o discurso de Baruch Espinosa, da realidade sem mistérios ao mistério do mundo**. São Paulo: Brasiliense, 1981.

COUTURAT, Louis. **La Logique de Leibniz**. *d'après des documents inédits*, Paris, Georg Olms, 1969 (1. ed. Paris, 1901).

DELEUZE, Gilles. **A dobra Leibniz e o barroco**. Tradução: Luiz B. L. Orlandi. 5. Ed. Campinas, SP: Papiros, 2009.

_____. Gilles – **Le pli. Leibniz et le baroque**. Paris: Les Éditions de Minuit, 1988.

_____. Gilles. **Spinoza y el problema de la expresión**. Traducido del francés por Horst Vogel. Barcelona: Muchnik Editores, 1996.

ESPINOSA, Baruch. **Pensamentos metafísicos; Tratado da correção do intelecto; Ética; Tratado Político; Correspondência**. Coleção Os Pensadores. – São Paulo: Nova Cultural, 1973.

FRAGOSO, Emanuel Angelo da Rocha. *Os Modos Infinitos e Finitos na Ética de Benedictus Spinoza*. **Revista Mediações** (UEL), Londrina - PR, v. 2, n. 2, p. 13-16, 1997.

_____. **Spinoza: cinco ensaios por Renan, Delbos, Chartier, Brunschvig, Boutroux**. Londrina: Eduel, 2004.

FRIEDMANN, George. **Leibniz et Spinoza**. Paris: Gallimard, 1962.

GUEROULT, Martial. **Spinoza I (Dieu)**. Paris: Aubier, 1968.

HUENEMANN, Charlie. **Racionalismo**. Tradução de Jacques A. Wainberg. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.

MACHEREY, PIERRE. **Introduction a l'éthique de Spinoza**. France: PUF, 1997.

SPINOZA, B. de. *Lettres*. In: **Oeuvres**. Tradução, notícias e notas por Charles Appuhn. Paris: 4 v., GF Flamarion, 1964.

SPINOZA, Benedictus de. **Ethica-Ética**. Edição bilíngue latim-português. Tradução de Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica, 2007.

_____. **Éthique**. Trad. de Bernard Pautrat. Paris: Éditions du Seuil, 1988.

SPINOZA, HABERMAS, A PROBLEMÁTICA DA LEGITIMAÇÃO DO DIREITO

Evandro Pereira da Silva*
Francisco Rogelio dos Santos**



INTRODUÇÃO

Abordar-se-á os elementos centrais da teoria discursiva do direito em Jürgen Habermas na aquiescência aos termos resistência e poder político, frente à concepção em Spinoza. Para Spinoza, o direito de resistência é o esforço concretizado de contínua instituição do poder político, que pode ser voltado para a defesa da liberdade. Assim, conseqüentemente, para a resistência? Para tanto, buscaremos abordar essa perspectiva, com Habermas, em seu livro “*Direito e democracia: entre facticidade e validade*” [Faktizität and Geltung] segundo a qual, é a partir do

* Bacharel em Filosofia pela UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ, Brasil.
Mestrando em Filosofia na UNIVERSIDADE ESTADUAL DO CEARÁ - UECE.
E-mail: infinitoepssilva@gmail.com

** Licenciado em Filosofia pela UNIVERSIDADE ESTADUAL VALE DO ACARAÚ.
Mestrando em Filosofia na UNIVERSIDADE ESTADUAL DO CEARÁ - UECE.
E-mail: rogellyo@hotmail.com

processo de diferenciação entre moral consuetudinária, ou metafísica e o direito positivo que nasce a pergunta pela legitimidade do ordenamento jurídico. Tendo por base esse pano de fundo, se faz necessário conforme Habermas, buscar uma justificação prática para as normas legais, já que o direito moderno não pode mais se apoiar em justificativas a partir de mandamentos morais, isso em virtude da quebra do monopólio sobre as mentes e ações ocasionado pelo pluralismo de visões de mundo, efeito da decomposição da moral tradicional; muito menos em uma moral de cunho cosmológico que acaba por outorgar a constituição natural do indivíduo a uma possível autonomia em termos solipsistas. Na concepção de Spinoza, o direito natural de toda a natureza, na sua prática de cada indivíduo, estende-se até onde se estende a sua *potência*. O direito natural aparece como a expressão política e social através do *conatus* de cada indivíduo. Daí buscando aproximar Habermas a Spinoza, é nesse contexto que se procura responder a necessidade de legitimidade, recorrendo a uma teoria discursiva do direito, que conforme o exposto na obra citada acima, opera a partir do procedimento racional discursivo de participação inclusiva (democrática) dos atores de uma comunidade abstrata; isto como a única via pela qual é possível legitimar as normas jurídicas no contexto pós-tradicional, isto é, tendo em vista serem os indivíduos autores do direito ao qual se submetem enquanto destinatários. Em outros termos, para Habermas somente pela autolegislação democrática é possível justificar a validade em termo de legitimidade do ordenamento jurídico. E com Spinoza, o indivíduo sempre constituirá relações complexas diante das suas afecções externas

ou relações internas igualmente complexas. Isto ocorre pela mudança do repouso e movimento, da força interna disposta à autoconservação. Visto que o *conatus* pode ser entendido como o empenho em perseverar, na sua constituição própria da Natureza como direito natural. Isto, na sua especificidade de Natureza una e comum a todas as coisas, daí o direito natural se constituir como o poder da autoconservação do indivíduo.

TEORIA DISCURSIVA DO DIREITO: UMA RESPOSTA PARA A PERGUNTA ACERCA DA LEGITIMIDADE DO ORDENAMENTO JURÍDICO MODERNO

Jürgen Habermas é um filósofo e sociólogo alemão, tem 88 anos e faz parte do conjunto de pensadores considerados “a segunda geração do “Institut für Sozialforschung”, em português, Instituto de Pesquisa Social”. Foi assistente de Adorno no instituto presidido por Horkheimer. Desenvolveu grande parte de seu pensamento em meio ao turbilhão de acontecimentos que marcaram a Alemanha no decorrer do século XX. Isso é claro, tem reflexo em sua produção intelectual, sobretudo, em seus trabalhos em que aborda a questão da razão, da política e do direito. Situar o pensamento de Habermas ao contexto em que desenvolve sua tese sobre a resposta acerca da legitimidade do ordenamento jurídico, torna-se fundamental, tendo em vista que é a partir do diálogo crítico que estabelece com pensadores como Max Weber - em especial a abordagem deste sobre a racionalização que caracteriza a modernidade -, Kant, Rousseau e os filósofos da linguagem é que vai possibilitar entender sua proposta de desvelamento conceitual da intuição já pressuposta, segundo ele, no direito moderno, sobre os meios de produção de legitimidade das normas jurídicas.

Habermas parte de um diagnóstico central no livro *facticidade e validade*: não é mais possível ao direito retirar a força de sua constituição da moral, ou das teorias do direito natural, é preciso buscar em termos práticos, como se justifica o direito moderno a partir de outros fundamentos que lhe proporcione legitimidade. O pensador efetua logo nas primeiras páginas do livro em discussão uma troca, isto é, substitui o conceito de razão prática cunhado pelo pensamento moderno, pelo de razão comunicativa. Essa mudança não é trivial. Ela parte do entendimento alcançado por ele a partir dos estudos e contribuições da filosofia da linguagem – em especial nas obras de Frege e Pierce –, sobretudo, com a assim chamada “reviravolta linguística pragmática do pensar”, nas palavras do professor Manfredo Oliveira, um movimento de grande relevância nos estudos da finalidade da linguagem a partir dos anos 70. A linguagem que antes era vista apenas como uma forma de transmitir pensamentos ou descrever fatos, tendo assim um papel não de centralidade nas discussões filosóficas, ganha agora status de “meio intransponível de todo e qualquer sentido” como firma Karl-Otto Apel. E não obstante, também nos conduz a Spinoza, visto que o direito impulsiona uma potencialidade, já incluída no indivíduo determinado a agir e pensar com o uso da razão. A razão que conduz ao direito desde as regras da natureza numa relação individual com o outro. Nas palavras de Spinoza, “por direito e instituição natural entendo unicamente as regras da natureza de cada indivíduo, regras segundo as quais concebemos qualquer ser como naturalmente determinado a existir e a agir de uma certa maneira. (TTP, XVI).” [*Per Jus et Institutum Naturae nihil aliud intelligo*,

quam regulas naturae uniuscujusque individui, secundum quas unumquodque naturaliter determinatum concipimus ad certo modo existendum et operandum. (TTP, XVI)].

Com a reviravolta linguística pragmática, a linguagem passou a ser entendida como uma forma de ação. Quem fala está praticando com seu ato de fala, uma ação. Houve uma mudança na compreensão dos limites da linguagem e sua finalidade. Habermas ao efetuar a troca do conceito de razão prática, pelo de razão comunicativa, detecta por assim dizer, que a razão é a própria linguagem,¹ e sua manifestação, portanto, se dá por meio dos pressupostos implícitos contidos no ato de falar, ou no ato de fala. Em termos gerais, existe para o pensador uma séria de regras implícitas na linguagem humana que necessariamente conduz quem usa desse meio, a fazer idealizações imprescindíveis em acordo com desacordo com o nível fático. Em síntese: quando falamos, partimos do factual e a partir dele fazemos pressuposições inevitáveis, do factual rumo ao contratual. E neste aspecto, a razão comunicativa, já aparece no século XVII, com Spinoza, como potencialidade que se expressa em ato individual e que se estende como um direito de natureza. “Assim por direito de natureza entendo as próprias leis ou regras da natureza segundo as quais todas as coisas são feitas, isto é, a própria potência da natureza, e por isso o direito natural de toda a natureza, e conseqüentemente de cada indivíduo, estende-se até onde se estende a sua potência.” (TP, II, § 4). [*Per Jus itaque Naturae intelligo ipsas Naturae leges seu regulas, secundum quas omnia*

1 DUTRA, Delamar. *Razão e consenso em Habermas: a teoria discursiva da verdade, da moral, do direito e da biotecnologia*. 2. ed. Florianópolis: UFSC. 2005, p. 09.

fiunt, hoc est ipsam Naturae potentiam; atque adeo totius Naturae, et consequenter, uniuscujusque individui, naturale Jus eo usque se extendit, quo ejus potentia. (TP, II, § 4)].

Na linguagem existe assim, uma tensão constante entre o aqui e agora e o ideal necessariamente requisitado como o ato de fala, ou seja, o factual e o ideal – pressuposições contidas no ato de fala com pretensão da validade que aponta para um cenário ideal de comunicação, mesmo não saído do real. Essa tensão existente na linguagem pode causar certa confusão, já que pode erroneamente ser entendida como uma fuga ao ideal metafísico, o que em Habermas é um erro, já que é a própria estrutura da fala que trás essa tensão entre o factual e o contra factual como condição de possibilidade do entendimento em termos práticos.

É partir desse contexto que ele desenvolve sua teoria da ação comunicativa que a grosso modo pode ser entendida quando o sujeito age comunicativamente, isto é, agir comunicativo é a ação (ato de fala) capaz de gerar integração social, caracterizada quando os sujeitos agem utilizando o meio que é a linguagem, visando a coordenação do ato pelo entendimento linguístico. Todavia, em Spinoza, a ação comunicativa aparece no indivíduo com sua determinação própria a um esforço de, ou esforço para. Podemos dizer que trata-se de uma *potentia* (potência), ou força atuante do próprio indivíduo. Para Spinoza, “toda coisa esforça-se, tanto quanto está em si, por perseverar em seu ser.” (E. III, Prop. 6). No entanto, é necessário dizer que para Habermas, fundamentalmente a linguagem tem como *télos* o entendimento. Dito de outros termos: para ele só é possível coordenar a ação levando em consideração o

outro sujeito em termos de igualdade fática, através do uso da linguagem para o entendimento e do agir a partir deste. E, em aproximação a Spinoza, temos que essa coordenação da ação sublinha um esforço para persistir em seu ser uma essência atual.² Em suas palavras, “o esforço pelo qual cada coisa se esforça por perseverar em seu ser nada mais é do que a sua essência atual.” (EIII, Prop 7).

Muito embora ajam outros meios de uso da linguagem, como é o caso do uso estratégico e instrumental onde os sujeitos buscam atingir fins próprios, o uso da linguagem para atingir tais finalidades é caracterizado como “parasitário” destoando de seu telos original. O médium linguístico nasce com a finalidade do entendimento a fim de coordenar a ação. Dito isso, podemos passar para a questão da legitimidade do ordenamento jurídico a partir da teoria discursiva do direito, tema que nos propomos apresentar.

O DIREITO MODERNO: CONTEXTO SOCIOLÓGICO E FILOSÓFICO

Para Habermas é a partir do contexto de transformações ocorridas no final da idade média, que ele chama de “impulso do desenvolvimento”, ocasionado

2 Concomitantemente, podemos acrescentar as palavras de Chantal Jaquet « O esforço para perseverar no ser implica alguma coisa mais que a conservação do mesmo estado, pois ele não se resume nem a uma simples resistência nem à reprodução dos efeitos existentes, mas consiste em exprimir toda a potência da coisa e em afirmar o quanto possível todas as propriedades contidas em sua essência. ». JAQUET, Chantal. *A unidade do corpo e da mente: Afetos, ações e paixões em Espinosa*, 2015, p. 95/96.

pela liberação do potencial de racionalidade³ crítica contida na linguagem e a quebra do monopólio sobre as mentes e ações, efeito do pluralismo de visões de mundo, que o direito moderno e a moral racional nascem de forma cooriginária. Há uma dissociação em termos de hierarquia entre os mandamentos morais e as normas do direito positivo. Isto porque, para ele não é mais possível ao direito ter a moral como fonte de legitimação, a relação que existe entre os dois é de complementação recíproca em nível funcional. Aqui, precisamos retornar um conceito fundamental, o de razão comunicativa.

O entrelaçamento entre direito e poder político só se torna um problema nas sociedades de transição do início da Idade Moderna. A partir de Maquiavel passou-se a interpretar naturalisticamente um poder político saído dos contextos de tradições sagradas e a considerá-lo como um potencial que pode ser calculado pelos detentores do poder sob pontos de vista estratégicos

3 Com o Habermas: « Por “racionalidade” entendemos, antes de tudo, a disposição dos sujeitos capazes de falar e de agir para adquirir e aplicar um saber falível. Enquanto os conceitos básicos da filosofia da consciência obrigarem a compreender o saber exclusivamente como um saber sobre algo do mundo objetivo, a racionalidade é medida pela maneira como o sujeito solitário se orienta pelos conteúdos de suas representações e de seus enunciados. A razão centrada no sujeito encontra sua medida nos critérios de verdade e êxito, que regulam as relações do sujeito que conhece e age segundo fins com o mundo de objetos ou estado de coisas possíveis. Em contrapartida, assim que concebemos o saber como algo mediado pela comunicação, a racionalidade encontra sua medida na capacidade de os participantes responsáveis da orientação orientarem-se pelas pretensões de validade que estão assentadas no reconhecimento intersubjetivo. A razão comunicativa encontra seus critérios nos procedimentos argumentativos de desempenho diretos ou indiretos das pretensões de verdade proposicional, justiça normativa, veracidade subjetiva e adequação estética.» HABERMAS, Jürgen. O Discurso Filosófico da Modernidade. São Paulo: Martins Fontes, 2002, p. 437.

e mobilizado de modo teleológico. As evidências desse novo poder administrativo, concentrado no Estado que monopoliza a força, impõe aos teóricos do direito racional os conceitos com os quais eles querem explicar a combinação entre o direito sancionado pelo Estado e o poder organizado conforme o direito.⁴

Como dito a pouco, Habermas troca a razão prática da modernidade, pela razão comunicativa. A linguagem ganha em sua obra papel chave. Para ele, quando falamos levantamos pretensões de validade falíveis, isto é, elas estão sujeitas a uma “revisão” por parte de uma comunidade linguística que trata de interpretar e se for necessário, modificar ou mesmo anular a pretensão normativa contida no ato de fala, quando este tem por finalidade fixar as regras da ação. A ação reside uma potência expressa pela razão comunicativa. Neste âmbito devemos entender, em termos spinozista, pelo *conatus*, de uma essência atuante do indivíduo. Para Chauí:

o *conatus* é essência atual. Que significa defini-lo como essência? [...] significa que uma coisa qualquer não é a realização particular de um universal e que, por conseguinte, um ser humano não é a realização particular de uma natureza humana universal, mas uma singularidade individual por sua própria essência. Que significa defini-lo como atual? Afirmar que é uma singularidade em ato e, portanto, não é uma inclinação ou uma tendência virtual ou potencial, mas uma força sempre em ação.⁵

Esse entendimento é possível para Habermas porque ele extrai, por assim dizer, um princípio a partir das regras implícitas da linguagem humana. Ele o chama de *Princípio do Discurso*. Este possibilita em termos práticos,

4 HABERMAS, Jürgen. *Direito e Democracia*. Entre facticidade e validade. I e II. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003, p.175.

5 CHAUI, 2003, p. 138.

discussões racionais, o que Habermas caracteriza como toda tentativa de entendimento sobre pretensões de validade problemática, na medida em que ela se realiza sob certas condições de comunicação que permitam a livre circulação de argumentos e contribuição dentro do espaço público numa determinada ação. Uma ação pode impor também o limite do poder político, e pode expressar um direito de resistência em defesa da liberdade; diferentemente da teoria de Hobbes que preconizava uma teoria política de justificação da obediência política e da unidade do Estado.⁶ Marilena Chauí expõe ao tratar das semelhanças e diferenças entre o pensamento político de Hobbes e o de Spinoza, as noções de direito natural contra as quais Spinoza estabeleceu a sua própria concepção:

Os dois filósofos definem o direito natural como um fato (da Natureza) e como um poder (de autoconservação), distanciando-se tanto da perspectiva jusnaturalista estoica (conhecida, mais tarde, como teoria do direito natural subjetivo), na qual o direito natural exprime a

6 « O que os divide [Hobbes e Spinoza] é a diversa concepção do fim último do Estado, que para Hobbes é a paz e a ordem, para Spinoza a liberdade, diferença que por sua vez repousa sobre uma diferença mais profunda, que permite mais do que todas contrapor uma teoria à outra: refiro-me à diferença com respeito à perspectiva principal da qual todo escritor de coisas políticas se coloca para expor o próprio pensamento, e que permite contrapor os escritores que se colocam *ex parte principis*, isto é, da parte dos governantes para justificar o seu direito de comandar e o dever dos súditos de obedecer, aos escritores que se colocam *ex parte Populi*, ou seja, da parte dos governados para defender o seu direito de não serem oprimidos e o dever dos governantes de emanarem leis justas. Para quem se coloca *ex parte principis*, o problema principal do Estado é o da unidade do poder, que pode inclusive agir em prejuízo da liberdade dos singulares; para quem se coloca *ex parte Populi*, o problema principal é o da liberdade dos singulares, que pode inclusive agir em prejuízo da unidade. » Cf. BOBBIO, 2003, p. 144.

vontade racional de justiça, como da perspectiva cristã, na qual o direito natural subjetivo é acrescido da teoria do direito natural objetivo, entendido como existência de uma ordem jurídica natural decretada pela vontade de Deus sob a forma de leis divinas naturais, e anterior à ordem jurídica positiva, instituída pelos homens.⁷

Para Habermas este princípio é neutro em relação a moral e ao direito e vai servir para explicar como o direito e a moral se diferenciam, sem que haja subordinação de um em relação ao outro, colocado em relevo a exigência pós-tradicional de fundamentação das normas do direito e da moral. Ele o apresenta da seguinte maneira: **D: “São válidas as normas de ação às quais todos os possíveis atingidos poderiam dar o seu assentimento, na qualidade de participantes de discursos racionais”**. Este princípio, muito embora traga “certo conteúdo normativo”, uma vez que explicita o sentido da imparcialidade de juízos práticos, ainda encontra-se em um nível de abstração que é indiferente a moral e ao direito, isto é, refere-se à norma de ação em geral.

Escreve Habermas:

O princípio do discurso explica apenas o ponto de vista sob o qual é possível *fundamentar imparcialmente* normas de ação, uma vez que eu parto da ideia de que o próprio princípio está fundamentado nas condições simétricas de reconhecimento de formas de vidas estruturadas comunicativamente.⁸

A introdução de “PD” pressupõe para Habermas que as questões práticas de modo geral podem ser julgadas imparcialmente e decididas racionalmente. Essa afirmação nos conduz a uma teoria da argumentação

7 CHAUI, 2003, p. 291.

8 HABERMAS, J. *Direito e democracia: entre facticidade e validade*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro. 1997a.p. 143.

de modo mais amplo, o que extrapolaria os limites do nosso texto, cabe ressaltar que a especificidade da lógica da argumentação do discurso é que vai mostrar a especialização do princípio do discurso em moral e para normas do direito.

Habermas entende que dependendo da lógica do questionamento e do tipo de argumento, existem regras que levam a distinção entre os diferentes tipos de discursos. Estas regras operacionalizam, por assim dizer, o princípio do discurso. No caso de discursos de fundamentação moral, o princípio do discurso assume a forma de uma princípio de universalização. Isto quer dizer, que na resolução de problemas de cunho moral, necessariamente tem de ser levado em consideração o interesse simétrico de todos os envolvidos e, a exemplo, para viver em segurança. Uma universalização que percorre inserido pelo o poder e vontade de todos. Para Spinoza, [...] veremos com toda clareza que, para viver em segurança e o melhor possível, eles [os homens] tiveram que 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. (TTP, XVI). *Ostendimus, clarissime videbimus homines ad secure, e optime vivendum necessário in unum conspirare debuisse, ac proinde effecisse, ut jus, quod unusquisque ex natura ad omnia habebat, collective haberent, neque amplius ex vi e appetitu uniuscujusque, se ex omnium simul potentia, e voluntate determinaretur.* (TTP, XVI).

Entretanto, efetivamente um mandamento moral confeccionado nesses moldes, não tem a força necessária para “obrigar” os concernidos de um discurso prático a realizarem os planos acordados, cumprirem as regras estabelecidas, tendo para adquirir efetividade que ser traduzido para o código do direito. Em outros termos, a moral racional só obtém efetividade em domínios vizinhos, quando é transposta para o código do direito.⁹

Em relação às normas do direito, Habermas fala em outro princípio que não o da universalização, sendo ele o da democracia: “somente podem pretender validade legítima as leis jurídicas capazes de encontrar o assentimento de todos os parceiros do direito, num processo jurídico de normatização discursiva.”¹⁰ O princípio da democracia tem por finalidade amarrar, por assim dizer, um **procedimento democrático de NORMATIZAÇÃO LEGÍTIMA** do direito.

No início de minha reconstrução do sentido de uma ordem jurídica legítima situa-se a decisão de um grupo (aleatório) de pessoas que a partir de então querem regular seu convívio com recursos do direito positivo, e que dão início, portanto, a uma práxis em comum, com a qual possam levar a cabo essa intenção. O sentido performativo dessa práxis geradora de constituições consiste em assim revelar e decidir em comum quais são os direitos que (sob a premissa já mencionada) cabe aos envolvidos reconhecer de maneira recíproca. Portanto, preceituam-se duas coisas à práxis geradora de constituições: o direito positivo como médium de regulamentações vinculativas, bem como o princípio discursivo como instrução para os aconselhamentos ou decisões racionais. Uma combinação e imbricamento desses dois elementos formais tem de bastar para a

9 Cf. HABERMAS, J. Op. Cit., 1997a. p. 145.

10 HABERMAS, J. Op. Cit., 1997a, p. 145.

instauração de processos de criação e aplicação do direito legítimo. Pois sob as condições do pensamento pós-metafísico não se pode contar com um consenso que continue a avançar e seja conteudístico, neste sentido. A restrição a pressupostos formais, nesse sentido, é como que talhada para as condições especificamente modernas de um pluralismo de visões de mundo, formas culturais de vida, posições de interesse etc.¹¹

O direito moderno não pode apoiar-se em valores morais ou metafísicos. No contexto de uma consciência pós-metafísica, esses valores são colocados constantemente em questionamento. O direito natural, resposta encontrada pelos filósofos do contrato para justificar a dominação legal, se mostrou frágil aos questionamentos quanto a um possível direito na própria constituição natural do homem, se revelando como uma “crença em uma natureza privilegiada” da espécie. Com a perda da justificativa que fixava o direito moral ou natural como um instrumento de estabilidade social, faz-se uma pergunta: como justificar o ordenamento jurídico em termos de legitimidade, já que ele não pode recorrer mais nem a tradição nem a metafísica? Habermas responde a essa pergunta elaborado uma teoria discursiva do direito. Para ele, como dito a pouco, essa resposta vem através da formulação do princípio da democracia. O direito só pode ser legítimo quando os próprios destinatários do ordenamento jurídico são responsáveis por sua confecção em um processo discursivo democrático. Mas de onde vem o princípio da democracia?

Habermas vê as características formais do direito moderno, ou seja, positividade, legalidade e formalismo, como o principal traço do direito moderno e é justamente da

11 HABERMAS, Jürgen. *A Inclusão do Outro*. Estudos de teoria política. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2004, p. 338-339.

união entre princípio do discurso e forma jurídica que gera o princípio da democracia que “aplicado” possibilita a criação legítima do direito, satisfazendo assim a exigência pós-metafísica do direito, ou seja, que seja legítimo por outros meios que não recorrendo a moral ou ao direito natural.

No contexto pós-metafísico de fundamentação, só é possível ao direito ser aceito como instrumento de estabilidade social, quando este é legítimo. Essa peculiaridade do direito justifica porque ele deve ser fonte de coerção, sanção e garantidor da liberdade. A necessidade de justificação prática do direito que surge a partir da perda do pano de fundo de sustentação moral e metafísico, é satisfeita com a perspectiva de que o direito nasce do processo democrático discursivo dos cidadãos livres e iguais na sua pluralidade a buscar um princípio prático universal. Em Kant,

Se, pois, deve haver um princípio prático supremo e um imperativo categórico no que respeita à vontade humana, então tem de ser tal que, da representação daquilo que é necessariamente um fim para toda a gente, porque é fim em si mesmo, faça um princípio objectivo da vontade, que possa por conseguinte servir de lei prática universal. O fundamento desse princípio é: A natureza racional existe como fim em si. É assim que o homem se representa necessariamente a sua própria existência; e, neste sentido, este princípio é um princípio subjetivo das ações humanas. Mas é também assim que qualquer outro ser racional se representa a sua existência, em virtude exactamente do mesmo princípio racional que é válido também para mim; é portanto simultaneamente um princípio objectivo, do qual como princípio prático supremo se têm de poder derivar todas as leis da vontade.¹²

12 KANT, Immanuel. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Lisboa: Edições 70, 1995, p. 69.

No entanto, o uso da força nesse sentido, só se justifica para eliminar os empecilhos à efetivação da liberdade dos portadores do direito, entendimento que Habermas encontra no conceito kantiano de legalidade a fim de não ocorrer injustiça.¹³ Mas como pode ser garantido ao sujeito o direito de participação no processo democrático? É criação do próprio processo democrático? Antes de responder a essa questão é necessário discutirmos como através do processo democrático gera-se uma norma legítima e ideal.¹⁴ O ideal, em todo caso, deve ser

13 [...] quando alguém realiza disposições tocantes a outra pessoa, é sempre possível que cause injustiça a esta; entretanto, jamais é capaz de produzir injustiça em suas decisões concernentes a si mesmo. Portanto, somente a vontade concorrente e unida de todos, na medida em que cada um decide o mesmo para todos e para cada um, e assim somente a vontade geral unida do povo pode legislar. [...] Do ponto de vista dos direitos, os atributos de um cidadão, inseparáveis de sua essência (como cidadão), são: liberdade legal, o atributo de obedecer unicamente à lei à qual deu seu assentimento, igualdade civil, o atributo que lhe permite não reconhecer entre os membros do povo ninguém que lhe seja superior dotado da faculdade moral de obrigá-lo juridicamente de um modo que o impossibilite, por sua vez, de obrigar o outro e, em terceiro lugar, o atributo da independência civil, graças ao qual deve sua existência e preservação aos seus próprios direitos e poderes como membro da coisa pública (república) e não ao arbítrio de um outro indivíduo componente do povo. IN: KANT, Immanuel. *A Metafísica dos Costumes*. São Paulo: EDIPRO, 2003, p. 156.

14 Frank Michelman sinaliza modelos idealizados de democracia: *According to a rights-centered construction of the liberal/republican opposition, the crux of difference lies in the question not of the social basis of interests, but of the political basis of rights. For republicans, rights ultimately are nothing but determinations of prevailing political will, while for liberals, some rights are always grounded in a higher law of transpolitical reason or revelation. For republicans, the establishment and endurance of a constitutional right is strictly a matter of resolution on the part of the people politically engaged; the right has no grounding*

pautado na máxima de um bem; segundo Spinoza, [...] que ninguém despreze o que considera ser bom, a não ser na esperança de um maior bem ou por receio de um maior dano, nem aceite um mal a não ser para evitar outro ainda pior ou na esperança de um maior bem. Entre dois bens, escolha-se aquele que se julga ser o maior, e entre dois males, o que pareça menor. (TTP, XVI). *Nemo aliquid, quod bonum esse judicat, neglicat, nisi spe majoris boni, vel ex metu majoris damni; nec aliquod malum perferat, nisi ad majus evitandum, vel spe majoris boni. Hoc est, unusquisque de duobus bonis, quod ipse majus esse judicat, et de duobus malis, quod minus sibi videtur, eliget.* (TTP, XVI).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Habermas busca desenvolver uma teoria que desvele a natureza da validade normativa do ordenamento jurídico, tendo em vista que do direito precisa agora justificar a obediência de suas normas a partir de outros fundamentos que não no sagrado ou no metafísico, e ao mesmo tempo tem de conviver com uma espécie de dilema, já que o direito positivo é fruto do legislador político, que a qualquer momento pode modificar as regras tidas como válidas. É no procedimento racional discursivo de participação inclusiva (democrática) dos atores de uma comunidade abstrata que há a única via possível de legitimar as normas jurídicas no ambiente pós-

beyond actual human determination and therefore can exert no claims against the political resolutions that alone give it existence. In the opposed liberal understanding, the constitutional process (for example) do not so much create rights as institutionalize or positivize prepolitical claims of right. MICHELMAN, Frank. *Conceptions of Democracy in American Constitutional Argument: Voting Rights.* Florida Law Review, 41, 1989, p. 446.

metafísico. Em outros termos, para Habermas somente pela autolegislação democrática através da ligação conceitual indissociável entre soberania popular e direitos humanos é possível justificar a validade em termo de legitimidade do ordenamento jurídico, o que só é possível com a especificação do princípio do discurso para normas jurídicas, que se dá graças à junção entre o princípio do discurso e a forma jurídica criando o princípio da democracia. Aqui entra a resposta a indagação feita acima (como é possível garantir ao sujeito que seja ator no processo de criação do direito). O direito é uma construção humana, ele cria uma comunidade abstrata de portadores do direito em que a autonomia pública e privada dos membros da comunidade se diferencia diferentemente da moral, onde há não uma fronteira que estabeleça o espaço de atuação do sujeito, pois nela autonomia privada e pública, se confundem. Para Kant: “*Autonomia é, pois, o fundamento da dignidade da natureza humana e de toda natureza racional.*”¹⁵ Com a positividade do direito, já é obrigado a efetuar uma divisão das autonomias, que passam a ser entendidas como autonomia pública e autonomia privada. Habermas ao observar os textos das constituições dos Estados nacionais que se dizem democrático, percebe que neles existem um par conceitual que sustenta o direito moderno, são eles: os direitos humanos e a soberania popular. Para Habermas esses dois conceitos se pressupõe mutuamente e isso se dá graças à forma humana, que é estruturada linguisticamente. É através da linguagem que é desvelado o nexo interno entre soberania popular e direitos humanos.

15 KANT, Immanuel. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Lisboa: Edições 70, 1995, p.79.

Esse nexos se mostra por meio o uso da linguagem e só ser desvelado quando ocorre à institucionalização jurídica das condições de comunicação capaz de gerar o direito legítimo. Em síntese: é preciso que se torne oficial o uso da linguagem como meio para confecção intersubjetiva dos direitos, caso queiramos regular nossa convivência por meio do direito positivo. Habermas apresenta assim quadro conjunto de direito insaturados que revelam a natura intersubjetiva do direito e do sistema de direitos, são eles:

(1) Direitos fundamentais que resultam da configuração politicamente autônoma do direito a maior medida possível de iguais liberdades subjetivas de ação.

Esses direitos exigem como correlatos necessários:

(2) Direitos fundamentais que resultam da configuração politicamente autônoma do status de um membro numa associação voluntária de parceiros do direito;

(3) Direitos fundamentais que resultam imediatamente da possibilidade de postulação judicial de direitos e da configuração politicamente autônoma da proteção jurídica individual.

[Esses três direitos configurariam os chamados direitos humanos, porém, não viriam apresentados com algo externo ao legislador político (soberania popular) sendo necessário um quarto direito insaturado].

(4) Direitos fundamentais à participação, em igualdade de chances, em processos de formação da opinião e da vontade, os quais os civis exercitam sua autonomia política e através dos quais eles criam o direito legítimo.¹⁶

Habermas acredita que esses direitos são pressupostos como condição de possibilidade da gênese do direito legítimo. Os três primeiros ferirem-se aos direitos fundamentais básicos e devem ser institucionalizados para garantir a autonomia privada dos sujeitos do direito, entretanto, esses direitos pressupõem a especificação metodológica do procedimento democrático deliberativo. Em resumo:

trata-se de procedimentos sociais decisórios, que vinculam a tomada de decisão ao resultado de aconselhamentos, à medida que acoplam discursos a procedimentos deliberativos. Os processos de formação da opinião e da vontade estão institucionalizados em seu todo, bem como em sua estrutura e decurso. Nesse complexo entrecruzam-se três tipos de procedimento. O cerne é constituído por discursos nos quais os argumentos são intercambiados a fim de responder a questões empíricas e práticas, ou seja, a fim de resolver problemas. Esses processos argumentativos obedecem a procedimentos puramente cognitivos. Os convencimentos almejados de maneira argumentativa formam assim o fundamento de decisões que por sua vez estão reguladas por procedimentos deliberativos (via de regra a resolução de maioria). E os dois processos, aconselhamento e deliberação, são finalmente institucionalizados por procedimentos do direito. Os procedimentos jurídicos regulam, entre outras coisas, a composição de corporações (via de regra mediante eleição ou delegação), a distribuição de papéis entre os participantes (p. ex. em procedimentos

16 HABERMAS, Jürgen. Op. Cit., 1997a, p. 159.

judiciais), a especificação dos conteúdos (temas e contribuições admissíveis), os passos da análise (p. ex. de questões de fato e de direito), os fundamentos da informação (trabalhos periciais, métodos de investigação etc.), bem como a pontuação dos transcurtos de tempo (leituras reiteradas, prazos de decisão etc.). Em suma, os procedimentos do direito devem cuidar de que ocorra a instituição vinculativa de processos de aconselhamento discursivos e de processos decisórios justos e honestos.¹⁷

É só a partir do entendimento do nexos entre soberania popular – direitos a comunicação e construção do próprio direito a partir de – os direitos humanos – condições que possibilitam a soberania popular – é que é possível termos um direito legítimo, ou seja, fruto do processo democrático de Legiferação (ato de fazer leis, legislar). A espera pública desempenha assim, papel central na proposta de reconstrução do direito para Habermas, já que é a partir dela que é possível a confecção do direito. Não obstante, em aproximação a Spinoza, o direito é inferido como potência, na sua produção, como forma de poder de instituição. De certa forma, temos o direito ajustado (decorrente a diferenciação de ação e paixão) de acordo com a potência de agir. Conclui-se que o modo como Habermas responde a pergunta sobre a legitimação do direito é em síntese o núcleo de sua proposta política, que por sua vez nos remete a teoria sobre o Estado democrático de direito, marco contributivo de seu pensamento no contexto filosófico. Visto que, o conceito de poder é introduzido, diante da relação entre direito e política, sem suprimir a resistência. Esta pode provocar a desobediência civil e, a exemplo, quando,

17 HABERMAS, Jürgen. *A Inclusão do Outro*. Estudos de teoria política. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2004, p. 340 – 341.

em meio aos movimentos de protesto, irrompe o puro prazer de agir. Já Spinoza conserva o direito natural no interior da ordem política civil. Trata-se de afirmação fundamental à compreensão do conceito de direito de resistência. O esforço em perseverar (na sua forma efetiva e atual) com seu *conatus* que resulta naquilo que pode um indivíduo, assim, significa dizer que a potência atual de perseverança produz o alcance de seu direito. O projeto habermasiano gira em torno da reconstrução do direito e do sistema de direitos a partir da ótica mais ampla de sua teoria da ação comunicativa. O direito para o pensador ocupa lugar privilegiado. Enfim, o modo como Habermas responde a pergunta sobre a legitimação do direito em síntese demonstra que há um imbricamento em nível de complementação entre direito e política, o que os remete a teoria sobre o Estado democrático de direito, marco contributivo de seu pensamento no contexto filosófico.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BOBBIO, Norberto. **Estado, governo, sociedade: para uma teoria geral da política**. São Paulo: Paz e Terra, 2003.

CHAUÍ, Marilena. **Espinosa: Uma Filosofia da Liberdade**. São Paulo: Moderna, 1995.

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

DUTRA, Delamar. **Razão e consenso em Habermas: a teoria discursiva da verdade, da moral, do direito e da biotecnologia**. 2. ed. Florianópolis: UFSC. 2005.

SILVA, Evandro Pereira da; SANTOS, Francisco Rogelio dos. **SPINOZA, HABERMAS, A PROBLEMÁTICA DA LEGITIMAÇÃO DO DIREITO**

HABERMAS, Jürgen. **Direito e democracia: entre facticidade e validade.** Tradução Flávio Bento Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997.

HABERMAS, Jürgen. **O Discurso Filosófico da Modernidade.** São Paulo: Martins Fontes, 2002.

HABERMAS, Jürgen. **A Inclusão do Outro.** *Estudos de teoria política.* 2. ed. São Paulo: Loyola, 2004.

HABERMAS, Jürgen. **Direito e Democracia.** *Entre facticidade e validade. I e II.* Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.

_____. *Introduction.* IN: **Ratio Juris.** v. 12, n. 4, Dez., 1999.

_____. **O Discurso Filosófico da Modernidade.** São Paulo: Martins Fontes, 2002.

_____. **Teoria de la Accion Comunicativa.** T. I. 4. ed. Buenos Aires: Taurus, 2003.

_____. **Teoria de la Accion Comunicativa.** T II. 4. ed. Buenos Aires: Taurus, 2003.

_____. *Três Modelos Normativos de Democracia.* **Cadernos da Escola do Legislativo,** Belo Horizonte, 3(3); 105-122, jan./jun. 1995.

JAQUET, Chantal. **A unidade do corpo e da mente: Afetos, ações e paixões em Espinosa.** Tradução de Marcos F. de Paula e Luís César Guimarães Oliva. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.

KANT, Immanuel. **Fundamentação da Metafísica dos Costumes.** Lisboa: Edições 70, 1995.

MICHELMAN, Frank. *Conceptions of Democracy in American Constitutional Argument: Voting Rights*. **Florida Law Review**, 41, 1989.

SPINOZA. OPERA. In: **Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften herausgegeben von Carl Gebhardt**. Heidelberg: Carl Winter, 1925.

SPINOZA. **Tratado Político**. Tradução, introdução e notas Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

_____. **Tratado Teológico-Político**. Tradução, introdução e notas de Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

_____. **Ethica-Ética**. Bilingue Latim-Português. Tradução e notas de Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica, 2010.

ESTADO E DEMOCRACIA EM SPINOZA

Fernando Monteiro dos Santos*

Nara Livia Timbó de Oliveira**



INTRODUÇÃO

A filosofia política de Spinoza se mostra radicalmente contrária a toda uma tradição clássica que tinha com fundamento uma ideia distante do homem concreto, ou seja, a política era sempre pensada no âmbito do dever ser, isso significa que o seu primado era sempre ter como base um homem ideal e esse ideal era a crença que aquilo que de mais fundamental constitui o homem é a racionalidade e seu modo de proceder politicamente está associado à razão. Na visão clássica o estado ideal deveria ser constituído por cidadãos que por meio da razão conhecessem perfeitamente a justiça, o belo e o bom e

* Graduando em Filosofia pela UNIVERSIDADE ESTADUAL DO CEARÁ (UECE). fernando.monteiro47@gmail.com.

** Graduando em Filosofia pela UNIVERSIDADE ESTADUAL DO CEARÁ (UECE). nhalivia@gmail.com

assim agir de acordo com essas categorias. Para Espinosa não é a racionalidade mais sim os afetos, que movem os homens e nesse sentido a política seria o lugar onde com mais veemência se apresenta essa característica humana, os afetos humanos constitui a política, por isso, os filósofos ao pensarem naquilo que o homem deveria ser e não lidarem com o que ele é, os pensadores criaram uma filosofia política distante da realidade, sendo muito mais uma espécie de quimera, para Spinoza o filósofo é aquele que existe de mais inadequado para governar, pois estão muito distantes da real natureza humana. Quem entenderia verdadeiramente a política seriam os próprios políticos já que eles enxergam claramente que os homens são conduzidos não pela razão e sim pelos seus instintos e paixões.

A obra a ser utilizada na elaboração desse artigo, *Tratado Político* (1677) constitui uma elaboração profunda do pensamento político de Espinosa, nela o autor discorre sobre os tipos de estado: monarquia, aristocracia e democracia, mostrando os fundamentos de cada o modo que cada um age em relação a maioria das pessoas que os constituem e a relação da multidão com os poderes estabelecidos. A obra também mostra a constituição do homem, e qual a importância de se pensar os afetos e paixões humanas como fundamentais no que consiste as construções de uma filosofia política.

TRANSIÇÃO DO ESTADO NATURAL PARA O ESTADO

Antes de entrar propriamente no tema proposto, no entanto, é necessário esclarecer o que é o direito

natural e como se dá essa transição — e não passagem¹ — do direito natural ao Estado.

Spinoza compreende como direito natural a potência de agir segundo a limitação do próprio homem, ou seja, não existe nenhuma lei que o proíbe de fazer aquilo que ele quer de acordo com sua potência, podendo assim fazer tudo aquilo que suas limitações permitem até vir uma potência maior que a dele, ou seja, até surgir um outro homem de uma potência maior que pare a ação de menor potência². O homem, no âmbito do direito natural, é lei de si mesmo do que é certo, errado, do que é o bem ou o mal³. Isto dá ao homem o direito de atacar ao outro,

1 Consideramos que o termo “passagem” designa-se para um abandono do Direito natural para outra forma de Direito. Como será explicitado ao longo do texto, não há esse caráter de passagem. O Direito natural, mesmo com a existência do Estado, permanece em cada homem e ele não pode ser abolido.

2 “Cada um (...) está sob jurisdição de si próprio na medida 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 seu próprio engenho”. (PTII§9).

3 A questão do mal aqui tem relação com a questão da liberdade e o entendimento que se tem das causas naturais. Em Spinoza, não há liberdade sem compreensão das causas da natureza. Deus, que a natureza e *causa sui* (ver EIDef.I) determina todas as causas de seus atributos finitos; dentre tais atributos tem-se o homem (ver também EIDef.VI) As causas só podem ser determinadas por Deus. Segundo a Def. VII da *Ethica*, “Diz-se livre a coisa que existe somente pela necessidade de sua natureza e que é determinada a agir somente por ela: e necessária, ou compelida, aquela que é determinada por outras coisas a existir e operar de certa e determinada maneira.” Ora, então liberdade humana, em seu sentido mais elevado, é agir segundo a natureza. Se algo parece ser, segundo o homem, mau, é porque ele não conhece e não compreende as coisas e ignora grande parte a ordem e coerência da natureza. Ver PTII§8.

fazer o que se acha melhor com o outro. Nesse contexto, os homens vivem numa situação plenamente de guerra pois a natureza humana não é sociável⁴.

Assim, por direito de natureza entendo as próprias leis ou regras da natureza segundo as quais todas as coisas são feitas, isto é, a própria potência da natureza, e por isso o direito natural de toda a natureza, e conseqüentemente de cada indivíduo, estende-se até onde se estende sua potência. Conseqüentemente, aquilo que cada homem faz segundo suas leis da natureza fá-lo segundo o supremo direito de natureza e tem tanto direito sobre a natureza quanto o valor da sua potência. (TPII§4).

O homem, apesar de poder terá vontade de violentar o outro de menor potência, ele não age assim com razão. O agir segundo os preceitos da razão seria um agir oposto ao que se experimenta, onde todos agem arrastados pelo prazer e pelos afetos ⁵. Está fora do poder do homem o agir absolutamente racional, mas, no entanto, quando o homem encontra em si, ele se esforça para conservar-se. “Se estivesse tanto em nosso poder vivermos segundo os preceitos da razão como conduzidos pelo desejo cego, todos se conduziriam pela razão e organizariam sabiamente a vida, o que não acontece minimamente.” (TPII§6).

Nesse sentido é preciso algo que conduza para que se viva de modo minimamente racional. Esse algo deveria ser capaz de mediar as potências humanas para que os

4 “(...) E uma vez que os homens estão sujeitos a maior parte do tempo (*como dissemos no art. 5 do cap. ant.*) sujeitos por natureza a tais afetos, os homens são por natureza inimigos. Com efeito, o meu maior inimigo é aquele a quem mais devo temer e de quem mais me devo precaver.” (PTII§14).

5 Ver TPII§6.

homens sejam livres⁶ e que eles conservem a si mesmos e aos outros.

CONCEITO DE ESTADO

Spinoza, assim como Hobbes, compreende que o homem é um ser de paixões e elas, quando individuais, levam sempre a desastres, guerras, pois faz-se tudo aquilo que se deseja pode ser realizado segundo a sua potência individual, pois, cada indivíduo é lei de si mesmo. O conduzir racional é mais potente e é por esse condutor a cidade deve ser conduzida.⁷

Sem auxílio mútuo, dificilmente os homens conseguiriam sustentar a vida e cultivar a mente. Quanto mais os homens entram em acordo, mais direito todos têm juntos. O Estado é necessário para que se tenha essa mediação das potências individuais, por meio de leis comuns, e que a vida possa ser sustentada. Então o indivíduo passa, a partir do surgimento do Estado, a não ser mais lei de si mesmo. É válido ressaltar, no entanto, que o Estado não surge visando um suposto bem comum que é dada na tradição clássica, mas sim como uma forma de preservação da vida.

Este direito que se define pela potência da multidão⁸ costuma chamar-se estado. E detém-no absolutamente

6 A liberdade humana, como foi mencionado na nota de rodapé 4, é relacionada por Spinoza a medida em que se há uma condução pela razão, pois é dessa forma que se pode compreender adequadamente as causas naturais das ações. Ver PTII§11.

7 Ver TPIII§§7-9.

8 No estudo introdutório do Tratado político, Diogo Pires Aurélio conceitua da seguinte maneira esse conceito de potência da multidão, segundo ele: “A conjugação das potências individuais exprimi-se num direito comum, ou seja, no ordenamento jurídico através do qual a “comunidade” assim constituída determina a potência de cada um, ou seja, aquilo que ele pode, ou não, dizer e fazer. SPINOSA, Baruch

quem, por consenso comum, tem a incumbência da república, ou seja, de estatuir, interpretar e abolir direitos, fortificar as urbes, decidir sobre a guerra e a paz, etc. E se esta incumbência pertencer a um conselho que é composto pela multidão comum, então o estado chama-se democracia; mas, se for composto só por alguns eleitos, chama-se aristocracia; e se, finalmente, a incumbência da república e, por conseguinte, o estado estiver nas mãos de um só, então chama-se monarquia. (TPII§17).

Dentre os gêneros de democracia mencionados por Spinoza, aquele que seria o mais estável é a democracia. Pelo próprio conceito de Estado como consenso comum indica que a democracia era o modelo de Estado mais adequado aos homens, pois ele inclui todos os indivíduos como formadores de tal consenso.

SOBRE A MONARQUIA E A ARISTOCRACIA⁹

A monarquia e a aristocracia constituem duas formas de governo onde o poder é mantido e as leis são elaboradas de uma maneira restrita, sem a participação da maioria das pessoas que formam o estado. Na monarquia as leis do estado são determinadas pelo rei e na aristocracia as leis são determinadas por um pequeno grupo de pessoas que detêm o poder.

de. *Tratado Político*. 1. ed. Tradução de Diogo. Pires Aurélio. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

⁹Apesar de estar claro no próprio conceito de Estado qual seria, segundo Spinoza, o mais estável e, portanto, o mais adequado aos homens, achamos de fundamental importância mencionar porque os demais modelos não conseguem se conservar por muito tempo. Caso deseje aprofundar os estudos acerca de tais gêneros de Estado, os fundamentos e a demonstração da instabilidade da monarquia encontram-se, respectivamente, nos Capítulos VI e VII, enquanto que os fundamentos e a demonstração da instabilidade da aristocracia encontram-se, respectivamente, nos Capítulos VIII-IX e X.

Apesar da monarquia está centrada no poder do rei, Espinosa percebe que de uma maneira geral essa forma de estado de maneira tácita é aristocrática, pois o rei não governa de forma isolada os seus súditos, ele tem todo um conselho que o ajudam a governar e manter seu poder. Isso se dá porque ninguém sozinho pode obter a soberania de uma cidade, já que na concepção de Espinosa o direito é exercido pela potência e em relação ao governo de toda uma cidade é impossível que a potência de uma única pessoa seja capaz de sustentar isso

Estão, sem duvida, muito enganados os que creem que pode acontecer um sozinho obter o direito soberano da cidade. O direito, efetivamente, determina-se só pela potência, como mostramos no capítulo II, e a potência de um só homem é, de longe, incapaz de sustentar tão grande peso. ¹⁰ (TPVI§5).

O estado monárquico somente pode-se manter se a potência do rei for determinada pela potência da multidão, ou seja uma certa comunhão entre aquilo que o rei quer e aquilo que seus súditos querem daí o caráter instável desse tipo de governo, pois o poder do rei em relação ao súditos pode a qualquer momento ser abalado dependendo da maneira que o monarca venha a agir, ou seja, quando a potência do rei não mais se encontra de acordo com a da multidão ele passa a se comportar como um tirano não permitindo liberdade alguma aos seus súditos.¹¹

A aristocracia sendo uma forma de estado onde somente um pequeno grupo de pessoas governa, também

10 Espinosa não está afirmando que monarquia e aristocracia são a mesma coisa, e sim mostrando de forma coerente que mesmo um estado monárquico não se sustenta apenas com o sei rei.

11 A vontade do rei não deve sempre constituir direito, dessa maneira para Espinosa poderia se constituir uma monarquia estável. Ver. (TPVII§1)

permanece em uma instabilidade, pois quando o conselho que governa não consulta à multidão e passa a tomar as decisões apenas pela sua vontade transformando está vontade em direito a aristocracia assume um caráter absolutista, e assim essa forma de governo se torna tão menos seguro como a monarquia, essas duas formas de estado tendem ao absolutismo já que de uma maneira geral todos os cidadãos não participam da construção das suas leis e por isso essas formas de governo possuem uma instabilidade, podendo se desagregar a qualquer momento.

DEMOCRACIA COMO O ESTADO MAIS ESTÁVEL

Na democracia é caracterizado pelo consenso comum como modo de definição das leis. Spinoza concebe diversos gêneros de democracia, mas ele se propôs a falar somente de um gênero específico:

Pelo que se disse no artigo anterior, está claro que nós podemos conceber diversos gêneros de estado democrático. O meu desígnio não é tratar de cada um deles, mas só 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. Digo expressamente *os que estão obrigados só às leis pátrias*, a fim de excluir estrangeiros, que estão recenseados como sendo do outro estado. Acrescentei, além disso, *que, à parte o estarem sujeitos às leis do estado, no resto estão sob jurisdição de si próprios*, para excluir as mulheres e os servos, que estão sob poder dos homens e dos senhores, assim como os filhos e os pupilos, porquanto estão sob o poder dos pais e dos tutores. Disse, enfim, *e vivem honestamente*, para excluir sobretudo os que, devido a crime ou a algum gênero torpe de vida, têm má fama. (TPXI§3).

Aqui Spinoza, além de apresentar qual gênero de democracia ele pretendia comentar, delimita quem seria o cidadão desse Estado. O Capítulo que ele apresentaria os fundamentos da democracia (Capítulo XI) não foi concluído, tendo assim somente, além do exposto na citação, a justificativa de se colocar as mulheres fora daquele grupo de indivíduos que formam um consenso comum¹².

Não há nenhuma razão que obriga que as mulheres sejam excluídas do governo, no entanto, segundo a experiência, governo que inclui mulheres tende a ser frágil. A vida em concordância entre os sexos, segundo Spinoza, só ocorreu quando homens reinaram e mulheres foram governadas. Spinoza cita o exemplo das Amazonas, que viviam sob o reinado feminino e não suportavam viver junto aos machos. Conclui-se, então, que homens e mulheres são compreendidos como naturalmente desiguais e, por natureza, é lícito afirmar que ambos sexos não têm de estar submetidos ao mesmo direito.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

SPINOZA, Baruch de. **Tratado Político**. 1. ed. Tradução de Thomas Tadeu. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

SPINOZA, Benedictus de. **Ethica**. 3. ed. Tradução de Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Autêntica, 2007.

12 Ver TPXI§4.

AFETOS, CORPO E POTÊNCIA À LUZ DE GILLES DELEUZE E CHANTAL JAQUET

Gabriela Massarra Santos Heine*



Este trabalho visa refletir sobre as maneiras pelas quais Gilles Deleuze e Chantal Jaquet em seus estudos sobre Espinosa criam o que denominamos a filosofia do corpo. A pesquisa resulta do anseio de que podemos perceber um outro olhar sobre as relações, sobre as maneiras de ver e sentir o outro.

Pensar em uma filosofia do corpo significa pensar em uma filosofia prática no sentido de apreciar as formas de agir e pensar. Os afetos tem um papel importante na filosofia de Espinosa na medida em que esta é uma filosofia prática. Espinosa fala sobre os afetos, porém sem julgamento. Segundo ele as paixões e os afetos fazem parte da natureza e de forma alguma são aberrações. E assim, como faz parte da natureza, não se deve reprimir

* Graduada em Filosofia pela UECE, mestranda em Filosofia pela PUC-SP, bolsista CAPES; email: gabimassarra@hotmail.com

ou negar, pois a nossa vontade não tem poder sobre os afetos.

As afecções (*affectio*) são os próprios modos. Os modos são afecções da substância ou dos seus atributos. Estas afecções são necessariamente ativas, já que se explicam pela natureza de Deus como causa adequada, e porque Deus não pode padecer (DELEUZE, G. *Espinosa filosofia prática*. p. 55).

Podemos perceber as imagens ou marcas corporais e denominá-las de afecções e *as suas ideias englobam ao mesmo tempo a natureza do corpo afetado e a do corpo exterior afetante*. As afecções imagens ou ideias, formam o estado do corpo e do espírito afetado e ambos não se separam da duração que as relaciona com o estado seguinte. Essas durações ou variações são denominadas de sentimentos ou afetos.

Os afetos e as paixões se relacionam com o corpo. Durante um tempo na filosofia, o corpo foi visto como algo não digno e a alma sendo superior. Espinosa salienta que eles fazem parte da natureza por isso torna-se preciso compreendê-los e não julgá-los. O homem continua a fazer por sua arrogância em querer comandar. Será que os afetos também obedecem algumas leis? Será que ficamos a mercê de um determinismo naturalista? Ou ficamos a deriva das leis pela ignorância em conhecê-las, já que o homem se comporta como autônomo.

A ética de Espinosa não tem nada a ver com uma moral, ela a concebe como uma etologia¹, isto é, como uma composição das velocidades e das lentidões, dos poderes de afetar e de ser afetado nesse plano de imanência. Eis

1 Estudo das relações de velocidade e lentidão, para cada coisa, essas relações possuem uma variação própria, eles selecionam no mundo ou natureza o que lhe afeta ou é afetado.

porque Espinosa lança verdadeiros gritos: não sabeis do que sois capazes, no bom como no mau, não sabeis antecipadamente o que pode um corpo ou uma alma, num encontro, num agenciamento, numa combinação (DELEUZE, G. *Espinosa filosofia prática*. p. 130).

Se o homem compreender essas leis, ele se livra de uma escravidão, para isso é preciso sair do ponto de vista da moral. Em todo caso, onde se encontra uma exaltação sobre o homem ele se percebe na sua impotência. Se os afetos fazem parte da natureza, o que seria natureza para Espinosa? Ela é a potência infinitamente infinita, ou seja, por todo o tempo. Podemos chamá-la também de Deus. Ambos possuem o mesmo significado na sua dimensão material e imaterial.

A natureza seria a única substância que consiste o universo. Todas as entidades menores são denominadas modalidades ou modificações. Cada essência, homem, animal, terra, coisa, cada modo afirma-se em Deus ou natureza, em maior ou menor grau. Ele se exprime infinitamente através dos atributos, dos quais apenas conhecemos dois, extensão² (corpo) e pensamento (mente). A natureza é infinita e nós somos seres finitos, limitados por natureza, mas exprimimos parte da potência infinita dela. Essa potência em ato, ou exercício de potência, também pode ser chamada de modo por Espinosa e pode ser vista como uma espécie de dobra.

Se a natureza é infinito nada falta nela, nada está errado, ela é perfeita. Logo os afetos não devem ser extintos e sim apreendidos. É preciso nos livrar das nossas interpretações humanas demasiadamente humanas. A compreensão é uma potência do pensamento e dela se

2 Sob o conceito atual de matéria.

resulta um deleite, alegria, é o que produz o aumento de potência.

Os corpos na extensão têm eles próprios essências, e não é nesse sentido que são objeto de noções comuns. Mas o atributo extensão é também uma forma comum a substância de que constitui a essência, e a todos corpos possíveis dos quais ele envolve as essências. O atributo extensão como noção comum[...] designará a unidade de composição de todos os corpos (DELEUZE, *G. Espinosa filosofia prática*. p. 119).

Os homens são finitos porque são modos finitos. Existem infinitos atributos, porém nos só temos acesso aos dois que foram ditos. Sabendo disso, para Espinosa não existe dicotomia de corpo e alma, existe um paralelismo entre corpo e pensamento. O corpo e a mente exprimem a mesma coisa, em diferentes expressões. Não se pode dizer que o corpo determina a mente e nem a mente determina o corpo. Diferente da vertente em Descartes que diz que quando um corpo é ativo a mente é passiva e vice-versa. Espinosa acredita que quanto mais ativo o corpo mais ativa a mente.

É por esse caminho que Spinoza se empenha, rompendo radicalmente com seus predecessores. Durante muito tempo, a distinção entre o corpo humano e o corpo de outro animal era baseada no princípio imaterial, ou seja, a presença de espírito em um e ausência em outro. Tudo se passa como se o corpo humano se considerasse independente do espírito (JAQUET, C. *Le corps*. Paris: PUF, 2001, p. 171).

Para Espinosa a mente é a ideia do corpo, logo os atributos corpo e mente seriam a expressão do ser. Vale delimitar o atributo pelo conceito de pensamento ou mente ao invés da palavra consciência, por uma questão de profundidade. A potência do pensamento é maior

que a consciência (podemos exemplificar com a imagem do iceberg que seu tamanho se revela maior que sua aparência) e a potência do corpo é maior que o corpo que conhecemos. Sendo assim, a noção de corpo e consciência que conhecemos irá além do que existe, um verdadeiro desconhecido por nós. O que são a potência do corpo e a potência do pensamento? É um certo poder de ser afetado. O corpo pode ser afetado de várias maneiras que desconhecemos. Para compreender este desconhecido podemos pensar com Nietzsche que a noção de ser privado dos sentidos pode ser uma liberação. Atualmente temos a tendência de produzir o sentido para todas as coisas.

Se cada atributo expressa a essência da substância, basta apenas conhecer um para realmente conhecer e explicar toda a Natureza. Nestas condições, é possível construir uma abordagem materialista baseada na consideração de apenas atribuir princípio prolongado de conhecimento, e considerar todas as coisas como mudanças no escopo (JAQUET. C., 2001, p. 173).

Espinosa acredita que a razão não vence um afeto, somente um afeto pode vencer outro se for mais forte e contrário ao primeiro. Nos últimos livros da *Ética*, Espinosa analisa a produção e a produtividade da natureza humana não como substância divina, mas como modo de uma substância única e infinita. Sendo este modo a modificação da substância através de seus atributos.

A natureza do homem repete de maneira finita a mesma estrutura da substância infinita. O movimento interno do corpo e das ideias da mente constitui a essência do homem, que é chamada de *conatus*, onde podemos pensar que cada coisa esforça-se para perseverar em seu ser, ou na existência. O mundo exterior aparece como um

conjunto de causas que podem diminuir ou aumentar o poder do *conatus* de cada um.

Espinosa definirá ação e paixão em termos de causa adequada e de causa inadequada. A ação é uma potência positiva, a paixão, um declínio da potencia. O homem livre é aquele que, conhecendo as leis da natureza e as de seu corpo, não se deixe vencer pelo exterior, mas sabe dominá-lo. A partir daí Espinosa definirá a essência humana pelo desejo. O desejo é a tendência interna do *conatus* a fazer algo que conserve ou aumente sua força (CHAUÍ. M. *Espinosa*. São Paulo, 1979, p. 20).

O *conatus* não é apenas uma inércia, é mais que isso. Não é uma tendência à mera conservação, não é somente sobreviver. Significa afirmar sua existência, ou melhor, afirmar a essência da sua existência. A essência de cada coisa em Espinosa é a sua potência. Cada coisa se esforça em afirmar a sua essência, que é necessariamente sua potência, que é singular (potência singular). Somos potências singulares, cada qual na sua individualidade e não existe outro igual no mundo. O significado da palavra Ser é sinônimo de Afirmar, para Espinosa, onde a existência e a essência coincidem no ponto da potência.

Porém afirmar, não significa concordar com tudo. Se pensarmos em um fruto é preciso que ele quebre a sua casca ao crescer e sua ruptura acontece pelo próprio sofrimento. O *conatus* é uma espécie de autoafirmação. Cada um é um grau de potência singular, que se expressa no atributo extensão corpo e no atributo mente. O *conatus* não é algo estabelecido de uma vez por todas, cada força se esforça para reintegrar o seu ser. Ele pode reiterar-se ao longo do tempo, enquanto durar. A afirmação não está dada, afirma-se a cada dia. O *conatus* não é um dado no início, ele produz o tempo em que na medida desta

integração é produzido um tempo indefinido e no limite da sua potência, cada coisa se esforça para perseverar.

Um indivíduo é composto por diversos outros indivíduos, este pode ser uma molécula, uma multidão. Cada indivíduo é um grau de potência. Ele é a relação de velocidade e lentidão. Se pensarmos no corpo humano, a forma como ele flui, o bater do coração, o seu ritmo, se houver alteração nesta relação de velocidade e lentidão, ele pode se desmanchar. Torna-se importante ainda perceber essa relação de velocidade e de lentidão com o outro, é como uma química dos encontros. Devemos evitar o que nos decompõe, o que for um mau encontro, diminui a potência e não proporciona alegria. Em Deleuze essa composição de outros se chama agenciamento.

Na medida em que a natureza se produz, ela afirma a própria potência. Ela é uma fábrica desta produção infinita, onde cada singularidade se encaixa e a problemática está em compreender como todos eles se afetam entre si.

Então se o corpo humano é um modo finito do atributo extensão, ele é um indivíduo complexo constituído por diversidades e pluralidades de corpúsculos duros, moles e fluidos que se relacionam entre si pela composição e equilíbrio entre as proporções de repouso e movimento. A mente é definida como o pensamento das afecções de seu corpo e das ideias. O corpo constitui o objeto atual da mente, é da natureza da mente estar diferentemente ligado de forma interna ao seu corpo, porque ela é a atividade de pensá-lo e ele é o objeto pensado. Não existe uma noção de ligar corpo e mente, pois ambos são uma unidade. Uma casa e a ideia de casa não constitui dois seres diferentes, ambos remetem a mesma coisa.

As ideias do corpo humano, no caso, contém objetivamente tudo o que o corpo contém formalmente. Para Espinosa qualquer coisa possui uma essência formal que exprime a sua realidade e uma essência objetiva que a ideia dessa realidade. A essência objetiva de uma coisa é a ideia dessa coisa, a essência formal visa á coisa em sua realidade material ou sua forma (JAQUET. C., 2001, p. 8).

O corpo humano se distingue dos outros por uma diferença de complexidade e não pela natureza. Espinosa salienta a sua complexidade como sendo ao mesmo tempo qualitativa e quantitativa, que une uma grande quantidade de corpos muito diversos. O corpo humano é caracterizado e diferenciado pela sua forma de afetar e ser afetado por outros corpos. Ele pode modificar as coisas e ser modificado por elas de forma que ocorrem inúmeras mudanças em sua natureza e da natureza exterior. O corpo humano pode saber de sua natureza quando é afetado por outros corpos da mesma forma. A natureza e existências destes outros corpos só serão reconhecidos na mente quando eles afetam seu corpo.

Para compreender como os corpos se afetam entre si, torna-se necessário compreender a visão de conhecimento para Espinosa. Um tipo de conhecimento implica em um tipo de vida, outro tipo de conhecimento implica em outro tipo de vida. Nos deparamos com coisas desconhecidas o tempo todo. Portanto percebemos no mundo pequenos sinais, pequenos signos que poderia ter algum significado, mas não sabemos o que significam de forma exata e por isso poderíamos cometer um equívoco. Porque não se tem uma serie causal para explicá-lo, só sabemos o seu efeito, por exemplo, qual a intenção de uma pessoa torcer a boca para outra? Só é possível ressentir ao exemplo quando sentimos isso no nosso próprio corpo.

Os gêneros de conhecimento são também maneiras de viver, modos de existência. O primeiro gênero (imaginação) é constituído por todas as ideias inadequadas, pelas afecções passivas e seu encadeamento. Esse primeiro gênero corresponde, antes de mais nada, ao estado de natureza: percebo os objetos ao sabor dos encontros, segundo o efeito que eles têm sobre mim. Esse efeito é apenas um 'signo', uma 'indicação' variável. Esse é um conhecimento por experiência vaga" (DELEUZE, *Espinosa e o Problema da Expressão*, p. 201).

Isso constitui uma afecção, como se fosse uma espécie de fotograma, eu sou afetado por isso. Depois tentamos interpretar o significado e suas hipóteses. Existe aí, um conhecimento totalmente lacunar, essa percepção é vista por Espinosa como cegueira. Esse é um tipo de conhecimento inadequado do primeiro gênero de conhecimento, podemos pensar ainda que no fundo seriam pessoas funcionando ao tentar interpretar esses sinais, talvez um não conhecimento. Provavelmente passemos parte do tempo sendo afetado (afeto é a passagem de uma potência maior para uma potência menor e vice e versa), sofrendo por um signo que não sabemos o real motivo e assim vivemos tentando interpretá-lo. Neste gênero de conhecimento, somos passivos já que os efeitos recaem sobre nós, o que é da ordem de uma passividade é uma paixão e não uma ação.

O segundo gênero de conhecimento acontece através das composições. É possível saber como um determinado corpo se compõe pelas relações deste. Logo o que resulta desta composição são noções comuns (não apenas ignorância como no primeiro gênero). Exemplificando, para vencer as ondas do mar, um nadador precisa se compor, compreender as ondas, para assim superá-las. E o que existe em comum entre o corpo

e a água? O movimento. A noção comum nos permite conhecermos outros elementos envolvidos na ação.

Quando encontramos um corpo que convém com o nosso, quando sentimos uma afecção passiva alegre, somos induzidos a formar a ideia daquilo que é comum a esse corpo e ao nosso (DELEUZE, *Espinosa e o Problema da Expressão*, p. 196).

Quando existe um encontro com um corpo que não se compõe com outro, existe uma grande possibilidade de haver um declínio de potência. O exemplo da tristeza que diminui a potencia e bloqueia o aprendizado, diferentemente da alegria, que aumenta a potência e facilita o aprendizado.

Não é inevitável que cultivemos³ as paixões tristes, é inevitável encontrá-la, não cultivá-la (valorização). O culto das paixões tristes é abominável. Espinosa valoriza o aumento de potência porque ela permite ter acesso ao segundo gênero de conhecimento. Ela permite um salto, ser ativo, a paixão triste bloqueia essa passagem de passivo para ativo. Sabendo disso, é preciso organizar os encontros para que possamos escolher aqueles que irão se compor, existe aqui uma arte que pode ser chamada de a química do mundo.

O terceiro gênero de conhecimento permite conhecer a essência das coisas, dos seres, conhecer os modos. Essência para Espinosa significa o seu grau de

3 O culto das paixões triste são abomináveis e da mesma forma é visto o suicídio. Para Espinosa faz parte da ética separar aquilo que destrói, que decompõe. A vingança, por exemplo, pode se mostrar a princípio para alguns como uma alegria, porém ela é seguida de destruição de outra potência, logo é diminuição de potência. O conceito de prudência é muito importante em Espinosa para compreender os afetos.

potência. O grau de potência de cada um é absolutamente singular, dos sete bilhões de humanos, cada indivíduo possui um grau de potência específico e singular, que é a sua essência.

Só conhecemos alguma coisa, se conhecemos sua essência, sua potência, sua singularidade. Mesmo que se conheça uma singularidade não se pode pensar no indivíduo como uma ilha, ao conhecer uma singularidade, conhece-se um fragmento de Deus.

É o conhecimento das essências, o que vai mais longe do que as relações, já que alcança a essência que se exprime nas relações, a essência da qual as relações dependem (DELEUZE, *Curso Sobre Spinoza*, p. 249).

Podemos conhecer a nossa essência por intuição intelectual. Em Bergson a intuição é um modo de conhecimento que apreende a pulsão, o ritmo, o vir a ser, o devir, a intenção. O ritmo de uma pessoa se comunica com o de outras no mundo e da mesma forma é possível trafegar em dimensões menos humanas, mais animais, vegetais, divina, cósmica, como se pudesse mover de uma escala menor para outra maior. Porém é permitido ao humano trafegar pelos diversos ritmos, patamares, registros, modos. É como se pudesse enxergar pela interioridade, o mundo.

Conhecer a sua essência é também conhecer a sua intensidade ou como diria Deleuze, conhecer a intimidade (ela se comunica com todas as outras intensidades). Existe algo no terceiro gênero do conhecimento que significa amor a Deus, pela percepção de que é impossível conhecer a intensidade sem amá-la. Da mesma forma quando conseguimos compreender um pensamento extremista, pode-se dizer que compreendemos a sua essência.

Neste texto foi dito que cada gênero de conhecimento implica em um tipo de vida, para Espinosa essa afirmação não se trata de uma categoria epistemológica, nem ontológica. Ela implica em uma categoria ética, em uma modalidade de vida, um modo de vida ou como se passa de um tipo de vida para outro, afinal, o que vale em uma vida?

Deleuze fala sobre as pessoas que estão confinadas aos primeiro gênero de conhecimento, porém não se pode deixar de perceber que mesmo assim acontecem pequenos saltos para outro gênero de conhecimento. Como se em algum momento, mesmo o mais bárbaro dos homens tivesse um momento de luz. Ou seja. Não estamos condenados ao primeiro gênero de conhecimento.

ALGUMAS CONSIDERAÇÕES

Na morte as partes extensas (Essa expressão aqui se refere a um tipo de conhecimento cego, não se refere ao corpo) que nos pertencem, entram em decomposição, *entretanto sentimos e experimentamos que somos eternos*. O que é essa eternidade que Espinosa fala? É uma eternidade que se sente em vida e não depois da morte, não existe um antes e depois da morte. Nós experimentamos que somos eternos e a eternidade é uma experimentação como se fosse um grau de imanência⁴.

Nossa existência é composta por partes extensas, proporções e partes intensas. Quanto se perde do extenso (primeiro gênero de conhecimento) e do intenso (terceiro gênero de conhecimento) com a morte? Como grande parte se encontra no extenso, boa parte se perde na morte e pequena parte do intenso se perde com a morte. Porém como

4 A imanência pode ser vista como uma forma de aprendizado, aprender cada vez mais.

medir a proporção de intensidade de uma vida? E quanto da parte extensa que se perde na morte pode se compor com outras coisas? O que realmente importa na vida?

É quase uma benção pensar que ao final da vida o que foi realizado seria aquilo que realmente havia sido desejado. Pensando desta maneira, essa vida teria mais partes intensas que extensas e isso é o que vale. Essa seria uma mudança quantitativa, não se trata de conhecer mais.

Como foi dito anteriormente, o individuo é definido por Espinosa como sendo uma relação de velocidade e lentidão, de movimento e repouso e não pela sua forma ou estrutura, ele tem certo poder de afetar e ser afetado, que também é variável, ele não é fixo, existe uma espécie de transito entre o mínimo e o máximo. O poder de afetar e ser afetado são indissociáveis do que é exterior. Logo percebemos uma relação de composição como uma relação de velocidade e lentidão. Ao pensar na composição de dois corpos, não se deve pensar na composição de unidades.

Para Deleuze a percepção para se conseguir algo, por vezes é preciso se decompor, deixar o que não serve mais de lado. Pode ser visto como um plano de imanência, porque não tem ninguém para comandar, não existe nenhum fundamento que o sustente é um plano de consistência, ele se basta por si. O plano de imanência expulsa tudo aquilo que pretenderia sobrepor esse plano.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

CHAUÍ. M. (Org). *Espinosa: Vida e obras*. In: _____ **Espinosa**. São Paulo: Abril cultural, 1979. (Coleção Os pensadores).

DELEUZE, Gilles. **Cursos sobre Spinoza** (Vincennes, 1978-1981). 2. ed., Fortaleza: EdUECE, 2009. (Coleção *Argentum Nostrum*).

_____. **Spinoza et le problème de l'expression**. Paris: Les Éditions de Minuit, 1968.

_____. **Espinosa** - *Filosofia Prática*. São Paulo: Escuta, 2002.

JAQUET, C. **Le corps**. Paris: Puf, 2001.

SPINOZA, Benedictus de. **Ética**. Tradução de Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica, 2009.

SUPERSTIÇÃO E SERVIDÃO EM SPINOZA

Henrique Lima da Silva*



INTRODUÇÃO

O Apêndice da EI¹ se detém em explicar a causa de todos os preconceitos que dificultam a compreensão dos conceitos abordados ao longo da referida parte da obra *ÉTICA* do filósofo holandês Benedictus de Spinoza.

* Mestre em Filosofia pelo CURSO DE MESTRADO ACADÊMICO EM FILOSOFIA – CMAF/UECE. Pesquisador do GT BENEDICTUS DE SPINOZA - ANPOF 2018.

1 Para a citação das obras de Spinoza, utilizaremos as siglas **TTP** para o *Tratado Teológico-Político*; **TP** para o *Tratado Político*; **Ep** para as *Cartas* e **E** para a *Ética*. Quanto às citações referentes às divisões internas do *Tratado Político* e do *Tratado Teológico-Político*, utilizaremos algarismos romanos para as grandes divisões (Partes ou Capítulos) e algarismos arábicos para as subdivisões (parágrafos ou outras); já para as citações internas da *Ética*, indicaremos a parte citada em algarismos romanos, seguida da letra correspondente para indicar as definições (d), axiomas (a), proposições (p), prefácios (Pref), corolários (c) e escólios (s), com seus respectivos números.

Esses preconceitos se fundam a partir do finalismo, onde o homem inconsciente de seus apetites e na busca do que lhes é útil projetam todos suas inclinações nas coisas do mundo, pensando que elas foram feitas não segundo o seu valor próprio, mas para que servisse a alguma utilidade. Esse preconceito, por sua vez, irá criar um dos mais complexos preconceitos, a superstição. Na busca daquilo que lhes é útil e por não encontrar a razão da criação da natureza foram levados a acreditarem na figura de Deus e por não o conhecer julgaram conforme a si mesmos lhe atribuindo um livre arbítrio e características puramente humanos forjando assim a figura antropomórfica de Deus. Mergulhados na superstição e iludidos pelo livre arbítrio tornou-se inconcebível a compreensão de coisas mais complexas como a construção do corpo humano. Atribuindo tal feito não à mecânica, mas sim aos mistérios insondáveis divinos. Com efeito, enraizado esse preconceito, qualquer um que busque as causas dos milagres e a compreensão do mundo como um sábio será tido por herege ou ímpio, por aqueles que o vulgo chama de intérpretes da natureza, os representantes de Deus na terra. A superstição, por sua vez, escreve no esforço de cada indivíduo – o seu *conatus* – o desejo de servidão a um poder transcendente de um Deus tirânico ou poder soberano, ou até mesmo a outro indivíduo, ligado pela relação de submissão a força ou pela esperança de favores. Para tanto, em nosso texto pretendemos expor como surge à superstição, entendida também como uma forma de submissão. Para isso, analisaremos o Apêndice da EI buscando relacionar o conceito de superstição com o conceito de servidão humana para entendermos em que medida esses conceitos se relacionam no spinozismo.

1 SUPERSTIÇÃO E FINALISMO NO APÊNDICE DA EI

No Apêndice da EI a construção da superstição é feita a partir do preconceito finalista responsável por cria a figura de um Deus antropomórfico dotado de uma vontade tirânica. Spinoza, para definir o finalismo parte da seguinte afirmativa:

[...] que os homens pressupõem, em geral, que todas as coisas naturais agem, tal como eles próprios, em função de um fim, chegando até mesmo a dar como assentado que o próprio Deus dirige todas as coisas tendo em vista algum fim preciso, pois dizem que Deus fez todas as coisas em função do homem, e fez o homem, por sua vez, para que este lhe prestasse culto. (Apên).

Por meio dessa condição, de agir sempre conforme um fim, que os homens anseiam por conhecer as causas finais de coisas e das ações, e somente tem o sossego quando as conhecem enquanto causa final. O termo ansiar ou expectativa tem grandes repercussões sobre essa questão na filosofia de Spinoza. Ora, quando descobrimos o fim de tal ação, ficamos quietos. No entanto, como quase sempre não conhecemos as causas de uma ação ou de uma coisa qualquer ficamos na inquietação ou na ânsia de descobri-la. E para se livrar desse estado de inquietação os homens projetam suas inclinações finalistas ao mundo, que Homero Santiago chama de *projeção por semelhança*². Não sabendo das causas pelas quais o mundo foi feito e na ânsia de conhecer as causas finais os homens só podem voltar-se para eles mesmos e pensarem no que os levaram a realizar tal ação como: “os olhos para ver

2 SANTIAGO, Homero. *O problema da superstição no espinosismo*. 2011, p. 125.

os dentes para mastigar” (Apên.). Refletindo sobre os fins de si mesmos, em seguida projetam nas coisas do mundo, para então passarem a julgá-las segundo as suas próprias inclinações. Há aqui um movimento interessante e de suma importância no entendimento da evolução projetista do finalismo. Para isso, nos detemos à seguinte questão: o apetite é sempre tendência para - externo ao sujeito. E pela definição de desejo como consciência do apetite, ou seja, consciência do objeto para o qual tendemos. Temos um novo elemento, o da “conversão para si e reflexão sobre os próprios fins” que por sua vez julga o mundo externo conforme seus fins próprios. Esse caráter do finalismo que permitirá a constituição de um novo solo do sujeito ou, em outras palavras, na própria constituição do sujeito enquanto subjetividade. Homero chama de constituição da interioridade particular do homem “livre” que conforme sua subjetividade estabelece fazer suas ações para além de qualquer determinação:

[...] interioridade particular que é aquela do homem livre, lá onde ele com seus botões decide fazer isso ou aquilo livremente, a despeito de toda as determinações em contrário que possa existir; já não há mais apenas consciência (conhecimento, percepção) de um querer, não há só um desejo, parece despontar aí uma *consciência* algo substantiva que vou projetar sobre os outros homens – se eu tenho isso por que os outros não teriam? Ademais, dou início a um processo de comparação entre os meus atos e os de outrem, sempre que descubro uma similitude entre minhas ações e as de outrem: em determinada situação, agi de tal maneira e de tal maneira em vista de tais razões.³

3 SANTIAGO. 2011, p. 127.

Essa interioridade pensada em sua forma de coletividade será o fundamento do moralismo, na medida em que o homem percebe a si mesmo além de reconhecer também o outro que pode fazer dele objeto de seu julgamento. Com isso, tem-se um processo de comparação entre os atos dos indivíduos – a similitude das ações, os fins que são supostos por cada qual. Para tanto, como o homem não vê só em si, mais também nas coisas do mundo, o que levasse a conseguir o que é útil, “os olhos para ver e os dentes para mastigar” o mar para lhe dar peixes e etc. Passam então a entender as coisas naturais como meios para sua própria utilidade, de modo a não ter elas seu valor próprio. E ainda, por não saber da existência desses meios e que não foi ele quem os fez encontram, então, razões para crer que deve existir alguém que dispôs esses meios para que eles as pudessem usar. Tendo passado a considerar as coisas como meio, não poderiam acreditar em seu valor próprio. Ao invés disso, como base nos meios que costumam dispor para uso próprio foram levados a concluir que há na natureza um ou mais governantes, concebido de uma liberdade humana, e que todas as coisas foram feitas como providências para os homens.

Ora, e como não foram eles que criaram o mundo, tiveram que construir a figura de um Deus dotado de uma vontade tirana que pode tudo conforme a sua vontade. Aquele preconceito finalista agora toma sua forma mais complexa: a da superstição. Por não terem ouvido falar nada sobre esses governadores tiveram que julgá-los com base em suas próprias inclinações. Sustentando que os deuses governam todas as coisas em função do uso humano, para que assim, de contra partida, fiquem

subjugados e lhes prestem o máximo de reverência. Com efeito, cada homem criou, com base em suas próprias inclinações, de diferentes maneiras, como prestar culto a Deus para que ele o considere mais do que os outros.

Esse preconceito criou raízes tão profundas nas mentes dos homens tendo seu resultado na superstição. Enraizada a superstição, os homens foram levados a compreender as coisas pelas causas finais. E na busca de explicação da natureza por meio dessa superstição passaram a dizer que assim como os homens a natureza também delira. Delírio que chegou ao ponto de não encontrar na natureza coisas agradáveis, e sim desagradáveis; como se as grandes cóleras dos deuses fossem as catástrofes e doenças. E por essa razão acreditaram que tais coisas ocorriam por ofensas cometidas ou faltas nos cultos divinos. Mesmo que por meio da experiência, entendemos por inúmeros exemplos que as coisas cômodas e incômodas acontecem por igual circunstância, sem qualquer distinção aos piedosos e aos ímpios, e ainda mesmo, com tudo isso, não abandonaram seus preconceitos. Spinoza diz que foi muito mais cômodo colocar essas coisas na conta do desconhecido, cuja utilidade ignoravam, do que pensar algo novo, e assim saírem de seus estados inatos de ignorância. Por conseguinte, deram juízo certo aos deuses que superam muito a compreensão humana. Spinoza afirma que essa causa seria suficiente para que as verdades ficassem ocultas para sempre ao gênero humano. No entanto, se não fossem às matemáticas que não se preocupam de fins, mas apenas das essências das figuras e de suas propriedades, mostrarem aos homens outra norma de verdade, não só ela, mas outras matérias, eles não teriam consciência desses preconceitos tidos como comuns.

No segundo momento do Apêndice, Spinoza demonstrará que não há na natureza uma causa final, haja vista que se trata de ficções da mente humana. A doutrina finalista inverte a ordem da natureza, pois o que é causa passa a ser efeito e o que é efeito passa a ser causa. Para Spinoza a liberdade de Deus não consiste no livre beneplácito. Deus não escolhe agir ou não, mas age necessariamente, sem ser constrangido por nada e nem por ninguém. Pois conforme a própria definição 7 da EI: “Diz-se livre a coisa que existe exclusivamente pela necessidade de sua natureza e que por si só é determinada a agir.” Deus não age conforme um fim. Isso implicaria necessariamente numa falta, pois agiria conforme algo que lhe apetecesse. O argumento da vontade de Deus como intervindo no mundo é na verdade o *asilo da ignorância*, porque não havendo explicações das causas só lhes resta argumentar que foi Deus quem proveu por meio de sua livre vontade.

Com efeito, se, por exemplo, uma pedra cair de um telhado sobre a cabeça de alguém, matando-o, é da maneira seguinte que demonstrarão que a pedra caiu a fim de matar esse homem: se a pedra não caiu, por vontade de Deus, com esse fim, como se explica que tantas circunstâncias (pois, realmente, é com frequência que se juntam, simultaneamente, muitas circunstâncias) possam ter se juntado por acaso? Responderás, talvez, que isso ocorreu porque ventava e o homem passava por lá. Mas eles insistirão: por que ventava naquele momento? E por que o homem passava por lá naquele exato momento? Se respondes, agora, que se levantou um vento naquele momento porque, no dia anterior, enquanto o tempo ainda estava calmo, o mar começou a se agitar, e que o homem tinha sido convidado por um amigo, eles insistirão ainda (pois as perguntas não terão fim): por que, então, o mar estava

agitado? E por que o homem tinha sido convidado justamente para aquele momento? E assim por diante, não parando de perguntar pelas causas das causas até que, finalmente, recorras ao argumento da vontade de Deus, esse refúgio da ignorância. (Apên EI).

Cegos das causas e iludidos pelo livre arbítrio torna-se é impossível compreender, por exemplo, a construção do corpo humano e não atribuir a tal feita à mecânica, mas sim às misteriosas “causas divinas”. Por essa razão que, qualquer um que busque as causas dos milagres e compreender as coisas da natureza como um sábio é tido por herege ou ímpio. Dito por aqueles que o vulgo chama de intérpretes da natureza. Spinoza conhecia muito bem o poder da teologia como forma de controle da sociedade. A experiência de sua excomunhão e a perseguição dos judeus pelo tribunal da santa inquisição, o caso de Uriel da Costa punido por membros da comunidade, o linchamento dos irmãos de Witt⁴ em praça pública, são exemplos do poder político e teológico que operava em sua época. Spinoza é um dos, se não o primeiro, a denunciar as formas de poder, não só o teológico, mas, sobretudo ao poder propriamente dito. Claro que o poder teológico junto ao poder monárquico eram os poderes vigentes em sua época, daí a necessidade de se falar, sobretudo deles. Para exemplo dessa preocupação, segue a citação no Apêndice da EI:

E é por isso que quem quer que busque as verdadeiras causas dos milagres e se esforce por compreender as coisas naturais como um sábio, em vez de se deslumbrar com um tolo, é dito, aqui e ali, por herege e ímpio, sendo como tal proclamado por aqueles que o

4 Johan de Witt e Cornelis Witt.

vulgo adora como intérprete da natureza e dos deuses. Pois eles sabem que, uma vez suprimida a ignorância, desaparecem também essa estupefação, ou seja, o único meio que eles têm para argumentar e para manter sua autoridade.

O vulgo antes de compreender a natureza das coisas ele as imaginam, pois seus pensamentos não passam de modos de imaginar que não indicam a natureza das coisas, mas antes a constituição de sua própria imaginação. As coisas, segundo Spinoza, devem ser explicadas por sua própria natureza e potência. Pois elas não são mais ou menos perfeitas porque agradam ou desagradam os sentidos dos homens.

2 MEDO E ESPERANÇA NA CONSTITUIÇÃO DA SUPERSTIÇÃO

Para ampliar o quadro de como é constituída a superstição iremos nos debruçar sobre outro elemento de fundamental importância na formulação da superstição, a saber, a relação esperança e medo que terá também um papel preciso na servidão humana. Como observou Ana Luíza Saramago Stern:

Mas ao lado do preconceito finalista e da crença num Deus ou deuses antropomórficos de vontades tirânicas funciona uma mecânica afetiva capaz de sustentar a superstição e inscreve a servidão no próprio esforço humano em perseverar na existência. São os afetos de medo e esperança que acompanham a imaginação da contingência e sustenta a superstição com desejo de servidão a um poder ou poderes soberanos transcendentais.⁵

5 STERN, Ana Luíza Saramago. *A imaginação no poder: obediência política e servidão em Espinosa*. 2016, p. 69.

A questão da superstição no prefácio do *TTP* será feita sob o viés do medo e esperança. A oscilação entre medo e esperança faz com que os homens estejam sempre aptos a superstição:

Mas como se encontram frequentemente perante tais dificuldades que não sabem que decisão hão de tomar, e como os incertos benefícios que desenfreadamente cobiçam os fazem oscilar, a maioria das vezes, entre a esperança e o medo, estão sempre prontos a creditarem seja no que for: se têm-se dúvidas deixam-se levar com maior fragilidade para aqui ou ali; se hesitam sobressaltados pela esperança e pelo medo simultaneamente ainda pior. (Pref. *TTP*).

A servidão se sustenta também por esse sentimento de medo, isto é, enquanto ele se conservar na mente humana. Mas, de que decorre o medo? Na EIII Spinoza explicará a origem dos afetos não sob a perspectiva moralista, que viam os afetos como perversão ou vícios, mas como elementos intrínsecos à natureza. A preocupação de Spinoza é a de compreender as causas das paixões humanas e como elas são geradas no modo finito homem.

Os filósofos concebem os afetos com que nos debatemos como vícios em que os homens incorrem por culpa própria. Por esse motivo, costuma-se rir-se deles, chorá-los, censurá-los (os que querem parecer mais santos) detestá-los. Creem, assim, fazer uma coisa divina e atingir o cume da sabedoria quando aprendem a louvar de múltiplos modos uma natureza humana que não existem em parte alguma e a fustigar com sentenças aquela que realmente existe. Com efeito, concebem os homens não como são, mas como gostariam que eles fossem. De onde resulta que, as mais das vezes, tenham escrito sátira em vez de ética e que nunca tenha concebido política que possa ser posta

em aplicação, mas sim política que é tida por quimera ou que só poderia ser instituída na utopia ou naquele século de ouro dos poetas (...).⁶

No escólio da p. 59 da EII Spinoza demonstra que todos os afetos estão relacionados à alegria, à tristeza e ao desejo, isto conforme as definições dos respectivos afetos. Alegria é a passagem de uma perfeição menor para uma maior, e a tristeza a passagem de uma perfeição maior para um menor (EIII Def. dos afetos Def. 2 e 3). Todos os afetos ou flutuações do ânimo serão uma composição dos três afetos ditos primordiais: desejo, alegria e tristeza. Nesse mundo afetivo, a partir dos afetos primordiais, teremos um quadro das paixões, o qual Chauí denomina de *sistema de medo e esperança*⁷. A esperança é um tipo de alegria instável surgida a partir da ideia de uma coisa futura ou passada, que temos dúvida de sua realização; o medo é uma tristeza instável surgida também da ideia de uma coisa futura ou passada, do qual temos dúvida de sua realização (EIII Def. dos afetos Def. 12 e 13). O binômio: Esperança e medo devem ser entendidos de modo inseparável. No sentido que, não há esperança sem medo e muito menos medo sem esperança. Quando temos esperança acerca de alguma coisa duvidamos de sua realização, pois imaginamos algo que exclua a existência da coisa futura, e dessa forma entristecemos.

Por consequência, enquanto estivermos apegados à esperança teremos medo que a coisa realize-se ou não. Contrariamente, quando temos medo, que em outras palavras é a dúvida da realização de uma coisa que odiamos, imaginamos algo que exclua a existência

6 SPINOZA. *Tratado Político*. 2009, Artigo 1. cap. I.

7 CHAUI. *Desejo paixão e ação na ética de Espinosa*. 2011, p. 156.

dessa coisa, logo, nos alegramos. Nesse sentido, tem-se a esperança que tal coisa não se realize. (Explicação das definições anteriores). Alegria e tristeza são instáveis, assim como esperança e medo (CHAUÍ, 2011, p. 158). São consequências da finitude humana e da sua relação com a contingência, ou melhor, a imaginação de um tempo descontínuo incapaz de ser previsto e, portanto, incerto. Não somente a incerteza da realização de um bem ou mal, mas, como observou Chauí⁸, o desejo imoderado dos bens incertos, tal como é posto no Prefácio do *TTP*, “os incertos benefícios que desenfreadamente cobiçam os fazem oscilar, a maioria das vezes, entre a esperança e o medo”. Chauí explica que, mesmo esperança e medo sendo definidos segundo alegria e tristeza, suas causas encontram-se no desejo imoderado dos bens incertos que pensamos não depender de nós. E como nada pode ser feito, pois está nas mãos da caprichosa *fortuna* - o que desejamos, só nos resta então “esperar melhores dias a temer desgraças ainda piores” (Pref. *TTP*). Ao desejo imoderado é reservado grande parte da superstição. Os que são escravos de toda espécie de superstição são, sobretudo, os que desejam sem moderação os bens incertos, diz Spinoza no Prefácio do *TTP*. O desejo enquanto essência atual do homem pode variar de acordo com sua disposição, ao ponto ser oposto entre si. (EIII Def. dos afetos Def. 1). Os afetos contrários (*Contrarios affectus*) que Spinoza define na EIV são aqueles que arrastam os homens para direções diferentes (EIV Def. 5). O desejo, por ser também um afeto, pode ser também um afeto contrário.

8 Ibid. p. 159.

3 A SERVIDÃO NO TRATADO POLÍTICO

Medo, esperança e desejo também podem levar à servidão. Analisando as condições que levam alguém a ficar na dependência de outro (*alteris iuris*), Spinoza explica no *TP*:

Tem um outro sob seu poder quem o mantém amarrado, ou quem lhe tirou as armas e os meio de defender-se e de evadir, quem lhe incutiu medo ou quem, mediante um benefício, vinculou-se, de tal maneira a si que ele prefere fazer-lhe a vontade a fazer a sua, e viver segundo o parecer dele a viver segundo o seu. Quem tem um outro em seu poder sob a primeira ou sob a segunda destas formas, detém só o corpo dele, não a mente; mas quem o tem sob a terceira ou a quarta forma fez juridicamente seus, tanto a mente quanto o corpo dele, embora só o quanto dure o medo ou a esperança; na verdade, desapareça este ou aquele, o outro fica sob a jurisdição de si próprio (*TP*, II 10).

Dessa forma, temos dois meios de se apoderar de um indivíduo: a primeira: aquele vinculado ao prisioneiro que lhe foi tomado todos os meios de se defender e escapar da prisão que lhe foi imputada à força. No entanto, este pode deixar de está sob o poder de outro se conseguir escapar dos grilhões, desde que tenha força física para tal, por tanto, esta forma de sujeição está ligada as condições físicas. O segundo, por sua vez é mais minucioso, e assim sendo, mais perigo. Na medida em que se articula com questões mais complexas da natureza humana. Essa outra forma de se apoderar de outro é tomá-lo pelo temor de castigos ou prometendo-lhe esperança de favores. A tal ponto que este deseja agradar mais a outro do que ele mesmo e viver não segundo o seu desejo, mas ao desejo

e caprichos de seu senhor. Seguindo o artigo 11 do TP Spinoza diz:

Também a faculdade de julgar pode estar também sob a jurisdição de outrem, na medida em que a mente pode ser enganada por outrem. Donde se segue que a mente está totalmente sob a jurisdição de si próprio quando pode usar retamente da razão.

Só a razão é capaz de liberar da sujeição. Se no primeiro exemplo as condições físicas são indispensáveis para livrar-se dos grilhões, pois este tem o direito de se rebelar. No segundo é necessário o conhecimento racional como forma de libertação das promessas alimentas pela esperança e do temor alimentado pelo medo.

CONCLUSÃO

Pelo que foi exposto podemos chegar às seguintes conclusões: a origem do todos os preconceitos, fundada no finalismo, que consiste no preconceito dos homens em acharem que todas as coisas naturais, tal como eles, agem em função de um fim. E até mesmo Deus age em função de um fim preestabelecido. Cria todo um sistema de representação finalista do mundo julgada a partir da própria inclinação dos homens. De modo que, as coisas passam a não ter seu valor próprio, mas segundo o que agrada ou desagrade ao homem. Essa projeção finalista é responsável também por criar a figura de um Deus antropomórfico dotado de uma vontade tirânica que criou o mundo e homem conforme a ordem finalista que transforma aquilo que é causa em efeito e o que é efeito em causa. Agindo sempre conforme um fim e ignorantes

das causas que os fazem agir os homens foram levados a creditarem que são livres porque tem a consciência de deus apetites, mas, entretanto, nem em sonho sabem a causa que os fazem apetecer isto ou aquilo. Ao lado da ilusão finalista temos também a relação medo e esperança como forma de se gerar a superstição no modo finito homem. No *TTP* Spinoza nos mostra que o desejo imoderado dos bens incertos nos faz flutuar entre o medo e esperança, pois como não podemos fazer nada sobre o futuro incerto, pois está no poder da fortuna, só nos resta, então, esperar melhores dias ou desgraças ainda piores. No *TP* à relação medo e esperança também pode levar a servidão. Por aquele que incutiu o medo de um dano ou esperanças de benesses futuras. Dessa forma, vemos que tanto as ilusões geradas pelo preconceito finalista, como o livre arbítrio, a criação de figura antropomórfica de um Deus dotado de uma vontade tirana, como também a relação medo e esperança são responsáveis de forja um sistema de subserviência dos indivíduos quer seja pela superstição, quer seja pela servidão humana.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

CHAUI, Marilena. **A Nervura do Real: imanência e liberdade em Espinosa. v.1** (Imanência). São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

_____. **A Nervura do Real: imanência e liberdade em Espinosa. v.2** (Liberdade). São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

_____. **Desejo, Paixão e Ação na ética de Espinosa.** São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

CHAUÍ, Marilena. **Espinosa: uma filosofia da liberdade**. São Paulo: Moderna, 1995. (Coleção Logos).

_____. **Ser Parte e Ter Parte: servidão e liberdade na Ética IV**. Disponível em: <www.revistas.usp.br/discurso/article/download/>. Acesso em: 13 out. 2014.

_____. *O fim da Metafísica: Espinosa e a ontologia do necessário*. In: Spinoza: **Cuarto colóquio**. Córdoba (Arg.): Brujas, 2008.

DELEUZE, Gilles. **Espinosa: uma filosofia prática**. Tradução de Daniel Lins e Fabien Pascal Lins. Revisão técnica de Eduardo Diatahy Bezerra de Menezes. São Paulo: Escuta, 2002.

_____. **Curso sobre Spinoza** (Vincennes, 1978, 1981). Tradução de Emanuel Angelo da Rocha Fragoso, Francisca Evelina Barbosa de Castro, Hélio Rebello Cardoso Junior e Jefferson Alves de Aquino. Fortaleza-Ce: EDUECE, 2012. (Col. *Argentum Nostrum*).

_____. **Spinoza et le Problème de l'Expression**. Paris: Minuit, 1968.

FRAGOSO, Emanuel Angelo da Rocha. *As definições de causa sui, substância e atributos na Ética de Benedictus de Spinoza*. **Revista Crítica**, v. 2, n.1 Londrina: jun. 2001.

_____. **Biblioteca do Spinoza**. Disponível em: <<http://www.benedictusdespinoza.pro.br/biblioteca-do-spinoza.html>>. Acesso em: 10 jul. 2016.

_____. *O conceito de Liberdade na Ética de Espinosa*. **Revista Philosophica**. 27. ed. Lisboa: Filosofia da Cultura, 2006.

SANTIAGO, Homero. *O problema da superstição no espinosismo*. In: **Ética e Subjetividade**. Emanuel Angelo da Rocha Fragoso, Reginaldo da Costa (Org). Fortaleza: EdUECE, 2011. (Coleção *Argentum Nostrum*).

SPINOZA, Benedictus de. **Breve Tratado**. Tradução e Notas de Emanuel Angelo da Rocha Fragoso e Luis César Guimarães Oliva. Belo Horizonte: Autêntica, 2012. (Coleção Filo/Espinosa).

_____. **Correspondência** (Cartas 2, 4, 12, 21, 32, 34 e 50). Trad. e org. de Marilena de Sousa Chauí. 3. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983. p. 365-391. (Coleção Os Pensadores).

_____. **Ética**. Edição bilíngue Latim-Português. Tradução: Grupo de Estudos Espinosanos. Coordenação: Marilena Chauí. São Paulo: Edusp, 2015.

_____. **Obra Completa I: Breve Tratado e Outros Escritos**. Tradução de J. Guinsburg, Newton Cunha e Roberto Romano. São Paulo: Perspectiva, 2014.

_____. **Obra Completa II: Correspondência Completa e Vida**. Tradução de J. Guinsburg, Newton Cunha e Roberto Romano. São Paulo: Perspectiva, 2014.

_____. **Obra Completa III: Tratado Teológico-Político**. Tradução de J. Guinsburg, Newton Cunha e Roberto Romano. São Paulo: Perspectiva, 2014.

_____. **Obra Completa IV: Ética e Compêndio de Gramática da Língua Hebraica**. Tradução de J. Guinsburg, Newton Cunha e Roberto Romano. São Paulo: Perspectiva, 2014.

_____. **Opera Posthuma**: im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Carl Gebhardt (Org.).

Heidelberg: Carl Winter, 1925. Republicada em 1972. Milano: Edição Eletrônica por Roberto Bombacigno e Monica Natali, 1998. 1 CD-Rom.

SPINOZA, Benedictus de. **Opera Posthuma: quorum series post praefationem exhibetur.** S.l. [Amsterdam]: s.n [Rieuwertsz]. Reedição da *Opera Posthuma*, Amsterdam, de 1677 com reprodução fotográfica integral. Editado por Pina Totaro, prefácio de Filippo Mignini. Macerata: Quodlibet de 2008.

_____. **Pensamentos Metafísicos, Tratado da Correção do Intelecto, Ética, Tratado Político e Correspondências.** Trad. de Marilena de Sousa Chauí. 3. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Coleção Os Pensadores).

_____. **Princípios da Filosofia Cartesiana e Pensamentos Metafísicos.** Tradução de Homero Santiago e Luís César Guimarães Oliva. Belo Horizonte: Autêntica, 2015. (Coleções Filô).

_____. **Tratado da Reforma da Inteligência.** Tradução, introdução e notas de Lívio Teixeira. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

_____. **Tratado Político.** Tradução, introdução e notas de Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

_____. **Tratado Teológico-Político.** Tradução, introdução e notas de Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

STERN, Ana Luiza Saramago. **A imaginação no poder: obediência política e servidão em Espinosa.** Rio de Janeiro: Contraponto, 2016.

EM TORNO DO HEREM DE ESPINOSA: A AUTONOMIA ESTUDIOSA¹

Homero Santiago



ENIGMA

Em março de 1492, os “reis católicos” Fernando e Isabel decretaram a expulsão de todos os judeus residentes nos territórios da coroa de Castela e Aragão. Em dezembro de 1496, o mesmo foi ordenado por Manuel, regente português. Num intervalo de poucos anos, um número imenso de pessoas foi obrigado a abandonar os dois reinos

¹ Estas notas integram um conjunto de estudos dedicados à compreensão da ruptura espinosana com a comunidade judaica amsterdamesa cujas circunstâncias de redação estão explicadas no pós-escrito de nosso artigo “O filósofo Uriel da Costa”, aparecido no número 16, de 2014, da *Revista Conatus*. Aqui, tendo em vista alguns trabalhos importantes que sugerem a figura de um Espinosa marrano (*pars pro toto* Yovel), e por extensão o conjunto de questões que daí sobrevém (qual seu vínculo com o judaísmo e com a comunidade amsterdamesa? por que a ruptura? o herem justificase? etc.), propomos certo número de digressões, notas de leitura,

ou então converter-se, dando origem à massa de *cristãos-novos* e, entre estes, os *marranos*, isto é, aqueles que embora convertidos mantinham secretamente sua fé.²

Muitos dentre esses espanhóis e portugueses, geralmente após passarem por outras cidades europeias, acabaram se instalando para Amsterdã entre o final do

cotejos de teses, dúvidas, que têm por objetivo principal desbravar um terreno bastante intrincado à primeira abordagem. Tal como os demais trabalhos da série supramencionada, o texto remonta a um passado razoavelmente distante; contudo, à diferença do que foi regra na revisão dos textos anteriores, aqui nos permitimos a inserção de um bom número de notas provindas de leituras posteriores à primeira elaboração; no mais, procedemos a uma ampla revisão textual e bibliográfica, ao acréscimo de algumas remissões e de um pós-escrito (que achamos por bem inclusive servir para subintitular o texto). Ainda que redigido noutra ocasião, acreditamos que o texto desse pós-escrito merecia ser aqui ajuntado porque faz as vezes de correia de transmissão: assentando-se fortemente na pesquisa mais antiga, abre-se para outras posteriores (sobre os *Princípios da filosofia cartesiana* e o *Compêndio de gramática da língua hebraica*). Vale insistir que muitas das questões aqui abordadas, assim como outras apenas afloradas, ganham em profundidade se se consulta também, além do mencionado estudo sobre Uriel, nosso texto sobre “A Inquisição ibérica e o problema judeu”, aparecido no número 19, de 2016, da mesma *Conatus*. Por fim, seja-nos permitido agradecer Antônio David, que leu uma versão anterior deste texto e fez pertinentes observações a ele.

2 Em geral, cf. Santiago, “A Inquisição ibérica e o problema judeu (uma apresentação sumária)”. Marrano, cristão-novo, judeu, judaizante e criptojudeu são designações que se confundem e em cada autor parecem assumir um matiz próprio. A fim de evitar ambiguidades, convencionemos as seguintes distinções: *cristão-novo* – todos os descendentes dos judeus convertidos a partir do século XV; *marrano*, *judaizante*, *criptojudeu* – cristão-novo mantenedor de uma tradição própria, consciente de pertencer a um grupo definido e que no âmbito familiar mantém algumas práticas religiosas consideradas judaicas; judeu – aquele que retornou ao judaísmo fora de Portugal e Espanha.

século XVI e o XVII. Além da pujança comercial da capital holandesa, um atrativo decisivo era a relativa liberdade religiosa ali existente.³ Segundo o artigo 13 da União de Utrecht, de 1579, “a primeira constituição neerlandesa, principal fundamento jurídico da República das Sete províncias Unidas dos Países Baixos”,⁴ as províncias contam com grande autonomia em matéria de religião, sob a condição de que “por causa disto ninguém possa ser perseguido”.⁵ Sob o amparo dessa garantia legal, os judeus podem gozar de certa tolerância relativamente à prática de sua fé, situação quase inexistente noutras partes do continente e terminante impossível na Península Ibérica.

As primeiras famílias sefarditas devem ter se estabelecido em Amsterdã por volta de 1590.⁶ Até 1639, três sinagogas estão em funcionamento na cidade; naquele ano, elas se unificam sob o nome de *Talmud Tora*. A comunidade é florescente: poder econômico, elevado nível cultural, imprensa ativa, dedicação às artes; está completa integrada à vida da cidade.

O bairro judaico não era certamente um gueto. Nestas ruas viviam e trabalhavam muitos não judeus (...). A comunidade sefardita não estava isolada, e os judeus portugueses tinham negócios e contatos de caráter intelectual e social com os seus vizinhos holandeses. (...) Os judeus eram também conhecidos por frequentarem os

3 Sobre a Amsterdã daquela época, ver: Méchoulan, *Dinheiro e liberdade*, o recolho organizado pelo mesmo autor, *Amsterdam XVII^e siècle*, e Zumthor, *A vida quotidiana na Holanda no tempo de Rembrandt*.

4 Albuquerque, *A revolução holandesa*, p. 44.

5 O texto completo da União de Utrecht está em Albuquerque, *A revolução holandesa*, p. 56 seg.

6 Cf. Bonke, “Portugueses no Vlooyenburg”, p. 32. Judeus já os havia na região, mas nem eram sefarditas nem em número relevante.

cafés e as tavernas de Amsterdão, onde presumivelmente bebiam vinho e cerveja não *Koxer*.

Gravuras contemporâneas do tempo de Espinosa mostram-nos as principais artérias do bairro judaico, limpas, com agradável aspecto, ladeadas por árvores, deixando entrever toda a atividade comercial e social que seria de esperar num bairro urbano holandês do século XVII.⁷

Em razão de sua própria história e composição, um desafio maior se impunha à comunidade: possibilitar o retorno ao judaísmo ortodoxo aos inúmeros marranos que chegavam das “terras de idolatria”, em primeiro lugar a Península Ibérica, e que muito frequentemente haviam esquecido a religião tradicional. Uma das constantes da vida comunitária será o esforço doutrinário e a revivescência da tradição.

Dentre os muitos que aportaram em Amsterdã, estava Miguel de Espinosa. Português nascido em 1587 ou 1578 na vila de Vidigueira, ali chega nos primeiros anos da década de 1620, vindo com a família de Nantes, e se estabelece como comerciante numa das três comunidades judaicas da cidade. Em 1627 Miguel enviúva; dois anos depois, contrai novas núpcias com Ana Débora Sênior, da qual quase nada sabemos. Nos anos seguintes, nascem Maria (1629), Isaac (entre 1630 e início de 1632) e Baruch (novembro de 1632), que recebe o nome do avô materno; há registro ainda de uma filha mais velha de Miguel, chamada Rebeca, mas é ignorado se seria filha de Ana ou da primeira esposa; entre 1634 e 1638, por fim, nasce Gabriel. Em 1639, Miguel torna-se *parnas*, isto é, membro do influente conselho comunitário, o *Mahamad*.

7 Nadler, *Espinosa*, p. 39.

Provavelmente, o jovem Baruch foi para escola da comunidade em 1639, onde “recebeu uma educação judaica tradicional, estudou Hebreu e as Sagradas Escrituras, o Talmude e filosofia hebraica”.⁸ Ali fica até o quarto ano de instrução, com 14 anos; não alcança as classes superiores porque, supõe-se, depois da morte do irmão Isaac em 1649 foi destinado pelo pai a cuidar dos negócios da família. Um ato notarial da época o denomina “mercador português de Amsterdã”. Miguel morre em 1654. Baruch assume os negócios paternos ao lado do irmão caçula, Gabriel, na casa comercial “Bento y Gabriel d’Espinosa”. Como sabemos por documentos, ele era um membro ativo da comunidade: em setembro de 1654 é responsável por pagar as taxas da família e da sociedade comercial; em 1655, faz doações de caridade ao fundo comunitário.⁹

Em 27 de julho de 1656, quando Espinosa conta 23 anos, é banido da comunidade mediante um herem cujos termos transcrevemos:

Os SSres do Mahamad fazem saber a V[ossas] M[erces] como ha diaz q[ue], tendo noticia das más opinioins e obras de Baruch de Espinoza, procurarão p[or] diferentes caminhos e promessas retira-lo de seus máos caminhos, e não podendo remedia-lo, antes pello contrario, tendo cada dia mayores noticias das horrendas heregias que practicava e ensinava, e ynormes obras q[ue] obrava, tendo disto m[ui]tas testemunhas fidedignas que depugirão e testemunharão tudo em prezença de

8 Yovel, *Espinosa e outros hereges*, p. 14.

9 Para as informações biográficas, seguimos Nadler, *Espinosa*; a documentação comunitária sobre os pagamentos de Espinosa aparece em Révah, *Spinoza et le Dr. Juan de Prado*.

ditto Espinoza, de q[ue] ficou convensido; o qual tudo examinado en prezença dos Ssres. Hahamin, deliberarão com seu parecer que ditto Espinoza seja enhermado e apartado da nação de Israel, como actualmente o poin en herem, com o herem seguinte:

“Com sentença dos Anjos, com ditto dos Santos, nos emhermamos, apartamos e maldisoamos e praguejamos a Baruch de Espinoza, com consentim[en]to del D[ió] B[endito] e consentim[en]to de todo este K[ahal] K[ados], diante dos santos Sepharim estes, com os seis centos e treze preceitos que estão escrittos nelles, com o herem que enheremou Jehosuah a Yeriho, com a maldissão q[ue] maldixe Elisah aos mossos, e com todas as maldis[s]õis que estão escrittas na Ley. Malditto seja de dia e malditto seja de noute, malditto seja em seu deytar e malditto seja em seu levantar, malditto elle em seu sayr e malditto elle em seu entrar; não quererá A[donai] perdoar a elle, que entonces fumeará o furor de A[donai] e seu zelo neste homem, e yazerá nelle todas as maldis[s]õins as escrittas no libro desta Ley, e arrematará A[donai] a seu nome debaixo dos ceos e aparta-lo-a A[donai] para mal de todas as tribus de Ysrael, com todas as maldis[s]õins do firmamento as escritas no libro da Ley esta. E vos os apegados com A[donai], vos[s]o D[eu]s, vivos todos vos oje.”

Advirtindo que ning[u]em lhe pode fallar bocalm[en]te nem p[or] escrito, nem dar-lhe nenhum favor, nem debaixo de tecto estar com elle, nem junto de quatro covados, nem leer papel feito ou escrito p[or] elle.¹⁰

10 Apud Révah, *Spinoza et le Dr. Juan de Prado*, p. 57-58; as interpolações são de Révah.

QUEM LUDIBRIOU O DIABO?

Ninguém foi tão longe no desvendamento das relações entre Espinosa e a comunidade judaica amsterdamesa quanto o hispanista e lusitanista francês Israel Salvator Révah; em todos os aspectos imagináveis: os elos genealógicos, os vínculos com a questão marrana, a documentação comunitária, os porquês da condenação, o embate entre ortodoxia e heterodoxia, e assim por diante. Révah delimitou, para todos os que o seguiram, o campo de onde precisam partir quaisquer considerações acerca do herem de Espinosa.¹¹ Seria aqui impossível expor as teses de Révah fazendo jus à riqueza de documentos e pormenores que ele mobiliza, por isso vamos nos contentar em tecer algumas observações acerca de seu mais importante trabalho para o estudo da ruptura espinosana, o volume *Spinoza et le Dr. Juan de Prado*, de 1959. Nele, Révah repassa tudo o que até então se sabia acerca do caso e, apoiado numa ampla gama de resultados de suas pesquisas de primeira mão nos arquivos inquisitoriais e

11 Para um balanço da importância dos trabalhos de Révah para a interpretação de Espinosa, ver os textos introdutórios de Henry Méchoulan, Pierre-François Moreau e Carsten Lorenz Wilke a Révah, *Des marranes à Spinoza*. Embora os vários textos de Révah dedicados ao assunto tenham sido reunidos nesse volume, aqui faremos referência sempre aos textos esparsos, por duas razões: 1) foi sobre eles que trabalhamos quando da redação destas notas; 2) a reedição não inclui os importantes documentos que Révah dava em apêndice a seus trabalhos e que servem para fundamentar suas conclusões (em particular os textos de Oróbio de Castro, de que à frente trataremos). Uma vez que a coletânea propõe uma reprodução fac-similar dos textos, incluindo a paginação original de cada um, o leitor não encontrará dificuldades em se remeter quer às publicações esparsas que citamos, quer ao volume de 1995.

na documentação da comunidade de Amsterdã, recusa a suposição de um filósofo “autodidata” que de per si teria rompido com o judaísmo e estabelece uma linha factual que faz convergir, numa só manifestação heterodoxa, os herens de Baruch de Espinosa, em julho de 1656, e o de Juan (aliás Daniel) de Prado, em fevereiro do ano seguinte.¹²

A peça-chave que permite a Révah dar estofa à hipótese de um “affaire Juan de Prado-Spinoza” é o conjunto dos depoimentos do capitão Miguel Pérez de Maltranilla e do frei Tomás Solano à Inquisição madrilena em 1659. Os dois cristãos viveram em Amsterdã e mantiveram relações com membros da comunidade judaica da cidade, entre eles os heremizados Juan de Prado e Baruch de Espinosa, os quais – relata o frei Tomás – “havian mudado de opinion por parecerles que no hera verdadera la dicha Ley [sc. a judaica] y que las almas morian con los cuerpos ni havia Dios sino filosofalmente”.¹³ O capitão e o frei afirmam ter conhecido o “par” Prado-Espinosa na casa de D. José Guerra, a qual frequentavam acompanhados de Michel Reinoso, doutor em medicina, e um certo Pacheco. Ambiente deveras curioso, pondera Révah: “pios católicos, judeus ortodoxos e ex-judeus que se tornaram deístas”.¹⁴

Retomemos o fio dos acontecimentos, ao menos tal qual reconstituído pelo estudioso:

Em 5 de dezembro de 1655, Baruch de Espinosa era ainda tão pouco considerado um herético que, no livro das oferendas da comunidade, está inscrito para uma doação de seis florins. É verossímil que por volta

12 Para uma síntese do pouco que se sabe sobre a vida de Juan de Prado, cf. Révah, *Spinoza et le Dr. Juan de Prado*, p. 24-25.

13 Apud idem, p. 64.

14 Idem, p. 34.

dessa mesma data o Dr. Juan de Prado se instale em Amsterdam e seja admitido numa *yeshivá* da cidade, muito provavelmente a *yeshivá* Keter Torah dirigida por Saul Levi Morteira, que é frequentada igualmente por Espinosa e outros jovens Sefardim. (...) Na *yeshivá*, Prado, anteriormente convertido ao deísmo por um outro marrano do norte da Europa, levanta dificuldades em nome de princípios filosóficos e recusa aceitar a exegese e a dogmática tradicionais do judaísmo. Um grupo de jovens estudantes, entre os quais se encontra Espinosa, fica ao seu lado.¹⁵

Preocupados com esse “núcleo de heterodoxia”, os chefes da comunidade condenam Prado a pagar uma multa e a ler uma retratação pública que é a seguinte:

Por aver tido más opinio[e]ns e mostrado pouco zelo no servicio de Deus e de sua s[an]ta Ley, subo a[e] sta Theba de orden dos Ssres do Mahamad, e de minha libre bontade confesso diante del D[i]o B[en]dito e de sua s[an]ta Ley e diante de todo este K[ahal] K[ados] como ei peccado e delinquido, tanto en palabras como en obras, contra E[l] D[i]o B[en]dito e sua s[an]ta Ley, escandalizando este K[ahal] K[ados], de que esto mui ar[r]epentido, e pesso humildem[en]te perdão al D[i]o B[en]dito e sua s[an]ta Ley e a todo este K[ahal] K[ados] polo scandalo que l'ey dado, obrigando-me a faser a peniten[ci]a que os Srs H[a]h[amim] me ão ordenado, e prometo de não reinsidir mais en tais nem semelhantes delitos, e pesso a todas V[ossas] M[er]ced[es] me acudam a pedir ao S[en]hor do Mundo me perdoe meus peccados e aja misericordia comigo. Seja Pax a Israel.¹⁶

15 Idem, p. 27.

16 Apud idem, p. 57; as interpolações são de Révah.

Como é notório, a retratação – “pouco sincera”, no juízo de Révah¹⁷ – não basta para encerrar o caso. Vai-se armando uma “grave crise materialista”.¹⁸ Em julho de 1656, Espinosa é heremizado; em 14 de fevereiro do ano seguinte, é a vez de Prado receber a mesma punição, cujos termos e circunstâncias são:

Avendo sido acuzado o D^o Daniel de Prado diante dos Sres. do Mahamad de aver reensedido em suas más e falsas opinioims contra nos[s]a s[an]ta Ley e seducido com elas a alguns mansebos estudantes, e avendo ditos S^{res.} do Mahamad tomado coñes[s]imento desta cauza y exsaminado a diversas testimuñas que carearão com dito Daniel de Prado se justificou ser a verdade [a] acuzas[s]ão que se lle fes, e considerando de quan grande dano era consentir entre nos pes[s]oa tão perjudis[s]ial a boa dotrina e costumes dos Jahedim deste K[ahal] K[ados] y = como consta do Livro dos termos a f[olh]a 407 = ja por estes mesmos delitos, o anno passado de 5416, foi condenado por os Sres. do Mahamad que em aquele tempo servirão a que subis[s]e a Teba a pedir perdão a todo o K[ahal] K[ados] e a santa Ley, como consta do dito termo; por tudo o qual os Sres. do Mahamad juntam[en]te com os Sres H[a]h[amim] unanimemente ordenarão se puzes[s] e em herem a dito Daniel de Prado e fos[s]e apartado da Nas[s]ão, e com as mesmas penas se lle não pudes[s]e falar, som[en]te a gente de sua caza: o qual decreto se publicou da Teba em primeiros de Reshodes Adar pas[s]ado. E praticando os Sres. do Mahamad algumas vezes sobre a gente de sua caza, dezejando atallar não cays[s] em em algum pres[s]epis[s]io, procurarão buscar meios

17 Idem, p. 28.

18 Idem, p. 15.

para manda-la ultra mar a partes de Jud[a]ismo, para o qual se deputarão dous Senhores Parnas[s]im que falarão com dito Prado, procurando persuadi-lo a que o quizes[s] e fazer, que o K[ahal] o ajudaria com [m]uita larg[u]eza, o qual não quiz obedes[s]er, escuzando-se com rezoims de pouco fundam[en]to, antes pello contrario fazendo muita instansia a que se lle levantas[s]e o herem y se lle des[s]e a penitensia que meres[s]ia = Resolverão os Señores do Mahamad fazer junta dos S[eño]res Vellos da Nas[s]ão abaixo firmados, como se fez, em a qual as[s]istirão tambem os [Seño]res H[a]h[amim] y, avendo-se nela relatado largam[en]te tudo o que se avia obrado com dito Daniel de Prado, acordarão todos unanimes se lle não levantas[s]e o herem, senão yndo-se ultra mar, com sua caza ou sem ela, com tal condi[s]são que, se tornar a qualq[u]er parte destes Estados, fica posto no mesmo herem como de antes.

(...)

Termo das palavras que se pronunsiarão da Teba pello Hazan Imanuel Abenatar contra Daniel de Prado em primeiros de Reshodes Adar pas[s]ado, pello mandado dos Sres. do Mahamad:

Por quanto Daniel de Prado foi convensido com diversas testemunhas, diante dos Señores do Mahamad y dos S[eño]res H[a]h[amim], de aver reensedido, com escandalo notable, em querer seduzir a diferentes pes[s]oas com pes[s]imas opinioims contra nos[s]a s[an]ta Ley, acordarão ditos Sres. do Mahamad, com pares[s]er dos Sres. H[a]h[amim], unanimemente, que dito Daniel de Prado seja posto em herem, como o poim, e apartado da Nas[s]ão, e debaixo da dita penna hordenão que ninhum jahid deste K[ahal] K[ados] lle fale de palavra neim par

escrito, nesta sidade nem fora dela, salvo a gente de sua caza; y el Dio aparte o mal de seu povo y pas sobre Israel. Per hordem dos Sres. do Mahamad.¹⁹

Como era de se esperar, Révah explora o quanto pode os termos do documento do Mahamad, tanto a denúncia de más ações e falsas ideias, quanto a acusação – crucial para o seu argumento – de ter Prado “seducido com elas a alguns mancebos estudantes”. Dentre esses mancebos estaria Espinosa. Com efeito, pergunta-se Révah: se mediante a análise do livro de impostos da comunidade, sabemos que Espinosa os teria pago até fins de 1655, ano anterior ao herem, como explicar rompimento tão célere, senão por uma intervenção decisiva? Tendo em conta que em 1655 Prado já estava em Amsterdã, o historiador atribui a sedução do jovem filósofo ao astuto médico espanhol, marrano que Oróbio de Castro, em 1656, sob tortura no Santo Ofício, declara já ter emitido opiniões heréticas, seja alegando que todas as religiões são criações humanas, seja afirmando, contraditoriamente, que todas levam à salvação.²⁰

Está delineado assim, em suas grandes linhas, um instigante quadro, fruto do mais sério e dedicado trabalho investigativo. No entanto, ele não é imune a críticas, sobretudo porque construído a partir de uma espécie de *parti-pris* que podemos designar o *esquema da perversão*, segundo o qual a perdição necessariamente acomete um indivíduo por influência de outro: Espinosa é pervertido por Prado; para explicar a perversão de Prado, Révah tem de invocar o nome de certo Juan Piñero. Quem teria

19 Apud idem, p. 58-60; as interpolações são de Révah.

20 Cf. Yovel, *Espinosa e outros hereges*, p. 64. O testemunho foi descoberto por Révah posteriormente à publicação de *Spinoza et le Dr. Juan de Prado*.

pervertido este? “Dir-se-á que foi ludibriado pelo diabo? Mas, então, quem ludibriou o próprio diabo?”.²¹ A série nos faria remontar a Adão.

A análise crítica do trabalho de Révah realizada por Yovel,²² tanto no que concerne à interpretação dos documentos (por exemplo, como inferir que Espinosa é “bom judeu” só porque contribui financeiramente com a comunidade?) quanto no plano mais geral (a precocidade das críticas espinosanas sugere situar suas raízes no interior do próprio judaísmo), parece-nos definitivas, não cabendo senão salientá-las e propor uma ou outra observação nossa. Em reduzidíssimo espaço de tempo (pouco mais de um semestre) teria transitado Espinosa da condição de bom judeu para a de “maldito” heremizado; tempo suficiente para Prado incutir no jovem tal desprezo pelas religiões todas que este, nos termos do herem de julho de 1656, não só tinha “más opiniões” como realizara “más obras”, praticara “horrendas heresias” e, ainda mais, ensinara-as; quiçá tenha tido tempo ainda para escrever algumas linhas heterodoxas, caso assim interpretemos a advertência final do herem: “nem ler papel algum feito ou escrito por ele.” A nosso ver, em terreno tão movediço, toda hipótese merece atenção, mas a de Révah está crivada pelas dúvidas; o que, naturalmente, não desmerece nem invalida o seu fabuloso trabalho documental.

Uma passagem, em particular, muita estranha o leitor de *Spinoza et le Dr. Juan de Prado*. Argumenta o autor:

É claro também que os historiadores de Espinosa exageraram a precocidade do desenvolvimento filosófico do jovem Baruch: a dar-lhes crédito, este último teria

21 Espinosa, *Tratado político*, II, 6.

22 Cf. Yovel, *Espinosa e outros hereges*, p. 65-80.

abandonado a sinagoga de posse de elementos essenciais de seu sistema. Tal ponto de vista é provavelmente errôneo: no começo de 1659, Espinosa, como relata o Capitão Maltranilla, é ainda um homem que “procura”; não é ainda o jovem mestre que escreve o *Breve tratado*.²³

Novamente valendo-se das declarações do capitão espanhol ao Inquisidor de Madri, Révah qualifica Espinosa como “um homem que procura”. Todavia, três páginas adiante, o mesmo Révah cita um professor de Utrecht, Salomon van Til, que teria tido em mãos o desaparecido (e de existência duvidosa) texto da *Apología para justificarse de su abdicación de la Synagoga*:

Esse adversário da religião teve primeiro a audácia de destruir a autoridade dos livros do Antigo e do Novo Testamento, e tentou mostrar ao mundo como esses escritos tinham sido, várias vezes, transformados e modificados pelos esforços humanos, e como eles tinham sido elevados à autoridade de escritos divinos. Ele expôs em pormenor tais ideias numa dissertação contra o Antigo Testamento redigida em espanhol, sob o título de “Justificação de seu abandono do Judaísmo”, mas, por conselho de seus amigos, guardou esse escrito para si e tratou de inserir tais coisas mais habilmente e mais sumariamente numa outra obra que publicou em 1670 com o título de *Tractatus theologico-politicus*.²⁴

Como apenas três páginas podem separar um “homem que procura”, um jovem desnorteado, de um terrível “adversário da religião” que – crédito dado ao próprio Révah quando supõe que Van Til tenha consultado a *Apologia* – em 1656, com 24 anos, já sustentava teses

23 Révah, *Spinoza et le Dr. Juan de Prado*, p. 37.

24 Van Til, *Het Voor-Hof der Heydenen...* (1684), apud idem, p. 40.

radicais, preparando o palco sobre o qual iria compor o *Tratado teológico-político*? O “homem que procura” de Révah é de 1659, o herem e a apologia de 1656; Espinosa teria se perdido nesse entretanto?

No entender de Yovel, Révah imputa a Prado um “exagero de racionalidade”.²⁵ Efetivamente, o médico espanhol é de uma personalidade tão ambígua, vez por outra beirando a ingenuidade, que torna inconcebível a ideia de tutoria. Nele, o sentimento religioso prestava-se à inquietação intensa, a consistência de pensamento pareceria vacilante. Ousaríamos inverter a tese do francês e afirmar que, se é que havia algum “homem que procura”, este era Prado. Em verdade seria este, sugere Yovel, o discípulo de Espinosa, a quem não poderia nunca perverter, visto que sua personalidade carecia da sagacidade, independência e profundidade desse último.

Quem ludibriou o diabo? É preciso descer ao inferno para perguntar.

ESPERANÇA E SALVAÇÃO

A esperança salvífica para a “gente da nação” perseguida e submetida pela Inquisição às maiores atrocidades é dos grandes temas do marranismo, se não o maior. Salvação pela lei mosaica, vida além-túmulo, conforto futuro a compensar a amargura presente. Que mais reconfortaria a vida dos judaizantes? Uma capital inovação relativamente à tradição está na base dessas questões.

A preocupação com a salvação enquanto objetivo religioso primeiro parece alheia ao judaísmo. É claro que os judeus aspiravam à redenção mas ela era geralmente entendida como um evento coletivo no mundo imanente

25 Yovel, “Marranisme et dissidence”, p. 18.

que levaria a existência terrena a um clímax. Pela sua própria natureza, ela envolvia a libertação dos judeus da dominação dos gentios, a reconstrução do templo e a lei do Deus de Sião. Nem mesmo os místicos (na Cabala), que viam a redenção como um acontecimento cósmico que afetava o estatuto de ente do universo, a centravam na salvação da alma individual. Os judeus queriam conquistar a “sua quota-parte no outro mundo”, mas a este desejo era alheio o drama metafísico que o catolicismo associava ao tema da salvação, e bem assim o terrível aparato do Inferno e da condenação, da queda e da graça, do Purgatório e do juízo final. Os judeus pensavam o outro mundo como uma existência prolongada sob uma forma mais perfeita, da qual se tornavam dignos através do cumprimento das leis da *Tora*; mas acima de tudo desejavam ardentemente observar os mandamentos, porquanto essa prática os tinha tornado judeus, o povo eleito a quem Deus confiara a sua lei.

(...)

Elegendo a salvação como sua preocupação religiosa central, os marranos revelaram a um tempo a sua formação católica e as necessidades da sua situação. A vida religiosa não podia residir na prática; pelo contrário, a prática era no seu caso frequentemente falsa e enganadora. Educados num meio católico onde a salvação era uma questão capital, eles sobrepuseram uma interpretação judaica a este conceito católico: a Lei de Moisés, e não a de Jesus Cristo, é o verdadeiro caminho para a salvação. Havia um caminho alternativo, diferente do da multidão, que só os marranos judaizantes conheciam.²⁶

26 Yovel, *Espinosa e outros hereges*, p. 29-30.

Por isso não estranhamos o fato de a *Consolação às tribulações de Israel*, de Samuel Usque, ter sido um dos primeiros livros paridos pela imprensa judaica de Amsterdã, entre o final do século XVI e início do século XVII; presumivelmente o primeiro em língua portuguesa.²⁷ Homem versado na cultura greco-latina, Usque compôs uma peça que emula explicitamente a *consolatio* clássica e, manejando a linguagem médica, receita remédios para as agruras do povo hebreu disperso, perseguido, sofrido. “Choradas que havemos já estas chagas, tendo-as bem sangrentas como o cirurgião as quer para lhes aplicar a sua mezinha, tempo é que busquemos o remédio e o consolo”.²⁸ Às feridas abertas pela Inquisição, entendidas à guisa de etapas do tratamento, é contraposto o reconforto necessário àqueles que sofrem por sua crença e pela fidelidade à Lei Santa.

Devia ser forte o efeito de um texto desse tipo numa população que, mesmo refugiada na Holanda, guardava lembranças dos tempos de Península, onde possuía parentes, amigos, conhecidos. Consolar essas pessoas através da promessa de redenção e felicidade provavelmente foi a intenção dos impressores ao privilegiar a edição da obra. Sob as palavras do personagem Icabo dirigidas a Numeu, que ostenta ares de profeta, é o inteiro drama marrano que transparece:

27 Cf. Matos & Salomon, “A cultura e a tipografia de expressão judaico-portuguesa em Amesterdão nos séculos XVII e XVIII”, p. XI. O livro de Usque traz no rosto a data de 1553 e no prólogo a de 1599. Offenburg, “Exame das tradições”, afirma que a *Consolação* seria de 1611.

28 Todas as citações da obra de Usque serão retiradas do longo excerto presente em Guinsburg, *Do estudo e da oração*, p. 687-698. Sobre a obra e o autor, ver os textos introdutórios incluídos na edição fac-similar em dois volumes indicada na bibliografia.

Sendo isso assim, não se perdido as almas de todos os que trocaram a lei do Senhor por força e acabaram com temor de morte naquele hábito, dos quais há sido pelo passado e é ainda tanta multidão pelo presente.²⁹

A questão, premente para os marranos e controversa para os judeus, cobra uma resposta urgente. Terão direito à salvação, justa remuneração concedida ao crente, tanto os que sofreram e arriscaram-se à tortura e à fogueira quanto os que amedrontados aderiram à idolatria aceitando a conversão? Problema já antigo para os judeus, desde pelo menos a época em que tiveram de conviver com o islamismo, e que foi tratado amplamente por Maimônides em duas epístolas: *Sobre a consolação* e *Sobre a apostasia*.³⁰

Como visto, inexistente no judaísmo clássico a ideia de salvação individual surge na Península Ibérica como efeito do sincretismo e da necessidade inerente a um grupo de vida furtiva, interior e dissimulada. Proveniente do sofrimento imposto por leis e perseguições, plasmada pelas chamadas dos autos-de-fé, a salvação invariavelmente vincula-se à ideia de esperança. À vida exterior baseada na idolatria cristã é contraposta a interioridade crente e

29 Usque, *Consolação às tribulações de Israel*, apud Guinsburg, *Do estudo e da oração*, p. 691.

30 Cf. Haddad, *Maimônides*, p. 52-53. Na segunda epístola, em particular, o filósofo contesta o parecer de uma autoridade rabínica que aconselhara preferir o martírio à conversão ao islamismo. “Maimônides criticou com veemência o parecer precedente. Como é possível alguém enviar seus irmãos para o martírio quando ele próprio está fora de perigo? Além disso, já que o Islã é uma religião monoteísta, ninguém deveria ter a mínima hesitação em converter-se para salvar a vida; mas também, tão depressa quanto as condições o permitirem, deveria fugir da região perigosa para procurar refúgio em lugares mais tolerantes e, de novo, praticar sua fé.” (p. 52).

fiel ao Deus de Moisés. Beatitude, salvação, esperança são termos recorrentes no meio e na cultura marranos, e por isso não deixam de surgir na “Nova Jerusalém” de Amsterdã, quer na figura do judaizante convicto pintada por Révah, quer na do cristão-novo desorientado que vemos transparecer em António José Saraiva.³¹

O empenho consolatório é realizado com afinco. Usque em sua *Consolação* não mede esforços, dirige-se diretamente àqueles que sabe mais precisarem de conforto, os judeus de Portugal e Espanha:

O quinto caminho [de salvação] é o grande bem que resulta dos males de Espanha e Portugal que tu tanto choras, porque, quando os membros de erpes se vão comendo, razão é que com ferro e fogo sejam talhados para que se salve o mais do corpo, e não passe tanto mal adiante, e em tal tempo o cirurgião cruel é mezinha. Assim que estando tu já de tua antiga lei esquecido, fingindo com todas as tuas forças cristandade por salvares a vida e fazendo somente sem memória da alma que nisso arriscavas, razão era que em doença tão perigosa e mortal não arreceasse o Senhor curar-te com os botões de fogo que hás recebido; e verdadeiramente se bem olhares, foi grande a sua misericórdia em te ser cruel, porque segundo te ia penetrando a peçonhenta chaga em poucos anos mais mataria a memória do Judaísmo em teus filhos; e os membros que tens já fora do perigo nenhum outro remédio mais piedoso bastará salvá-los. Deixa, pois, cortar a carne que te vai apodrecendo se queres vida. Amansa e esquiva a dor que a rigorosa cura te acarreta com o grande benefício que recebes. E deitas

31 Cf. Révah, *Des marranes à Spinoza*; Saraiva, *Inquisição e cristãos-novos*.

estas águas de consolo sobre as labaredas da inquisição com que o ardor que padeces se enfraqueça.³²

O discurso faz a perfeita junção entre a linguagem médica – de que se servirá também o polemista Oróbio de Castro, embora não tão habilmente nem com os mesmos propósitos – e as condições históricas. É uma medicina do espírito, no mais puro sentido da expressão: pontos vigorosos nas chagas abertas pelo Santo Ofício, cuja empreita antijudaica serve à composição de um “drama divino”.³³

Esse bem marcado esforço de consolação encontrará ainda um vigoroso momento em *Esperança de Israel*, do rabi Menasseh ben Israel, que com intento reconfortador já associara à Diáspora uma função catequizadora.³⁴ O livro aparece em Amsterdã, em 1649-1650, em espanhol (edição que Espinosa possuía em sua biblioteca³⁵). Nele são minuciosamente analisados e confrontados com a tradição judaica os testemunhos do viajante judeu Antonio de Montezinos, que retorna da América e afirma ter encontrado descendentes das dez tribos perdidas de Israel, despertando fortes esperanças messiânicas. Para lá disso, interessa-nos salientar o teor consolatório da obra, que se abre com o profeta Isaías: “para anunciar a boa nova aos pobres, curar os quebrantados de coração”.³⁶

32 Usque, *Consolação às tribulações de Israel*, apud Guinsburg, *Do estudo e da oração*, p. 693-694.

33 A expressão é utilizada por Kaufmann em *A religião de Israel*, p. 238-239. O contexto é diverso, mas cremos que a ideia de um “drama divino” aplica-se bem aqui.

34 Cf. Méchoulan, “Un regard sur la pensée juive à Amsterdam au temps de Spinoza”, p. 61; ver também a importante introdução do mesmo autor à sua tradução da obra de Menasseh.

35 Cf. Vulliaud, *Spinoza d'après les livres de sa bibliothèque*.

36 Isaías, 61, 1 (*Bíblia de Jerusalém*).

Menasseh empenha-se em reforçar em sua gente, e sobretudo aqueles que ainda penam na Península dominada pela Inquisição, a esperança em Deus. Nesse escopo, é paradigmática a homenagem prestada ao jovem Don Lope de Vera Y Alarcon, transformando-lhe o martírio em apoteose de fé, dor e beatitude terrena.

Que louvores podem cantar os méritos e o martírio de Don Lope de Vera y Alarcón? Nobre, provindo de uma ilustre casa espanhola e particularmente versado nas letras hebraicas e latinas. Não contente em abraçar nossa religião, *comunica a excelência dela a muitos outros, tanto é verdade que um bem é ainda maior quando partilhado.* Foi detido em Valladolid em 1644, com 20 anos, muito jovem de idade para um grande espírito. Mas, nas trevas de seu cárcere, ele espalha luz em torno de si. Nem o grande número de Doutores que o interrogaram, nem a aflição de sua família e de seus pais, nem as promessas de vãs honras, conseguiram abalá-lo por um instante em sua convicção. Circuncida a si mesmo na prisão, proeza miraculosa, nomeia-se Judá, o Crente, e a partir de então não mais assina outro nome. Chega o feliz dia de sua glória: 25 de julho. Tal um outro Isaac, alegre, de coração jovial e invencível, ele se oferece ao fogo em seus 25 anos, desprezando a vida, a fortuna e as honras, pela vida eterna, pelos bens imperecíveis e o renome para todo sempre duradouro.³⁷

O eco dessas palavras devia sem dúvida fazer-se ouvir em Amsterdã e na Península. Honra, fortuna, família, um jovem de 25 anos que tudo sacrifica pela grandeza da fé judaica, sincera e, principalmente, reencontrada. É o tipo de narrativa que fortifica mentes e corpos embotados,

37 Menasseh ben Israel, *Espérance d'Israel*, p. 162.

inspira esperança nos que porventura se acreditavam abandonados pelo criador, constrói certezas e torna-os imunes às vacilações.

Mas nem tudo, nesse quesito, era brandura consolatória. A esperança também poderia ser incutida pelo temor; aliás, só esperança e temor juntos conduziriam à certeza do caminho da salvação, bloqueando qualquer possibilidade de dúvida. Esta é a diretriz fundamental de Abraham Pereyra em *La certeza del camino*, obra aparecida em Amsterdã em 1666.³⁸ Rico comerciante, pouco versado no judaísmo rabínico, desconhecedor do hebraico, uma das vozes fortes da comunidade, Pereyra, conforme estudiosos, compõe seu livro como uma verdadeira colcha de retalhos em que se combinam trechos de obras judaicas e textos da literatura moralista espanhola, inclusive de autores antisemitas, para dirigir-se prioritariamente aos recém-chegados da Península Ibérica e convencê-los que a salvação só se conquista pela purificação de seus anos de idolatria cristã. A pergunta decisiva de Pereyra: “¿Como se limpiará el alma desta inmundicia?”³⁹

Cosa clara es que toda utilidad y provecho es inútil en comparación de la bienaventurança eterna, la qual consiste principalmente en dos cosas, conviene a saber: que primer aya de limpiarse el alma de falsas y engañosas opiniones y, luego, que en ella se imprima la certeza de la verdad y que, assí mismo, se planten y arraiguen en ella las virtudes morales & intelectuales porque, assí como el

38 Sobre Pereyra, ver: Méchoulán, “Abraham Pereyra, juge des marranes et censeur de ses corréligionaires à Amsterdam au temps de Spinoza”, e *Hispanidad y judaísmo*; Albiac, “Recuperar lo pasado: Abraham Pereyra, un catequista judío en la Holanda de Espinosa”.

39 Pereyra, *Espejo de la vanidad del mundo* (1671), apud Méchoulán, *Hispanidad y judaísmo*, p. 39.

*espejo, si le pudiéramos dar nombre de bienaventurado, lo sería quando, estando limpio de toda mácula y suziedad, se le representassen hermosas figuras, del mismo modo el alma, estando limpia, es bienaventurada quando en ella se imprimen las virtudes, por lo que conviene limpiar el alma de las manchas, fealdad & inmundicia de la idolatría, recogién dose el rebaño, y luego tratar de obrar bien para recuperar tanto tiempo perdido.*⁴⁰

Quem coteja o estilo de Usque e de Menasseh com o de Pereyra, logo se dá conta: é como se Sêneca tivesse se calado para deixar falar o censor Catão; ao tom consolatório substitui-se o do moralista implacável. É reveladora a fixação pelo tema da sujeira e da necessária limpeza – o que, como bem observou Méchoulan, não deixa de recordar os Estatutos de Sangue que em Espanha e Portugal determinavam a “impureza” dos cristãos-novos;⁴¹ só que agora, evidentemente, com os sinais invertidos. E as diferenças relativamente a Usque e Menasseh não estão só no plano do discurso; a obsessão moralista com a limpeza alia-se a uma concepção marcadamente individualista da salvação. A noção é deslocada de sua vinculação clássica ao povo judeu (tribulações *de Israel*, esperança *de Israel*) para o plano do indivíduo, ficando na dependência da vontade deste e de seu empenho no caminho que a ela conduz. O divino, argumenta Pereyra, é para nós certo; Deus é um pai bondoso e devemos amá-lo e temê-lo por conta de nós mesmos, de nossas imperfeições e pecados. O que

40 Pereyra, *La certeza del camino*, p. 205.

41 Cf. Méchoulan, *Hispanidad y judaísmo*, p. 205, n. 8; sobre os estatutos, ver Santiago, “A Inquisição ibérica e o problema judeu (uma apresentação sumária)”.

mais inspira temor nisso tudo é justamente o fato de a salvação depender de nós. Nada, segundo Pereyra, torna tão duvidosa a salvação como Deus tê-la posto em nossa vontade. Do lado de Deus, tudo é certeza; a dúvida, se surge, só o pode do lado do indivíduo, e geralmente por obra da soberba (como também será o caso em Oróbio de Castro): o pior dos pecados é crer-se autônomo e perder o medo do pecado e do castigo eterno.

Um efeito imediato dessa esquematização é pressentirmos um mundo extremamente perigoso, em que o indivíduo precisa estar sempre alerta para não tombar a cada passo, por qualquer motivo – nada de “drama divino”, muito menos daquele universo veterotestamentário em que cada trajeto cumprido no deserto, cada pedra empilhada ou barraca montada deixa fulgurar a certeza da aliança e da presença divinas. A certeza agora, pelo contrário, conquista-se pelo temor; traição, morte, inferno, são temas recorrentíssimos na pena de Pereyra.

Esse mundo terrível – mundo mundano, por assim dizer – não se distancia daquele que Yovel identifica como um dos elementos fundamentais da cultura marrana: universo sem transcendência e por conseguinte inteiramente desordenado, sem princípio diretor e atravessado pelo bem e pelo mal aleatórios, repleto de armadilhas e dissimulações.⁴² Mundo que ganha formidável expressão literária em *La Celestina* (início do século XVI) do cristão-novo Fernando de Rojas, e que está perfeitamente sintetizado na fala *desconsolada* do personagem Plebério, ao lamentar a morte da filha:

42 Cf. Yovel, *Espinosa e outros hereges*, cap. IV: “Marranos de máscara e um mundo sem transcendência: Rojas e *La Celestina*”.

*¡O fortuna variable, ministra y mayordoma de los temporales bienes! (...) O mundo, mundo! (...) Yo por triste experiencia lo contaré, como a quien las ventas y compras de tu engañosa feria no prósperamente sucedieron, como aquel que mucho ha hasta agora callado tus falsas propiedades por no encender con odio tu yra, porque no me secasses sin tiempo esta flor que este día echaste de tu poder. Pues agora sin temor, como quien no tiene qué perder, como aquel a quien tu compañía es ya enojosa, como caminante pobre que sin temor de los crueles salteadores va cantando en alta voz. Yo pensava en mi más tierna edad que eras y eran tus hechos regidos por alguna orden. Agora, visto el pro y la contra de tus bienandanzas, me pareces um laberinto de errores, un desierto spantable, una morada de fieras, juego de hombres que andan en corro, laguna llena de cieno, región llena de spinas, monte alto, campo pedregoso, prado lleno de serpientes, huerto florido y sin fruto, fuente de cuydados, río de lágrimas, mar de miserias, trabajo sin provecho, dulce ponçoña, vana esperancá, falsa alegría, verdadero dolor.*⁴³

Eis o mundo terrível a que, no entender de Pereyra, condenam-se os homens que desamparados vivem sem esperança, ou seja, sem Deus nem certeza. A mundanidade, à possibilidade da não transcendência, torna-se em suas mãos uma droga forte contra a veleidade assoberbada dos que se creem autossuficientes.

Y así dime ¿ay mayor miseria y pobreza que vivir sin esta manera de esperança? Porque si el hombre se considerare, y que para su remedio le es necessario la esperança en la divina misericordia, hallará que vivir sin esperança es vivir sin Dios. ¿Cuál será la vida del desdichado

43 Rojas, *La Celestina*, p. 338.

*viviendo en esta vida, dezamparado del summo Señor? Querría saber, los que desta manera viven, ¿con quién se consuelan en sus trabajos, a quién se acogen en sus peligros, con quién se curan en sus enfermedades, a quién dan parte de sus penas, con quién se socorren en sus necesidades y a quién ocurren en sus tribulaciones? Pues si un cuerpo no puede vivir sin alma, ¿cómo puede alma vivir sin Dios, supuesto que no es menos necesario Dios para la una vida que el alma para la otra? Y si la esperança en este Señor es la ánchora de nuestra vida, ¿cómo osa nadie a entrar en el golfo deste siglo tan tempestuoso sin el socorro desta anchora? Y si esta esperança es el escudo con que nos defendemos del inimigo, ¿cómo andan los hombres sin este escudo en medio de tantos inimigos? Y si la esperança es báculo donde se sostiene la naturaleza humana, ¿cómo se sustentam los que no la tienen?*⁴⁴

REAPRENDER O JUDAÍSMO

Uma das frases mais citadas pelos que escreveram sobre a condição marrana e a comunidade de Amsterdã é a síntese formulada por Carl Gebhardt: “Católicos sem fé e judeus sem conhecimento, ainda que judeus por vontade própria”.⁴⁵

Como a qualquer dúzia de palavras que se torna bordão de síntese, não faltará quem recubra de nuances a assertiva ou a renegue *tout court*. Não se tratando aqui de investigação do gênero em que uma avaliação aprofundada do juízo pudesse nos ser cobrada, fiquemos a igual distância dos extremos, numa posição ditada

44 Pereyra, *La certeza del camino*, p. 265.

45 Gebhardt, “*Le déchirement de la conscience*”, p. 136.

pela prudência. A partir daí podemos, sem maiores implicações, conferir certo valor de verdade à fórmula “sem conhecimento”, já que a aura de verossimilhança não é traída pelos fatos. Sob esse ângulo, as palavras sumariam alguns dos traços mais marcantes da condição histórica da comunidade judaica amsterdamesa e as agruras, de profunda relevância soteriológica, a serem enfrentadas por seus rabinos e dirigentes. A despeito das restrições, maiores ou menores dependendo do estudioso, a máxima de Gebhardt parece a que melhor descreve o problema enfrentado por aquela comunidade.

Em 1492, os judeus que se negaram à conversão ao cristianismo foram obrigados a abandonar a Espanha; um lustro mais tarde, o poder régio lusitano, mais prático, converteu por decreto todos os judeus ainda remanescentes em suas possessões.⁴⁶ Dessa forma, quando na virada do século XVI para o XVII aportam judeus em Amsterdã, já não há na Península Ibérica, no rigor da palavra, “judeus”; apenas cristãos-novos, alguns porventura mal-resolvidos com a crença imposta, e marranos ou judaizantes que conscientemente, sob o mato da clandestinidade, guardavam alguns ritos e datas e interdições que em geral constituíam o parco conjunto de expressões duma religião havia mais de um século proibida. Formara-se uma sorte de “judaísmo empobrecido”, no juízo de Révah, cuja força das análises é devida à gama de casos analisados, em especial os processos inquisitoriais. “Judaísmo empobrecido” que chegava aos marranos ou secretamente no interior da vida familiar, a qual só tinha os fumos de fé cristã, ou

46 Cf. Santiago, “A Inquisição ibérica e o problema judeu (uma apresentação sumária)”.

pela absorção de uma “identidade negativa” produzida pelo olhar que a Inquisição e a própria sociedade cristã-velha lançavam sobre os cristãos-novos.⁴⁷ Em razão dos anos de impossível cumprimento rigoroso da lei e sob o influxo da dissimulação, a fé teria debandado para o terreno do sincretismo criptojudeu, frequentemente estereotipado, visto que no fim das contas ser “judeu” era “judaizar”, o que não seria outra coisa que praticar os crimes denunciados pela Inquisição; ser judeu, por exemplo, poderia não ser mais que, conforme a simplória equação de muitos cristãos-velhos, não comer carne suína ou não trabalhar aos sábados.⁴⁸

Por isso os homens e mulheres ibéricos que aportam nos Países Baixos, além de não serem “judeus”, geralmente (havia exceções) pouco conheciam do judaísmo tradicional, a ortodoxia, a cultura, a língua, os ritos. Daí os imperativos postos aos poucos que detinham o conhecimento da tradição e aos dirigentes: trabalhar as predisposições, amiúde vagas, solidificando-as pelo ensino; recriar quase *ex nihilo* o judaísmo e sobrepujar a ignorância. O problema chave da comunidade era “definir a sua identidade judaica a partir do nada e (...) estabelecer os seus limites.”⁴⁹ Como reintegrar no seio da ortodoxia os ibéricos que por anos grassaram na impiedade? Interrogação que é a mesma que já encontramos em Abraham Pereyra com termos mais

47 Cf. Rowland, *A Inquisição e o problema da identidade marrana em Portugal*. Embora não diretamente exposto, o mesmo parecer pode ainda ser depreendido à obra de Saraiva, *Inquisição e cristãos-novos*.

48 Tudo isso é bem ilustrado pela trajetória da família de Uriel da Costa e de seu próprio percurso; cf. Santiago, “O filósofo Uriel da Costa”.

49 Kaplan, “A comunidade portuguesa de Amesterdão no século XVII, entre tradições e mudança”, p. 44.

ásperos: “¿como se limpiará el alma desta inmundicia?”⁵⁰ Basicamente, a resposta é: pela educação, entendida como forma privilegiada para vencer a ignorância. Para Pereyra, que está longe de ser um conhecedor profundo da tradição judaica, a sorte daquele que até então viveu em impiedade só pode mudar mediante a abnegação sincera e o aprendizado, e para isso é imprescindível a frequência de uma *yeshivá*, onde o recém-chegado reencontrará a fé dos antepassados e sobrepujará eventuais dúvidas graças ao apoio seguro dos mestres.⁵¹ Coerentemente ele, dos mais ricos comerciantes da comunidade, empenhou-se em instituir duas escolas.

Por toda parte, esse esforço educativo que visa ao restabelecimento da ortodoxia apresenta-se, tornando-se um elemento organizador da vida comunitária. Algo facilitado pelo elevado perfil intelectual da comunidade: se por um lado é verdade que poucos detinham o conhecimento aprofundado de um Menasseh ben Israel ou de um Saul Levi Morteira, por outro lado quase todos os estudiosos admitem que de modo geral os judeus de Amsterdam era cultores das letras, conheciam línguas e ciências, eram viajados. Fruto da recentíssima condição burguesa? Característica própria daqueles que, negado o catolicismo e impedidos de praticar o judaísmo, voltaram-se para o mundo laicizado da ciência, da arte e das letras? Outrossim não se pode perder de vista o tempo de convivência entre judeus e muçulmanos na Península Ibérica:

50 Abraham Pereyra, *Espejo de la vanidad del mundo*, em *Hispanidad y judaísmo*, p. 39.

51 Cf. Méchoulán, “*Abraham Pereyra, juge des marranes et censeur de ses corréligionaires à Amsterdam au temps de Spinoza*”, p. 394.

Nos séculos em que conviveram sobre as terras de Espanha com muçulmanos, foram os judeus um fator de progresso, de avanço das ciências, das letras e da filosofia. A originalidade de sua contribuição juntou-se seu fecundo papel de mediadores no campo do espírito. Foram para os povos latinos os intérpretes do pensamento árabe, nutrido àquela época da tradição grega.⁵²

Richard Popkin chegará a falar em “o início da modernização da Europa” ao aludir aos marranos;⁵³ e temos ainda de recordar a importância da temática marrana, especialmente a interiorização religiosa, nos movimentos ligados à Reforma.

Essa rica bagagem só tenderia a florescer no sistema educacional da comunidade e em sua movimentada vida cultural (salientemos em particular a riqueza de impressões e sociedades culturais). É notável, por exemplo, que o *Ascamoth ou Regulamento das três congregações reunidas* traga no artigo 22 uma minuciosa relação dos professores, seus respectivos salários e o conteúdo de suas aulas.⁵⁴ Quantas comunidades demonstram tamanha preocupação com a formação de seus jovens?

Uma ressalva, entretanto, é de suma importância: todo esse estofamento intelectual, essa cultura pujante e esse cuidado educacional, definitivamente estavam a serviço da tradição:

A inovação não era, provavelmente, a mais evidente das características do labor intelectual dos rabis de Amsterdam; os seus esforços dirigiram-se principalmente

52 Dujovne, *Spinoza*, p. 34.

53 Cf. Yovel, *Espinosa e outros hereges*, p. 16.

54 Cf. Mendes do Remédios, *Os judeus portugueses em Amsterdam*, p. 190-191.

no sentido de revitalizar a cultura judaica sobrevivente, enquadrá-la nas linguagens da Península Ibérica (espanhol e português) e à sua luz reformar a vida dos judeus-novos.⁵⁵

O escopo restaurador se faz sentir com intensidade na imprensa lusófona do lugar, usada como instrumento eficaz para propiciar o material da revitalização em curso. Em seu estudo *Os judeus portugueses em Amsterdam*, Mendes dos Remédios fornece uma lista de mais de 120 obras publicadas no idioma português pela comunidade judaica amsterdamesa.⁵⁶ Um passar de olhos nesse elenco e logo percebemos a centralidade do esforço de revitalização do judaísmo tradicional: 5 obras que poderíamos chamar de divulgação da fé, conselhos virtuosos, manuais de moral; 2 gramáticas hebraicas; 4 livros sobre a lei e questões religiosas; 2 sobre regras de alimentação; 4 volumes de memórias históricas (todos de David Franco Mendes); 2 sobre a história e personalidades de Israel; 2 coletâneas de orações e inúmeros sermões. O objetivo precípua é ensinar aos recém-chegados o judaísmo e cultivá-los na venerável cultura hebraica, da língua à história, da alimentação às orações. Dentre muitos exemplos, podemos destacar, por seu espírito de divulgação, a obra de um dos mais importantes membros da comunidade, Menasseh ben Israel: *Thesovro dos Dinin que o povo de Israel he obrigado saber, e observar com duas Taboadas muy copiosas...* O livro, que versa sobre a lei e preceitos morais, festas, jejuns, alimentação, é exemplar no que tange à tarefa a ser desempenhada

55 Yovel, *Espinosa e outros hereges*, p. 47.

56 Cf. Mendes dos Remédios, *Os judeus portugueses em Amsterdam*, cap. IV. Ver também Matos & Salomon, “A cultura e a tipografia de expressão judaico-portuguesa em Amesterdão nos séculos XVII e XVIII”.

pelos rabinos amsterdameses, até porque de autoria de uma personalidade respeitadíssima não só entre judeus como em toda a Europa culta.

Sobre esse princípio norteador, recai nossa atenção. As peças para uma reforma cultural estão dadas nos documentos produzidos por uma estreita parcela da comunidade: os que detinham o direito de ensinar.

No prólogo da *Epistola invectiva*, escrita contra Prado, o médico português Balthasar (aliás Isaac) Oróbio de Castro⁵⁷ nos oferece um panorama esclarecedor. Afora a polêmica com o heterodoxo, restam os princípios gerais sobre o papel reformador atribuído ao ensino. “Enfermidad sin remedio es la ignorancia, si se junta con a sobervia”.⁵⁸ A doença provinha dos anos ou de apego sincero ao catolicismo ou de vida dissimulada nos subterrâneos judaizantes das “terras de idolatria”; só cabe aos enfermos, portanto, a submissão aos mestres, a humildade do aprender. O ensino tem de ser radical, funcionar como purificação, evitar que o novo judeu “persevere en el abismo de su ignorancia”. Eis a pormenorizada especificação do processo:

el medio unico para saber es sujetarse a ser enseñado, es humillarse a recibir doctrina de quien puede comunicarla.

(...)

57 Sobre Oróbio de Castro, ver o livro de Kaplan, *Do cristianismo ao judaísmo*. Trata-se de um dos mais interessantes personagens da comunidade amsterdamesa e, justamente por ter a vida bem documentada, inclusive por conta das passagens pela Inquisição, sua história desvenda muito da existência marrana: família e educação, manutenção da fé secreta, ativismo para dar guarida aos perseguidos, cárceres inquisitoriais, fugas, luta pela construção de um porto seguro para os judeus, polemismo contra os “heterodoxos”.

58 Oróbio de Castro, *Epistola invectiva*, p. 89.

*llegando al deseado puerto y recibiendo el santo firmamento, emplean toda su voluntad en amar la Divina Ley, procuran (quanto alcanza la fuerza de su entender) aprender lo que es necessario para observar religiosamente los sagrados preceptos, fueros y cerimonias que, con el mismo Cautiverio, olvidaram ellos y sus mayores. Oyen humildes a los que, por averse criados en el Judaismo y aprendido la Ley, pueden explicarla.*⁵⁹

O parágrafo é bem mais longo, mas o trecho basta para nossos intentos; desde que se tenha em vista que todo o restante da *Epistola*, ao menos no que nos é dado a conhecer por Révah em *Spinoza et le Dr. Juan de Prado*, é portador do mesmo espírito. Todo o vocabulário de Oróbio elucida a condição dos recém-chegados como a de aprendizes, os quais devem inserir-se num processo educativo que não abre mão da função mediadora exercida pela obediência absoluta, unilateralmente. Para saber é preciso “sujeitar-se” e “humilhar-se”, isto é, predispor a vontade ao aprendizado restaurador, obedecer àqueles que o comunicam.

Esse mesmo espírito atravessa outros dos livros listados por Mendes dos Remédios. Particularmente um, de Isaac de Matitia Aboab, é exemplar. Os *Documentos para todo Estado e Ydade. E em particular para abituar bem os Mosos desde sua moçidade à vertude...* trazem um curioso quadro intitulado “Documentos pellas letras do ABC” cuja epígrafe é uma promessa: “Se estas doutrinas guardares/ Os bens terás aos milhares”. As regras são dadas em ordem alfabética e é a partir da letra R que encontramos o que mais concerne a nosso assunto:

59 Idem, ibidem.

Respeita a quem te ensina
Sugeita a tua vontade
Teme ao Senhor
Verdade adqueriras.⁶⁰

Conquanto escrito aos “mosos”, os propósitos não diferem dos de Oróbio de Castro: humildade, sujeição, respeito, obediência, transmissão de verdades, retribuição final. Para os desembarcados num “deseado puerto” de relativa tolerância, provindos de uma penosa vida de idolatria e perseguições, de cristianismo sincero ou criptojudaísmo, porões tenebrosos e aparelhos de tormento, a sujeição seria mal menor. E a autoridade comunitária bem o sabia. A documentação é bastante ilustrativa. Os regimentos da comunidade, seja o das três congregações reunidas, seja o da única congregação que as substitui, são modelos da organização despótica da vida cotidiana. Aliás, esse último regimento, o *Ascemoth ou Regulamento da única Congregação que ficou subsistindo*, por exemplo, traz a perfeita síntese disso em seu primeiro artigo: “O Mahamad tem autoridade absoluta e incontestável, ninguém pode ir contra as suas determinações sob pena de herem.”⁶¹ À dominação e submissão mais direta, pode-se acrescentar o *Termo e Asento que se fez sobre a Reformação dos Trajes*,⁶² libelo da pura vida ritualizada, ou ainda a correspondência entre os rabinos de Amsterdã e o rabino Jakcob ben Israel ha-

60 Cf. Mendes dos Remédios, *Os judeus portugueses em Amsterdam*, p. 223.

61 Cf. idem, p. 364.

62 O documento está em Matos & Salomon, “A cultura e a tipografia de expressão judaico-portuguesa em Amesterdão nos séculos XVII e XVIII”, p. XXVII-XXIX.

Levi, da comunidade veneziana, à época do caso Uriel da Costa. Dois trechos da correspondência merecem citação:

Os chefes da comunidade – depois de diligências cerca das autoridades do Reino – embargaram-lhe os livros e queimaram-lhos publicamente, encerrando-o a ele numa prisão, e conseguindo finalmente expulsá-lo da cidade; porque, como a liberdade religiosa reina naquele país e não existe inquisição em matéria de fé, não foi possível alcançar contra ele a pena de morte, mas tão somente a de expulsão.

[Consulta da comunidade de Amsterdã]

É-lhes sem dúvida lícito usar de um castigo superior ao exigido pela Lei – a título de caso urgente (...) Este é um processo permitido quando as circunstâncias graves e urgentes o demandam, de aplicar um castigo superior ao que a Lei determina. (...) Sendo para dar maior vigor às leis, é lícito infringi-las ocasionalmente (...) aplicando àquela réproba um castigo mais rigoroso do que a lei tem estabelecido, afim que todo o povo oiça e se escarmente.

[Resposta do rabi de Veneza]⁶³

Ora, se “ocasionalmente” a lei pode ser esquecida, para que serve afinal a lei? Como gente tão “misericordiosa” e temente a Deus, cônica dos sofrimentos por que passavam os marranos ibéricos, podia quase lamentar a existência de liberdade religiosa e ainda intentar o “assassinato legal” (só esta expressão, tomada de empréstimo a Saraiva, parece cabível) de Uriel da Costa, o heterodoxo?

63 A correspondência aparece em Vasconcellos, *Uriel da Costa (notas relativas à sua vida e às suas obras)*, p. 101-104; as indicações interpoladas são nossas.

Acuados de um lado pelos tormentos da polé e do potro, pelas chamas dos autos-de-fé, pelos enigmas processuais do Santo Ofício; e de outro lado pelo medo do castigo divino, devido à fraqueza da conversão, e da não salvação na lei mosaica; só incumbia aos recém-chegados a pacata submissão. Apenas isto pode explicar que gente na maioria das vezes bem colocada na sociedade, educada, culta, se sujeitasse à obediência cega em face da “autoridade absoluta” do *Mahamad*. Justamente no mais tolerante e liberal dos países da Europa seiscentista.

SOBERBA E DÚVIDA

Na *Epistola invectiva* que redige contra Juan de Prado, Oróbio de Castro formula dois quadros relativos aos judeus da comunidade amsterdamesa. No prólogo, uma primeira classificação divide assim aqueles que chegam das terras de idolatria:

Unos (...) vinieron enfermos de ignorancia; mas, como no les asistia la horrible enfermedad de la soberbia, facilmente sanaron, gustando la santa y saludable Medicina que le ofrece la piedad de sus hermanos; pues, en llegando, desde el mayor Haham hasta el menor lego, todos procuran enseñarle[s] par[a] que no yerre[n] en la observancia de la Ley Divina.

Otros vienen al Judaismo que en la Idolatria estudiaron algunas ciencias profanas como Logica, Phisica, Metaphisica y Medicina. Estos llegan no menos ignorantes de la Ley de Dios que los primeros, mas llenos de vanidad, soberbia y altivez, persuadidos que son doctissimos en todas materias, que todo lo saben;

*y aunque ignoran lo mas esencial, creen que lo saben todo.*⁶⁴

A divisão é clara. Os dois grupos são formados por pessoas que “esqueceram” o judaísmo ortodoxo e praticavam o marranismo ou “judaísmo empobrecido”. O primeiro é daqueles que humildemente aceitam o aprendizado e sujeitam-se à autoridade dos que, criados na Lei, podem ensiná-la e fazê-la cumprir. O segundo grupo, não menos ignorante que o primeiro, frisa Oróbio, chega à comunidade de posse de algum saber acadêmico, “ciências profanas” estudadas nas universidades peninsulares; o maior distintivo desse grupo é exibir uma soberba que, ao ver do polemista, afigura-se sem tamanho. Procuram contradições, utilizam-se de “argumentos sofisticados”, disseminam pretensas más opiniões, acabam por contaminar alguns jovens mais propensos à dúvida (possibilidade que decerto é tida em muita conta por Révah).

Isto posto, é a última palavra do prólogo que devemos salientar: “*duda*”. A ideia de dúvida atravessa os textos de Oróbio contra Prado e surge invariavelmente acompanhada de uma segunda noção, a de soberba. Soberbos são os que contestam e não se dispõem ao aprendizado e à doutrinação, de modo que contaminam o corpo são da comunidade e do judaísmo amsterdamês com o mais maligno dos tumores que pode atacar qualquer religião, a dúvida.

“Esperanza”, “esperanza de mejor vida”: terceiro elemento a percorrer o texto de Oróbio. Só a esperança pode reconfortar os marranos e promover a paz de espírito

64 Oróbio de Castro, *Epistola invectiva*, p. 89-90; as interpolações são de Révah.

– e, por que não?, a hierarquia – na comunidade. Mas a dúvida corrói a esperança, o que faz com que uma tensão se estabeleça. A dúvida é um mal que não se contenta em infectar um indivíduo do corpo comunitário; ela insiste, alastrando-se e contaminando os demais. Eis o desastre: a esperança se esvai, a fé claudica. Especialmente no caso de Israel, povo eleito, disperso e sofredor, a esperança é dos mais importantes fatores constituintes e mantenedores da crença; abatê-la é abalar o próprio pilar da religião.

Ao longo da leitura dos vários textos disponíveis que de uma forma ou outra ligam-se à comunidade judaica, o que mais nos impressiona é a cristalização de dois campos opostos. O primeiro, formado pelas noções de soberba, dúvida, futilidade, saber idólatra, contaminação; o segundo, por certeza, humildade, disposição para aprender, obediência, esperança. Da oposição entre esses grupos, o problema da dúvida salienta-se; explicitamente, e aliás com frequência espantosa, como nos textos de Oróbio ou nos comentários de David Franco Mendes sobre os casos Uriel e Espinosa, ou então camuflada sob outras expressões: os “ataques frívolos” de que fala o rabino de Veneza, as várias formulações dos herem de Prado, Uriel⁶⁵ e Espinosa, na poesia de Miguel de Barrios contra o “Prado de los errores”⁶⁶ – e, conforme o título da epístola de Oróbio, Juan de Prado era exatamente um perverso *philosopho medico que dudava*.

No terceiro discurso da *Epistola invectiva*, no mesmo espírito, Oróbio de Castro elabora o segundo quadro classificatório que mencionamos atrás. Quadro

65 O texto do herem de Uriel pode ser consultado em Santiago, “O filósofo Uriel da Costa”, p. 49.

66 A poesia é dada por Révah, *Spinoza et le Dr. Juan de Prado*, p. 70 seg.

interessantíssimo em que um dos principais intelectuais da comunidade explica que “dividense en tres clases los sequaces de la impiedad, opugnadores de la virtud, amigos de su propio entender”:

Los primeros y de peor calidad son los infandos Atheistas que osaron negar la Sagrada Escritura, aunque mas se excusen con confessar la Primera Causa;

Los segundos son Isrraelitas, creen en Dios, assienten al Sagrado Texto, y abominan la explicacion que el mismo Dios, con summa providencia, concedió a la Ley;

(...)

resta la tercera en que se constituyen los que son verdaderos observantes de la Ley de Moseh, que creen no solo lo Escrito, sino tambien la Sagrada Tradicion o Ley Mental que recibieron y observaron nuestros mayores, mas descaecen miserablemente en la observancia de los sagrados preceptos, juzgando la mayor imperfeccion por excusable, teniendo las persuaciones que precaucionan de la prevaricacion por inutiles. Y passa a mas la confianza propia, que osan calumniar los medios que para este fin inventó la piedad y la sabiduria de nuestros Doctores, no solo como superfluos, mas por contrarios a lo escrito en la Ley; y creen que se deroga al divino precepto de no quitar ni añadir a sus decretos con la providencia de los que llamamos bien propriamente “Vallados”, pareciendoles que se multiplican las ordenanzas y se acrecientan los estatutos contra la voluntad de Dios, haciendo obligatorio en el fuero interior lo que nació de solo la disposicion humana.⁶⁷

A escala gradativa refere-se a um só elemento, sentimento pernicioso: dúvida. É ela que determina a gradação e a mobilidade entre os três estágios. Um grupo

67 Oróbio de Castro, *Epistola invectiva*, p. 126-127.

de ateus convictos, um segundo grupo crente em Deus e na Sagrada Escritura e que nega a lei oral, um último grupo de crentes que consideram Deus, as Escrituras, a lei oral, mas que paulatinamente vão pondo em questão a última. Neste terceiro grupo já está aflorada a perigosa semente da descrença, provavelmente fomentada pelos desmandos ocasionais dos Doutores da Lei, os rabinos, e dos que detinham o poder na comunidade, os *parnassim* do *Mahamad*. O mais curioso na gradação é a possibilidade daquilo que o texto chama de “infelice viage”: o salto do ínfimo duvidar à mais alta certeza ateia. O novo judeu começa por desgostar-se com o mandonismo do *Mahamad*, duvida da capacidade dos rabinos de interpretar a Lei, por extensão duvida de toda a tradição oral; salta ao segundo estágio já carregando no bojo o veneno da dúvida, o que o faz confrontar textos, procurar contradições nas Escrituras e finalmente negá-las. É assim que o inicialmente bom judeu atinge o mais alto grau de descrença, reservado apenas a deístas e ateus. Percurso marcado pela *gradualidade*, tal como aquele, similar, descrito por Abraham Pereyra:

*Los que corren desenfrenadamente tras su lascivo apetito para sanear el remordimiento de consciencia de sus depravados vicios vienen a dar en semejantes absurdos, caminando siempre de mal en peor, hasta que acaban con el cuerpo y condenan el alma, haziéndoles negar la Ley y la Tradición, y negándoles, lo harás también a la inmortalidad del alma y libre alvedrío y resurrección de los muertos; advierte que él te ha de combatir hasta que pierdas el temor a los divinos preceptos y niegues todos quedando con el nombre de atheista.*⁶⁸

68 Pereyra, *Especulo de la vanidad del mundo*, apud Méchoulan, *Hispanidad y judaísmo*, p. 78.

Ora, desde a primeira leitura do texto de Oróbio e das análises de Révah, uma pergunta persistiu: onde o jovem Baruch encaixar-se-ia aí, qual lugar ele ocuparia em cada uma das classificações? Naturalmente, as respostas variam entre os estudiosos. Acatar alguma? Não nos parece o caso. Uma via mais adequada parece-nos ser partir do esquema de Oróbio e perguntar o que, em face dele, constituiria a originalidade do posicionamento daquele jovem – não custa salientar que as palavras mesmas do herem que lhe atinge – particularmente furiosas em comparação com os documentos correspondentes que se dirigem a Uriel ou a Prado – sugerem uma particularidade, portanto certa originalidade no que se refere à postura de Baruch.

Em primeiro lugar, retornemos à tese de Revah. Já falamos do quanto seu esquema da perversão gera complicações e dos ganhos que temos com a tese geral de Yovel que situa as críticas espinosanas, cujos germes seriam bastante precoces, no interior do próprio judaísmo marrano. Destarte, Yovel permite conceber a ruptura espinosana como “um longo processo” cujas etapas seriam semelhantes àquelas sugeridas pela narrativa em primeira pessoa do *Tratado da emenda do intelecto*.⁶⁹ A partir dos primeiros parágrafos do texto, compreende-se a formação intelectual espinosana sob a forma de um processo, sem perder de vista todos os fundamentais elementos da identidade marrana que, crédito dado à hipótese de Yovel, refletem-se no texto: salvação, bem supremo, beatitude e, principalmente, dúvida. Ora, em termos gerais, é o mesmo que

69 Yovel, *Espinosa e outros hereges*, p. 79.

encontramos na segunda classificação de Oróbio (e mesmo em Pereyra): um processo, uma gradação do duvidar sem fundamento à dúvida burilada pelo engenho. Pode parecer incrível, mas a verdade é que o texto mesmo que Révah edita e dá em anexo a seu livro, como um dos pilares de sua tese, desmente o seu esquema da perversão. A ruptura, a dúvida mais tenaz, é fruto de um *processo*, não da quase instantaneidade da intervenção de um perversor.

Em segundo lugar, é necessário inquirir: a identificação da soberba como fator central no engendramento da dúvida merece crédito? Talvez alguns recém-chegados da Península até pudessem gabar-se de seu saber, mas isso é insuficiente para fundamentar uma intrínseca ligação entre soberba, arrogância e dúvida, como quer Oróbio? Prado, por exemplo, quanto se tira dos documentos, parecia sentir certo prazer em ostentar seus conhecimentos; no entanto, pelo perfil que dele nos é apresentado por Révah e por Yovel, só podemos concluir uma personalidade que beira à desorientação e uma soberba, se real, mais por cacoete inocente que por oposição deliberada e refletida à ortodoxia rabínica. Some-se o fato nada desprezível de os pretensos soberbos, em sua maioria, já estarem vacinados contra o mal pelos anos de penúria na Península Ibérica. Daí soarem tão estranhas análises como as de Jean-Pierre Osier, para ficar num só exemplo, que buscando razões para o exercício questionador de Uriel da Costa invoca os sentimentos de “honra” e “fidalguia”, a necessidade de “reconhecimento”. Incorre-se dessa forma no risco de ecoar os termos do herem que fulmina o português, os quais em certa altura não faz mais do que atribuir

suas más opiniões, como de costume, à “pura pertinácia e arrogância”.⁷⁰

Em vez de nos prendermos a tais sentimentos, certamente imputados sem maiores considerações a todo e qualquer heterodoxo, do deísta ao que comerciava sem autorização do *Mahamad*, cremos bem mais razoável localizar a semente da dúvida no próprio marranismo e em sua condição histórica, onde mesmo a pôs Yovel. Podemos ajuntar as conclusões de Saraiva, que cogita certa “incroyance” derivada, primeiro, da associação entre catolicismo e Inquisição e ao fato de os judeus terem convivido na Península Ibérica com os três grandes monoteísmos;⁷¹ depois, para lá dos aspectos pertencentes estritamente ao plano religioso, alimentada pela própria atividade econômico. O burguês, advoga o estudioso, seria tendencialmente ateu. A sua atividade obriga-o à precisão, mostra-lhe que é possível disciplinar a fortuna caprichosa, dominar até certo ponto o destino individual. Os balanços de fim do ano, como os livros de Física, expulsam o mistério.⁷² Pois se Saraiva assim crê a classe ascendente dos novos burgueses, predominantemente cristãos-novos, não havemos de esquecer que a ocupação principal dos judeus amsterdameses era precisamente o comércio. Pode parecer abusivo, e de fato não é uma

70 Cf. Osier, *D’Uriel da Costa à Spinoza*, p. 24: “Fidalgo, zeloso até o ciúme de sua honra, Uriel não partilha desta preocupação comunitária [o problema dos criptojudéus] que teria podido sustentar no período de difícil aprendizado, pois não quer aprender o que a seus olhos não se conforma às suas exigências”. Para uma consideração em pormenor da posição de Osier, cf. Santiago, “O filósofo Uriel da Costa”, p. 57-59.

71 Cf. Saraiva, *Inquisição e cristãos-novos*, p. 150-151.

72 Idem, p. 146.

explicação suficiente; entretanto, está aí um elemento que não pode ser menosprezado; o mesmo sobre que Voltaire, no século XVIII, continuará insistindo:

Entrai na Bolsa de Londres, praça mais respeitável do que muitas cortes. Aí vereis reunidos, para a utilidade dos homens, deputados de todas as nações. O judeu, o maometano e o cristão negociam reciprocamente como se pertencessem todos à mesma religião. Só é infiel quem vai à bancarrota. O presbiteriano confia no anabatista, e o anglicano, na promessa do quacre. Ao sair dessas assembleias livres e pacíficas, uns vão à sinagoga, outras vão beber. Um vai ser batizado numa grande cuba de água, em nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo. Outro leva o filho para que lhe cortem o prepúcio e despejem sobre sua cabeça resmungos hebraicos incompreensíveis. Outros vão à sua igreja e, enchapelados, esperam a inspiração de Deus. E todos estão contentes.⁷³

As decepções e temores, os desejos e frustrações, a falta de segurança, a multiplicidade de confissões, todo um mosaico em que, por vezes dolorosamente, engendrase a “incroyance”, a mundivivência e, por que não?, a potencial tendência à incredulidade. “Infelice viage”?

ESPINOSA MARRANO?

O ambiente de judeus e marranos no século XVII, tanto na Península Ibérica quanto na comunidade de Amsterdã, acrescido de toda uma vasta literatura da qual, malgrado o nosso parco conhecimento, podemos nos formar alguma ideia, é marcado por uma gama de sentimentos peculiares à sua condição. Esperança, certeza, salvação, segurança,

73 Voltaire, *Cartas inglesas*, carta VI, p. 15.

dúvida; a lista é longa mas nunca foge de um bem delineado limite imposto pelas circunstâncias históricas. Perfilamos a *Consolação às tribulações de Israel*, *Esperança de Israel*, as “esperança” e “salud” de *La Celestina*, os excertos de Oróbio de Castro e a vasta documentação fornecida por David Franco Mendes, Yovel, Mendes dos Remédios e outros. O universo resultante não difere de tantos outros, de variadas épocas, em que a crença esperançosa na salvação e nas benesses do além desponta; o traço peculiar, cremos, é a intensidade assumida pelo tema da esperança naquele meio judaico composto de pessoas fugidas e que, muito frequentemente, tinham sofrido o pão amassado pelos torquemadas ibéricos. Daí provém todo o enorme interesse dos trechos, citados anteriormente, de Oróbio de Castro: a educação do novo judeu e a gradação da dúvida.

“Definir a sua identidade judaica a partir do nada e (...) estabelecer os seus limites”.⁷⁴ Reiteremos que esse é o problema maior da comunidade de Amsterdã, leia-se, de seus rabinos e dirigentes. A desorientação, diríamos, não é completa porque se sabe onde está (marranismo, judaísmo empobrecido) e aonde se deve chegar (judaísmo ortodoxo), mas sendo os caminhos inteiramente ignorados, estão para serem inventados. A liberdade e a tolerância que permitiram o refúgio em terras holandesas também trouxeram a responsabilidade imensa do fazer renascer no interior da “gente da nação” a chama de uma religião perdida, amada às vezes, amiúde esquecida em seus cânones originais.

Propedêutico, pedagógico e sobretudo terapêutico, para retornarmos às metáforas de Samuel Usque, o tratamento dispensado aos recém-chegados deve despertar

74 Kaplan, “A comunidade portuguesa de Amesterdão no século XVII, entre tradições e mudança”, p. 44.

em seus corações a paz interior, um novo alento para os males sofridos; tornar segurança a esperança de que muitos já estão imbuídos. Esses médicos de almas precisam fazer penetrar no coração de fiéis vacilantes a mais sólida certeza. E por isso tanto se sublinha o papel perverso da dúvida em qualquer das etapas dessa informação de novos judeus. A partir da aconchegante esperança que habita o coração de não importa qual crente, insuflar a certeza mais firme em todos os aspectos da vida, neste e noutra mundo.⁷⁵ Muita dessa pretensão devia estar por trás da postura do *Mahamad*, dos regulamentos da comunidade e do herem secularizado e disciplinar;⁷⁶ só que isso não seria tão simples, pois os próprios meios escolhidos vez por outro mostraram carregar no bojo o seu reverso.

Escolheram [os dirigentes da comunidade] o rumo de uma ética política conformista (...) Porém, uma estratégia que tem por fim a conservação da ordem tradicional leva, em si mesma, o germen da alteração desta mesma vida.⁷⁷

75 Recordemos Freud: “Quão invejáveis, para aqueles de nós que são pobres de fé, parecem ser aqueles investigadores que estão convencidos da existência de um ser supremo! Para esse grande Espírito, o mundo não oferece problemas, pois ele próprio criou todas as suas instituições. Quão amplas, exaustivas e definitivas são as doutrinas dos crentes, comparadas com as laboriosas, insignificantes e fragmentárias tentativas de explicação que constituem o máximo que somos capazes de conseguir.” (Freud, *Moisés e o monoteísmo*, p. 143). A lembrança não é gratuita; veja-se Yovel, *Espinosa e outros hereges*, o capítulo intitulado “Espinosa e Freud: autoconhecimento como emancipação”.

76 Sobre os usos e os tipos de herem, cf. Méchoulan, “O herem em Amsterdã e a ‘excomunhão’ de Espinosa”.

77 Kaplan, “A comunidade portuguesa de Amesterdão no século XVII, entre tradições e mudança”, p. 50.

Sob esse ângulo, o caso de Espinosa parece exemplar. E é nesse contexto que pensamos se dever compreender a sua ruptura com a comunidade judaica *em que nasceu e se formou*.

Seria o jovem Baruch tão somente um jovem de “más opiniões” e um “soberbo”, como nos sugerem alguns documentos? A levar a sério Oróbio de Castro, o mais vigoroso contraponto à soberba seriam os tempos de vida na Península Ibérica, que como remédio eficiente traria para Amsterdã marranos cômicos de sua condição inferior e da premência do aprendizado a que se deveriam submeter. Posto isso, de imediato torna-se inevitável interrogar: se o “desejado porto” é o sonho maior, esperança última de todo marrano, como relativamente a isso pensar Espinosa, um *judeu*? Os fatos não mentem: ele nunca sonhou com a chegada a nenhum porto porque nele já nascera, não precisava humilhar-se ao aprendizado dos marranos porque fora educado nas próprias escolas da comunidade desde cedo. Ter em consideração esses dados banais é fundamental, embora deles se esqueçam os que, como Yovel, pretendem um Espinosa marrano ou, indo mais longe, um marrano da razão. Espinosa foi judeu até o herem de julho de 1656; nunca foi nem marrano, nem judaizante, nem cristão novo, nem criptojudeu. Gostaríamos mesmo de afirmar que é essa condição peculiar no interior da comunidade amsterdamesa que possibilitou um jovem tão altaneiro, de convicções inegociáveis, como sugerido pelos termos do herem (e em nítida diferença relativamente a Prado e Uriel, estes sim marranos). Igualmente, talvez essa condição tenha possibilitado o filósofo ainda moço e agudíssimo que no capítulo IX da segunda parte do

Breve tratado dissecou o jogo afetivo a que estava exposto o marranismo ibérico: esperança, medo, segurança, dúvida, desespero e as demais variações desses afetos; e é notável que o ciúme também ali venha à baila: a análise do universo afetivo natal não podia menos caber a aquele que muitos acreditavam o remédio primeiro às intempéries e atribulações terrenas, a crença na eleição divina de Israel. Podemos ainda imaginar como Espinosa, *nolens volens* respondendo às acusações de “más opinioins” do herem que sofreu, fez estas repousar justamente sobre aqueles que sustentam, em qualquer religião ou lugar, as paixões de esperança, temor, etc. “É certo”, afirma o filósofo, “que nascem de uma opinião má”.⁷⁸

Insistindo sobre a condição não marrana de Espinosa não desejamos invalidar estudos que se debruçam sobre esse aspecto da vida e da obra do filósofo, como o fizeram brilhantemente Gabriel Albiac⁷⁹ e Yovel. O ponto é outro: podemos reconhecer que temas e influências marranas estão presentes na temática filosófica de Espinosa, sem que ele precise ser rotulado de marrano. No que aqui nos toca, o que mais importa é que isso obriga a reconsiderar a peculiaridade da ruptura espinosana: depende do próprio meio e não da obra de um perversor, como quer Yovel; porém, esse meio é menos o do marranismo que o da *tradição* judaica.

Espinosa nasceu no “desejado porto” em que seus pais já viviam; foi educado na tradição rabínica, seus mestres, Saul Levi Morteira e Menasseh ben Israel, eram dos poucos que conheciam a fundo a ortodoxia judaica;

78 Espinosa, *Breve tratado*, II, cap. IX, § 6.

79 Cf. Albiac, *La sinagoga vacía*.

seu pai fora *parnasim*, figura expoente na vida política comunitária; o jovem conhecia bem a sua cultura e o seu povo, a filosofia e a literatura judaicas. A análise de Yovel sobre o cemitério judeu de Oudesberk, perto de Amsterdã, ajuda-nos a entender a distância entre os novos judeus, os marranos, e aquele formados na tradição. Heterodoxamente, insuspeitáveis judeus da comunidade fizeram ornar seus túmulos com imagens, proibidas pelo judaísmo ortodoxo; certo Samuel Sênior Teixeira, conta Yovel, mandou gravar em seu túmulo “nem mais nem menos do que a figura do próprio Deus”. Em contrapartida, os túmulos de muitos dirigentes e de todos os rabinos teimaram em seguir a tradição: lápides lisas e com alguma discreta inscrição.⁸⁰ Menasseh, Morteira, os pais de Espinosa: os formadores todos do jovem Baruch sempre mostraram-se mantenedores da ortodoxia em que o educaram.

Nesse sentido é que pretendemos afirmar que a ruptura espinosana inscreve-se num terreno peculiaríssimo. Forjada no interior da própria ortodoxia e da tradição, e por isso aguda e implacável. A esperança marrana não lhe dizia respeito como vivência, a humilhação dos que estavam sujeitos ao aprendizado tampouco, e ninguém podia declará-lo um “ignorante”, como os polemistas comunitários gostam de fazer com todo aquele que demonstra algum pendor heterodoxo. É sintomático que o historiador David Franco Mendes, ao tratar do caso de Espinosa, proponha uma combinação deveras inusitada entre dúvida e saber: “já desde a sua infância vasilou na creencia Judaica; mas sempre teve

80 Cf. Yovel, *Espinosa e outros hereges*, p. 59-61; *Marranisme et dissidence*, p. 76-79.

propensão p[ar]a os Estud[o]s e conhecimento de Lingoas”.⁸¹ Seguindo nessa mesma direção, teríamos ainda de reavaliar aquela questão que Yovel dá como decisiva para entendermos a mais radical ruptura com seu meio levada a cabo por Espinosa, qual seja, a instauração do divino num mundo dessacralizado (o que poderíamos chamar, ao menos no interior do quadro proposto pelo estudioso, de “imanência”). Por que, por exemplo, pergunta-se Yovel, em oposição ao mundo igualmente dessacralizado e sem transcendência de *La Celestina*, e por isso perturbador e traiçoeiro como que se vê na última fala de Plebério – “iO mundo, mundo!” –, o universo também dessacralizado e sem transcendência de Espinosa é determinado, rejeita o livre arbítrio e a fortuna, e inclui, consciente de todas as suas dificuldades, a beatitude?

A pergunta é válida de Yovel, mas parece carregar um pressuposto que é o seguinte: a ausência de um princípio vertical de ordenamento do real implicaria, necessariamente, o caos nesse mesmo real, e por decorrência, da parte do indivíduo, a vivência da angústia e do sofrimento em face de um mundo privado de ordem e verdade. Talvez fosse assim, como quer Yovel, para os marranos, para Pereyra, Oróbio, Rojas; cada um à sua maneira lidou com o problema, seja buscando restabelecer o transcendente, seja

81 Mendes, *Memórias do Estabelecimento e progresso dos Judeus portugueses e espanhóis nesta famosa cidade de Amsterdam*, p. 60. Sobre a validade do juízo, ver o que diz Méchoulan, “O herem em Amsterdã e a ‘excomunhão’ de Espinosa”, p. 82: “certamente o cronista escreve mais de meio século após a ruptura que comenta, mas ele pertence a uma antiga família de Amsterdã, enraizada na cidade desde o fim do século XVI.”

dando largas ao caos. Espinosa não sustentava esse compromisso; para ele a negação da transcendência não implicava nenhuma condição trágica, nem dilaceramento do eu nem nostalgia do absoluto. Não por acaso, o espinosismo é uma filosofia da ação, da causa ativa em contraposição à passividade dos que apenas esperam.

Na comunidade amsterdamesa, Espinosa é fruto tão característico quanto raro. Da ortodoxia à ousada ruptura e crítica radical (i.e. aquela que vai às raízes). Não se sujeitou à autoridade do *Mahamad* e dos rabis nem desceu à humilhante condição dos recém-chegados; não se deixou seduzir por Prado, mas deve ter sabido meditar profundamente sobre a figura deste e sobre o legado de Uriel da Costa.⁸² Ao tomar Oróbio de Castro como principal fonte de reflexão para o caso Espinosa, ouvimos ressoar a advertência de Rojas em *La Celestina*: “Miserable cosa es pensar ser maestro el que nunca fue discípulo”, bem como os versos já citados de Isaac de Matitia Aboab: “Respeita a quem te ensina / Sugeita a tua vontade”. No entanto, a contrapelo, talvez aqui tangenciemos a solução do enigma: *porque* foi bom discípulo, *porque* respeitou os seus professores e o que lhe ensinaram, o “moso” Baruch jamais necessitou sujeitar a sua vontade. Os termos de seu herem, de uma grandiloquência raivosa bem particular quando comparados às palavras até compreensivas dos herens de Prado e Uriel, não seriam justamente um signo preciso da singularidade do caso, que foi a despeito de todos um “felice viage”?

82 Acerca da importância de Uriel para a reflexão espinosana, as contribuições de Omero Proietti são decisivas; cf. Santiago, “O filósofo Uriel da Costa”, pós-escrito.

PÓS-ESCRITO: A AUTONOMIA ESTUDIOSA

No ateneu da comunidade judaica amsterdamesa em que Espinosa fez seus estudos de hebraico, cumprindo uma obrigação imposta pela própria. “Exigia-se na comunidade que todos os rapazes estudassem a ‘língua sagrada’ na escola; a geração dos mais velhos, educados em ambiente católico, possuía apenas uma familiaridade fonética com a língua.”⁸³ O estreito relacionamento com o idioma perdurou toda a vida do filósofo, conforme depreendemos do relatado por seus amigos, pelo biógrafo Lucas e, acima de tudo, como atestam o *Tratado teológico-político* e o *Compêndio de gramática da língua hebraica*. De acordo com a advertência ao leitor que antecede este último em 1677 nas *Obras póstumas*, desde tenra idade o autor imbuu-se da língua sagrada e dotou-se do gênio dela, na qual era versadíssimo. Segundo a biografia de Lucas, o jovem dedicou-se às letras hebraicas, leu e releu a Bíblia e os textos canônicos, e, adquirindo incomparável inteligência da língua, rápido pôde dispensar-se de intérpretes. “Como ele lia apenas a Bíblia, logo tornou-se capaz de não mais precisar de intérprete. [...] Após o exame da Bíblia, leu e releu o Talmude com a mesma exatidão. E como não havia ninguém que o igualasse na inteligência do hebraico, não encontrou dificuldade nisso”.⁸⁴ Reflitamos um pouco sobre essa conquista de autonomia; o movimento é paradigmático e revela certos traços do caráter espinosano que são importantes para a compreensão de sua obra.

É muito provável que o jovem Baruch tenha sido um aluno de talento ao longo dos anos em que frequentou

83 Nadler, *Espinosa*, p. 59.

84 Lucas, *La vie de M. Benoît de Spinoza*, p. 604-605.

a escola da comunidade em que nasceu. Sequer os testemunhos oficiosos ousaram negá-lo; retomemos a narrativa da mais importante voz historiadora do judaísmo amsterdamês, David Franco Mendes: Espinosa “já desde a sua infância vasilou na creencia Judaica; mas sempre teve propensão p[ar]a os Estud[o]s e conhecimento de Lingoas”.⁸⁵ A impiedade definida como traço juvenil não admira, visto que a adversão entre o vacilo prematuro e a devoção estudiosa tem menos fumos de paradoxo que eminente valor explicativo: o retrocesso temporal do germe maligno responsável pela ruptura de 1656 e sua naturalização mediante a precocidade atestada fazem escapar incólumes o sistema educacional da comunidade e a eficácia pedagógica a ele atribuída; do contrário, como explicar o desgarramento de um tão bom aluno?

Por certo o valor da passagem de Francos Mendes não reside em sua eventual serventia à investigação psicológica das latências infanto-juvenis que iniciam no vacilo, conduzem à dúvida seguida de dissimulação e finalmente culminam, ou antes decaem, no ateísmo diabólico (como gostaria Abraham Pereyra). O que merece saliência no esquema é a bem assinalada *peculiaridade* da ruptura espinosana. Constituída no próprio seio da ortodoxia, e por isso talvez tão mais aguda que a de outros, de uma força que chama a atenção menos pelo estrilo escandaloso que pela mira certa.

À montagem regeneradora do ensino comunitário competia acolher os marranos e ensinar-lhes a serem judeus. Cumpre frisar, todavia, que Baruch nunca se fez judeu, nasceu-o; além do que não era ibérico e as

85 Mendes, *Memorias do Estabelecimento e progresso dos Judeus portuguezes e espanhoes nesta famosa cidade de Amsterdam*, p. 60.

fogueiras de que ouvia falar, por maior comoção que as notícias despertassem na comunidade, não tinham a força do vivido; segundo a letra estampada no único livro publicado em vida com seu nome, ele era primeiramente um filho de Amsterdã — “Bento de Espinosa, amsterdamês”, decreta o frontispício dos *Princípios da filosofia cartesiana*. É por isso descabido imaginar que frequentou o ensino comunitário imbuído dos sentimentos de esperança e sujeição reparadora das “imundícies” imputadas aos idólatras; de modo que, não havendo o que curar, a mezinha, ao menos para Baruch, significou apenas anos de aprendizado que lhe dotaram de todo o vigor que Benedictus revelará.

A dispensa de mediadores implicará na conquista de autonomia amplamente escorada pelo recurso à melhor filologia e pela mestria da língua sagrada. Fora da comunidade, Espinosa não fez pouco caso de seu aprendizado comunitário; pelo contrário, cultivou-o, aperfeiçoou-o e empregou-o como ninguém. Em sua biblioteca dispunha do melhor da bibliografia exegética, léxicos, concordâncias, múltiplas versões do texto bíblico;⁸⁶ e o fato de a morte alcançar-lhe redigindo uma gramática hebraica é ainda aprova do apreço conferido pelo filósofo àquilo que seu século menosprezou. Eis um dos segredos de sua força, notadamente aquela aplicada à crítica da religião revelada, em que o espírito filológico complementa o geométrico e a aliança dá à luz um método novo de exegese do qual os adversários pouco podem escudar-se competindo no mesmo terreno. À diferença das complexas teorias da analogia, da leitura metafórica, das intuições do crente que sob a letra deseja desencavar o sentido do texto, mas igualmente

86 Cf. Vulliaud, *Spinoza d'après les livres de sa bibliothèque*, cap. 1.

distante do literalismo chão, o *Tratado teológico-político* monta a crítica textual por meio da erudição balanceada e precisa e de regras claras e simples.⁸⁷ Caso somemos aí a serenidade do livro, que inclusive nos momentos mais duros arma-se da ironia arguta sem jamais ceder à fúria desatinada, compreende-se que a tradição realizara perfeitamente seu trabalho. Inclusive a discrição quanto às origens é nítido signo disso. Menos que “recusa de si”,⁸⁸ é manifestação de vigor. Se o filósofo nunca fala de seu judaísmo é porque não carecia daquela autoafirmação dos novos crentes, cuja afetação passa por fortaleza, e muito menos carregava no peito a mágoa dos ex-fiéis que não tiveram suas expectativas realizadas. Todo o contrário. Ele *esqueceu* de suas origens porque as absorveu por completo, da tradição fazendo uma força sua a nutrir-lhe o pensamento. Desse ângulo, não haveria maior homenagem a prestar aos seus mestres que o *Teológico-político*, que o *Compêndio da gramática hebraica*. Como ser mais prestimoso com a tradição em que se formou senão batendo-se com ela em seu terreno e servindo-se das armas que ela mesma lhe ensinara a manejar?

E, acrescenta-se, assim como o *Teológico-político* não é “recusa” de si tampouco o *Compêndio* significará

87 O parecer de Vernière, *Spinoza et la pensée française avant la Révolution*, p. 160, sobre a impotência da elite católica francesa diante do *TTP* é revelador: “os melhores dentre eles, assolados pelo pesado *quinquennium* da Sorbonne, respeitosos do aparato escolástico que consagrava seus estudos, não podiam compreender a eficácia do humilde método filológico. Quaisquer que fossem seus mestres, Santo Agostinho, Santo Tomás ou Descartes, eles estavam bem mais preparados para reagir à metafísica de Espinosa, à interpretação racional dos milagres e das profecias do que a prestar atenção em detalhes de palavras ou em pesquisas lexicográficas.”

88 Brykman, *La judeité de Spinoza*, cap. III: “Le refus de soi”.

um “retorno” a si do filósofo que pressentia a proximidade morte.⁸⁹ Psicologismos à parte, não sendo isto o bastante, leituras desse gênero perdem o essencial, a saber, aquilo que gostaríamos de chamar *autonomia estudiosa* de Espinosa. Recusa existiu, mas sempre aliada a uma aceitação ponderada; e este é o fermento da autonomia. Nascido numa comunidade em que o aprendizado da tradição ganhara o primeiro plano e não poucas vezes resvalou para o exercício autoritário da submissão e direção dos intelectos, Espinosa soube calibrar-se entre esta situação e, logo em seguida, uma filosofia como a cartesiana, que lhe devia inflar o ânimo pela libertação das amarras. E de passagem é bom alertar que quanto se diz aqui acerca da relação de Espinosa com o saber judaico pode-se também afirmar de sua relação com o saber cartesiano: justo por ter levado a sério Descartes, jamais teve de ficar criticando-o aos quatro ventos.⁹⁰

A ruptura espinosana, não só a de 1656 como a de toda a vida, foi estudiosamente forjada no cerne da ortodoxia, procedendo a um ajuste de contas cujo segredo maior é ter descoberto os meios de *compreender a tradição de um modo não tradicionalista*. Ou seja, logrou torná-la estofado do novo, mediante sua apreciação crítica, descobrindo que o pensamento não se faz *ex nihilo* nem pode saltar a própria sombra. É como se Espinosa tivesse percorrido o movimento dialético expresso a título de bordão corrente no primeiro ato da *Celestina* de Fernando de Rojas: “miserable cosa es pensar ser maestro el que nunca fue discipulo”. Ele foi um discípulo, e dos bons; de seus mestres soube aproveitar tudo, pois sabia que,

89 Idem, cap. VII: “L’Hébreu et le ‘retour’ de Spinoza”.

90 Cf. nossa “Introdução” a Espinosa, *Princípios da filosofia cartesiana*.

o que quer que pensasse os Oróbios de Castro, nem sempre “el medio unico para saber” é “humillarse”, ou então simplesmente esbravejar contra tudo à maneira de “amigo de su proprio entender”. Nem humilhação nem soberba. Foi assim que conseguiu, ainda muito jovem, tornar-se ele próprio um mestre.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALBIAC, Gabriel. **La sinagoga vacía**. *Un estudio de las fuentes marranas del espinosismo*. Madri: Tecnos, 2013.

_____. “Recuperar lo pasado’: Abraham Pereyra, un catequista judío en la Holanda de Espinosa”. **Annales del Seminario de Historia de la Filosofía**, vol. 3, 1982-1983.

ALBUQUERQUE, Roberto Chacon de. **A revolução holandesa**. *Origens e projeção holandesa*. São Paulo: Perspectiva, 2014.

BONKE, Hans. “Portugueses no Vlooyenburg”. In: Renée Kistemaker & Tirtsah Levie (org.). **Portugueses em Amesterdão (1600-1680)**. Amsterdã: Amsterdams Historisch Museum, De Bataafsche Leeuw, 1988.

BRYKMAN, Geneviève. **La judeité de Spinoza**. Paris: J. Vrin, 1972.

DUJOVNE, León. **Spinoza: su vida, su epoca, su obra, su influencia**. Buenos Aires: Instituto de Filosofía-Facultad de Filosofía y Letras-Universidad de Buenos Aires, 1941, tomo I.

ESPINOSA, Baruch de. **Breve tratado**. Trad. Emanuel Angelo da Rocha Fragoso e Luís César Guimarães Oliva. Belo Horizonte: Autêntica, 2012.

ESPINOSA, Baruch de. **Princípios da filosofia cartesiana e pensamentos metafísicos**. Trad. Homero Santiago e Luís César Guimarães Oliva. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.

_____. **Tratado político**. Trad. Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

FREUD, Sigmund. **Moisés e o monoteísmo**. In: *Obras completas*, vol. 23. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

GEBHARDT, Carl. “Le déchirement de la conscience”. **Cahiers Spinoza**, n. 3, 1979-1980.

GUINSBURG, Jacob (org.). **Do estudo e da oração**. São Paulo: Perspectiva, 1968.

HADDAD, Gérard. **Maimônides**. São Paulo: Estação Liberdade, 2003.

ISRAEL, Menasseh ben. **Espérance d’Israël**. Trad. Henry Méchoulan. Paris: J. Vrin, 1979.

KAPLAN, Yosef. “A comunidade portuguesa de Amsterdão no século XVII, entre tradições e mudança”. In: Renée Kistemaker & Tirtsah Levie (org.). **Portugueses em Amsterdão (1600-1680)**. Amsterdã: Amsterdams Historisch Museum, De Bataafsche Leeuw, 1988.

_____. **Do cristianismo ao judaísmo**. *A história de Isaac Oróbio de Castro*. Rio de Janeiro: Imago, 2000.

KAUFMANN, Yehezkel. **A religião de Israel**. São Paulo: Perspectiva, Edusp, Associação Universitária de Cultura Judaica, 1989.

LUCAS. *La vie de M. Benoît de Spinoza*. In: Espinosa. **Éthique**. Paris: Seuil, 1999.

MATOS, Manuel Cadafaz de; SALOMON, Herman Prints. “A cultura e a tipografia de expressão judaico-portuguesa em Amesterdão nos séculos XVII e XVIII”. In: David Franco Mendes & J. Mendes dos Remédios. **Os judeus portugueses em Amsterdão**. Lisboa: Edições Távola Redonda, 1990.

MÉCHOULAN, Henry. “Abraham Pereyra, juge des marranes et censeur de ses corréligionaires à Amsterdam au temps de Spinoza”. **Revue des études juives**, n. 138, 1979.

_____. (org.). **Amsterdam XVII^e siècle**. *Marchands et philosophes: les bénéfiques de la tolérance*. Paris: Éditions Autrement, 1993.

_____. **Dinheiro e liberdade**. *Amsterdam no tempo de Spinoza*. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1992.

_____. **Hispanidad y judaísmo en tiempos de Espinoza**. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 1987.

_____. “O herem em Amsterdã e a ‘excomunhão’ de Espinosa”. **Revista Conatus**, n. 14, 2013.

_____. “Un regard sur la pensée juive à Amsterdam au temps de Spinoza”. **Cahiers Spinoza**, n. 3, 1980.

MENDES, David Franco. *Memorias do Estabelecimento e progresso dos Judeus portugueses e espanhoes nesta famosa cidade de Amsterdam*. In: David Franco Mendes & J. Mendes dos Remédios. **Os judeus portugueses em Amsterdão**. Lisboa: Edições Távola Redonda, 1990.

MENDES DOS REMÉDIOS, Joaquim. **Os judeus portugueses em Amsterdam**. In: David Franco

Mendes & J. Mendes dos Remédios. *Os judeus portugueses em Amsterdão*. Lisboa: Edições Távola Redonda, 1990.

OFFENBERG, Adri K. “Exame das tradições”. In: Renée Kistemaker & Tirtsah Levie (org.). **Portugueses em Amesterdão (1600-1680)**. Amsterdã: Amsterdams Historisch Museum, De Bataafsche Leeuw, 1988.

ORÓBIO DE CASTRO, Isaac. *Epistola invectiva contra Prado, un Philosopho Medico que dudava o no creya la verdad de la Divina Escritura, y pretendió encubrir su malicia con la afectada confession de Dios y la Ley de Naturaleza*. In: Israel Salvator Révah. **Spinoza et le Dr. Juan de Prado**. Paris, Haia: Mouton & C°, 1959.

OSIER, Jean-Pierre. **D’Uriel da Costa à Spinoza**. Paris: Berg International, 1983.

_____. “Un aspect du judaïsme individualiste d’Uriel da Costa”. **Cahiers Spinoza**, n. 3, 1979-1980.

PEREYRA, Abraham. *La certeza del camino*. Edição de Henry Méchoulan. In: Henry Méchoulan. **Hispanidad y judaísmo en tiempos de Espinoza**. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 1987.

RÉVAH, Israel Salvator. **Spinoza et le Dr. Juan de Prado**. Paris, Haia: Mouton & C°, 1959.

ROJAS, Fernando de. **La Celestina**. Edição de Dorothy S. Severin. Madri: Catedra, 1993.

ROWLAND, Robert. **A Inquisição e o problema da identidade marrana em Portugal**. Palestra proferida no Departamento de História da FFCLH-USP, maio de 1995.

SANTIAGO, Homero. “A Inquisição ibérica e o problema judeu (uma apresentação sumária)”. **Revista Conatus**, n. 19, 2016.

_____. “O filósofo Uriel da Costa”. **Revista Conatus**, n. 16, 2014.

SARAIVA, António José. **Inquisição e cristãos-novos**. Lisboa: Imprensa Universitária, Editorial Estampa, 1985.

USQUE, Samuel. **Consolação às tribulações de Israel**. Estudos introdutórios de Yosef Hayim Yerushalmi e José V. de Pina Martins. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1989, 2 vol.

VASCONCELLOS, Carolina Michaëlis de. **Uriel da Costa: notas relativas à sua vida e às suas obras**. Coimbra: Imprensa da Universidade, 1922.

VERNIÈRE, Paul. **Spinoza et la pensée française avant la Révolution**. Paris: PUF, 1982.

VOLTAIRE. **Cartas inglesas**. Col. Os Pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 1988,

VULLIAUD, Paul. **Spinoza d’après les livres de sa bibliothèque**. Paris: Bibliothèque Chacornac, 1934.

VV.AA. **Bíblia de Jerusalém**. São Paulo: Paulinas, 1993.

YOVEL, Yirmiyahu. **Espinosa e outros hereges**. Lisboa: Imprensa Nacional, Casa da Moeda, 1993.

_____. “**Marranisme et dissidence: Spinoza et quelques prédécesseurs**”. *Cahiers Spinoza*, n. 3, 1979-1980.

ZUMTHOR, Paul. **A vida quotidiana na Holanda no tempo de Rembrandt**. Lisboa: Livros do Brasil, 1964.

LUCRÉCIO E SPINOZA: A FILOSOFIA CONTRA O MEDO E A SUPERSTIÇÃO

Ícaro Gomes Silva*



“Epicuro e Lucrécio, antes de Spinoza, libertaram Sísifo dos infernos. Reconduzindo-o ao todo da natureza, imaginaram-no feliz. Aceito soltar-me no plasma ardente da matéria. E o resto é agitação. O silêncio eterno dos espaços infinitos apazigua-me.”

Michel Serres

O exercício do pensamento filosófico pode desembocar em terrenos inexplorados, despertando a criação de conceitos até então inexistentes, os quais, por sua vez, assumirão novos contornos dependendo das relações que estabelecerem com outros conceitos. A tarefa, o papel ou a função da filosofia, por sua vez, pode evidenciar um direcionamento intencional do pensamento, um resultado do processo reflexivo ou do

* Bacharel em Filosofia pela UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ (UFC).

acaso, quando ela passa a cumprir uma função inesperada e independente daqueles que a criaram e a cultivaram. A filosofia pode se propor a reconstruir universais ou transcendentais, fundamentar um sujeito de reflexão portador de direitos ou instaurar uma subjetividade de comunicação; pode servir como um instrumento de retórica e argumentação, com métodos formais para a inferência de verdades, formulando ou explicitando os critérios de legitimidade e justificação, mas também pode funcionar para provocar um estranhamento do pensamento com relação a si próprio: tudo dependerá da abordagem deste ou daquele filósofo e as questões que ele se propõe a responder. Em alguns casos, talvez a própria filosofia se torne apenas uma ferramenta que utilizamos de diferentes maneiras, procurando defender aquilo o que nós mesmos acreditamos ou consideramos como necessário e urgente. De qualquer modo, devemos questionar o seu papel no contexto da contemporaneidade, pois vivemos sob a influência da tecnociência, dos aparelhos *mass media* e tão imersos na imediaticidade cotidiana que podemos chegar ao ponto de considerar que a filosofia não passa de uma inútil recreação e que as respostas que muitos filósofos se propõem a alcançar são supérfluas. Da mesma forma, podemos cair no erro de desconsiderar as reflexões de filósofos como Epicuro, Lucrecio e Spinoza que, dentre tantas contribuições, lançaram a proposta de compor uma filosofia da alegria e da liberdade apartada de qualquer tutela teológica.

Realizar uma aproximação entre a tradição epicurista do pensamento spinozano pode soar um empreendimento anacrônico e audacioso, tendo em vista que são aproximadamente dois milênios que

separam o “filósofo do jardim” e o pensador holandês. Na verdade, existe uma vasta bibliografia contemplando as convergências entre Spinoza e os estoicos, dentre estes, Firmin DeBrabander (2008) e Jon Miller (2015). Filósofos contemporâneos como Gilles Deleuze e André Comte-Sponville, por sua vez, frequentemente aproximaram Spinoza da tradição epicurista, mas sem aprofundar muito nos possíveis diálogos e relações. Em um artigo publicado em 1969, intitulado *Spinoza e as mulheres*, Maite Larrauri (2006) chegou a defender que, entre o epicurismo e o estoicismo, o modelo de sabedoria de Spinoza converge muito mais com a proposta de Epicuro, pois ambos privilegiam a alegria e o prazer de viver. “Nenhuma renúncia, todo prazer da vida” (LARRAURI, 2006, p. 222). Entretanto, devemos destacar que tanto Epicuro como Spinoza defendem a necessidade de desenvolver a rara capacidade de moderação das paixões como uma condição necessária ao prazer: para o primeiro, esta capacidade é desenvolvida mediante o princípio de *ataraxía*, que transmite a necessidade de alcançar a ausência de perturbações e a tranquilidade da alma¹

1 O sábio epicurista (*sophos*), que já não corresponde ao amante da sabedoria (*philosophoi*), compreende que os sentimentos ou as afecções (*pathé*) de prazer e dor estão presentes em todas as criaturas por uma disposição natural: o prazer é conforme a natureza humana e a dor, contrária. Assim, o sábio procura evitar o mal da dor e busca o sumo bem do prazer, que no epicurismo pode ser compreendido tanto como prazer estático como prazer em movimento (LAËRTIOS, X, *Sobre o prazer*, 136). Destes, Epicuro privilegia o “prazer estático” como fundamental para uma vida tranquila e ausente de sofrimentos, pois ele coaduna com os princípios de *ataraxía* (imperturbabilidade da alma) e *autarkéia* (controle de si). Além disto, Epicuro (in LAËRTIOS, X, *Máximas Capitais*, XXIX) estabelece uma distinção entre os desejos que “são naturais e necessários, outros que são

através da moderação dos desejos e do conhecimento adequado da Natureza (*phýsis*); e em Spinoza, esta capacidade é alcançada mediante o terceiro gênero do conhecimento², estado de suprema beatitude e de amor

naturais, mas não necessários”, e outros “que não são nem naturais nem necessários, mas produtos de uma vã opinião”, considerando os desejos naturais e necessários como aqueles capazes de nos livrar do sofrimento, e os desejos inúteis como aqueles que cumprem a função de fazer variar o prazer, mas sem remover o sofrimento. Apesar de ter sido historicamente apontado como um hedonista grosseiro, o pensamento de Epicuro frisa o conhecimento seguro dos desejos e a prudência (*phrónesis*) como um princípio supremo para as ações humanas, necessário para que o sábio alcance o ideal de felicidade e a ausência de perturbações na alma.

2 O sábio spinozano (*sapiens*), que se opõe ao ignorante (*ignarus*), é aquele que alcança um estado de suprema beatitude e liberdade através do terceiro gênero do conhecimento, isto é, o conhecimento intuitivo. Na concepção de Spinoza, não é necessário muito esforço para se conhecer: na medida em que o corpo humano se relaciona com os corpos exteriores, sendo afetado de muitas maneiras e se modificando através destes encontros, a mente humana produz incessantemente ideias das modificações que o corpo sofreu, ou seja, imagens das coisas ou afecções. Neste ponto, estamos no primeiro gênero do conhecimento denominado de conhecimento imaginário, ou seja, um conhecimento que envolve ideias inadequadas e confusas acerca da natureza, que não são nada além de efeitos dos corpos exteriores sobre o meu, experiências vagas que produzem um conhecimento genérico; desta forma, Spinoza denuncia a consciência como o lugar dos efeitos e aponta a insuficiência da mente humana em determinar de antemão as causas reais, tendo em vista que é o lugar do resíduo das impressões. O segundo gênero do conhecimento, por sua vez, é constituído por noções comuns; trata-se também de um conhecimento racional, pois liga os efeitos às causas reais, evitando as causas imaginárias. E o terceiro gênero do conhecimento envolve um conhecimento intuitivo, do qual “provém a maior satisfação da mente que pode existir” (E5, P27): uma alegria ativa acompanhada da ideia de si mesmo e de Deus como causa, produtor de si mesmo e de todas as coisas (tese da substância única).

para com Deus, cuja palavra “liberdade” é apenas um sinônimo. De forma semelhante, o contexto histórico de escrita das suas obras é marcado por uma série de percalços: Epicuro de Samos (ca. 341–270 a. C.) vive em um período marcado pela desilusão da vida coletiva na *pólis*, com a experiência recente de quase um século de conflitos militares que reconfiguraram toda a organização político-social da Grécia. Os cidadãos perderam, gradativamente, o poder de deliberação para o controle arbitrário dos reinos burocráticos e, diante desta eminente desilusão da vida em coletividade, Epicuro transgride tanto no conteúdo quanto na metodologia de seu pensamento: evita seguir o consolidado legado socrático-platônico, o qual menciona sempre em um tom irônico, e constitui as raízes de seu pensamento em um movimento de retorno aos pré-socráticos – fez das teses de Demócrito de Abdera (ca. 460–370 a. C.) a base da sua filosofia da natureza e de sua ética. Evitou também a própria *pólis*, fazendo de seu Jardim o lugar ideal para o cultivo da amizade – com seus discípulos ou “amigos-filósofos” Metrodoro, Hermarco, Polieno, dentre outros –, da liberdade e da tranquilidade. Benedictus de Spinoza (1632–1677), por sua vez, viveu na conjuntura histórica de uma Holanda conflituosa e fragmentada; as comunidades religiosas de Amsterdã no século XVII estavam internamente divididas sob muitos aspectos político-sociais: economicamente, teologicamente e religiosamente – com conflitos entre fundamentalistas tradicionalistas e deístas racionalistas, e entre talmudistas e cabalistas místicos. Além disto, as divergências religiosas acabavam prevalecendo em todos os conflitos, pois as comunidades não possuíam autonomia política e não constituíam propriamente um

Estado: eram organizadas por grupos oligárquicos com base no parentesco e nas riquezas. Neste contexto, não era incomum ser assassinado por defender ideias contrárias aos poderes religiosos estabelecidos (CHAUÍ, 1995).

As possíveis semelhanças entre Epicuro de Samos e Benedictus de Spinoza não se restringem aos temas genéricos de seus escritos: é possível aproximá-los na ontologia, na filosofia da natureza, na teoria do conhecimento, na ética, e também em conceitos mais específicos (dentre eles, “imagem”, “afecção” e a distinção entre “corpos simples” e “corpos compostos”³).

3 Silva (2016) pontua algumas distinções entre estes conceitos em Epicuro de Samos e Benedictus de Spinoza, correlacionando os autores na ontologia e na teoria do conhecimento: em Epicuro, a noção de “imagens” (*eídola*) – ou simulacros, microcópias – envolve aquilo o que é produzido na sensação (*aísthesis*) que, por sua vez, pode provocar sentimentos (ou afecções) de dor ou prazer, processo que é garantido pelo contato dos com os átomos dos órgãos sensoriais de um indivíduo cognoscente com os átomos de outros corpos compostos (Cf. EPICURO in LAËRTIOS, X, Epístola a Heródoto, 51-52); cabe ressaltar que a teoria atomista concebe o universo formado por dois elementos: corpos simples ou átomos (enquanto uma unidade indivisível, imutável, imperceptível os sentidos humanos e em movimento contínuo), e vazio. Neste contexto, estes corpos simples (átomos) só podem gerar corpos compostos na medida em que se aglomeram em inumeráveis configurações possíveis. Em Spinoza, por sua vez, as imagens (ou afecções) são produzidas através dos contatos entre os corpos, e abarca a produção de ideias pela mente acerca das alterações que o corpo sofreu nestes encontros. Assim como Epicuro e os filósofos atomistas, Spinoza também realiza uma distinção entre corpos simples e corpos compostos, apesar de não haver qualquer correspondência com os átomos. Na *Ethica*, os corpos simples são “aqueles que se distinguem entre si apenas pelo movimento e pelo repouso, pela velocidade e pela lentidão” (E2, P13, L1), que são concebidos como estados de um corpo, ontologicamente constitutivos

E mesmo que os conceitos possuam significados distintos, encontramos em seu arcabouço teórico o objetivo comum de “desfazer mistérios”: tanto o sábio epicurista (*sophos*) como o sábio spinozano (*sapiens*) possuem a característica de contemplar uma realidade para além dos mistérios, destituída das ilusões da consciência, “envenenada pelas categorias do Bem e do Mal, da falta e do mérito, do pecado e da remissão” (DELEUZE, 2006, p. 28). Em ambos, é o mistério que impede o pensamento e corrompe a vida, engendrando espectros e fantasmas com efeitos duramente reais. Os valores universais e transcendentais atingem a vida em forma de dominação e negação, repressão propagada pelos princípios reguladores que sufocam as potências afirmativas. Por caminhos diferentes e com resultados diferentes, estes dois filósofos propõem éticas da liberdade que privilegiem o cultivo da amizade (no caso de Epicuro) e o cultivo dos bons encontros (no caso de Spinoza), realizando uma contínua inversão de valores, favorecendo a condição natural e corpórea do homem como parâmetro fundamental para o conhecimento e, conseqüentemente, para a vida alegre.

de sua natureza (CHAUÍ, 2016). E os corpos compostos são definidos da seguinte maneira: “Quando corpos quaisquer, de grandeza igual ou diferente, são forçados, por outros corpos, a se justaporem, ou se, numa hipótese, eles se movem, seja com o mesmo grau, seja com graus diferentes de velocidade, de maneira a transmitirem seu movimento uns aos outros segundo uma proporção definida, diremos que esses corpos estão unidos entre si, e que, juntos, compõem um só corpo ou indivíduo, que se distingue dos outros por essa união de corpos” (E2, P13, A2, D1). É a partir desta definição que Spinoza pensa os corpos humanos como singulares e compostos “de muitos indivíduos (de natureza diferente), cada um dos quais é também altamente composto” (E2, P13, P1).

Nenhuma tristeza é boa, nos diz Spinoza. Neste ponto sua filosofia se converte com canto à alegria, ao prazer de viver, na busca do riso e do rechaço ao pranto: seu epicurismo é flagrante. Os maus encontros devem ser evitados. O vetor da alegria é o vetor da vida e da afirmação da vida em nossos próprios corpos. (LARRAURI, 2006, p. 230).

Mas como organizar os bons encontros, cultivar a amizade e escapar dos delírios de uma mente supersticiosa? Isto envolve uma tarefa difícil – *mas quem disse que seria fácil?* – e, ao mesmo tempo, requer uma experimentação cuidadosa: mesmo que o “vulgo” não esteja sob o efeito do medo, é algo a ser temido. O “vulgo” e os poderes estabelecidos não param produzir afetos tristes em nossos corpos, diminuindo nossa potência de agir: como escapar dos encontros tristes com o tirano, fugir da peste e multiplicar os afetos que exprimem afirmação? “Os poderes estabelecidos têm necessidade de nossas tristezas para fazer de nós escravos. O tirano, o padre, os tomadores de almas, têm necessidade de nos persuadir que a vida é dura e pesada” (DELEUZE; PARNET, 1998, p. 75). Não se trata, da mesma forma, de compreender os prazeres, o conhecimento e a ação sob a ótica da esperança, pois isto nada têm a ver com a proposta de Spinoza e de Epicuro (COMTE-SPONVILLE, 2010). Na *Ethica*, Benedictus de Spinoza nos contemplou com uma lista de quarenta e oito afetos: como surgem e de onde provém? Certamente, não são congênitos aos corpos – como se “brotassem” de cada um de nós –, mas são mediados e produzidos nas relações; mesmo assim, não nos perguntamos por que amamos, desejamos, odiamos ou entristecemos. A mídia e as instituições (família, escola, igreja...) não param de educar os afetos,

administrar a nossa sensibilidade: regular os fluxos dos afetos, administrar os nossos pequenos terrores íntimos. Por isto, é importante se questionar: os afetos que nos compõem estão a serviço de quê ou de quem? Tendo em vista as aproximações brevemente assinaladas entre a tradição epicurista e o spinozismo, o objetivo deste trabalho é aproximar o pensamento de Spinoza com o de um famoso epicurista latino que viveu no contexto da Roma Antiga: Tito Lucrécio Caro. Em seu poema *De rerum natura*, escrito no século I a. C., ele assinala uma severa crítica às superstições religiosas, dando continuidade ao legado deixado por Epicuro. Dissertaremos acerca deste assunto juntamente com a temática da mente supersticiosa em Spinoza, recorrendo, neste autor em específico, às passagens do *Tractatus Theologico-politicus* e do *Tractatus de Intellectus Emendatione*, além da própria *Ethica*.

OS SIMULACROS E AS TREVAS DO ESPÍRITO: CRÍTICAS ÀS RELIGIÕES NO POEMA DE RERUM NATURA DE TITO LUCRÉCIO CARO

Tito Lucrécio Caro (ca. 99–55 a.C.) foi um filósofo latino, provavelmente um cidadão romano, cujas referências bibliográficas que chegaram até nós são escassas. Na verdade, as circunstâncias de sua vida e de sua morte são desconhecidas, e a informação habitual é que ele cometeu suicídio em meio a intervalos de loucura e perturbações amorosas, apesar disto não envolver uma notícia plenamente confiável. De certo, Lucrécio foi um fervoroso admirador do epicurismo, e cerca de dois séculos após a morte do mestre Epicuro (ocorrida em 270

a. C.), ele iria exaltá-lo como um “deus”⁴, afirmando-se como um seguidor e expositor de suas ideias:

Quem pode com inspiração poderosa compor um poema digno da majestade do assunto e destas descobertas? Quem terá forças para em palavras cantar os louvores conforme os méritos daquele que nos deixou tais bens nascidos e adquiridos dos seus esforços? Ninguém, creio eu, que tenha nascido com um corpo mortal. Porquanto, se, como o pede a própria e reconhecida majestade do assunto, se tem de falar dele, não há dúvida, ó Mêmio glorioso, que foi um deus, um deus, aquele que primeiro descobriu essa maneira de viver que agora se chama sabedoria, aquele que por sua arte nos fez escapar de tais tempestades e de tais noites, para colocar nossa vida numa morada tão calma e tão luminosa. (LUCRÉCIO, *Da natureza* V, 1-12).

Os indícios de que Lucrécio teria participado da vida social em Roma estão, na verdade, espalhados em sua grande obra, o poema-filosófico *De rerum natura* – escrito no século I a. C. –, em especial, devido às menções que faz a Caio Mêmio, “um jovem nobre que se consagrava aos assuntos políticos” (RIBBECK, 1962, p. 38). No poema, Lucrécio se dirige a Mêmio como um discípulo em potencial que procura converter para

4 Lucrécio, certamente, não está utilizando a palavra “deus” em sentido usual. Ele se refere, muito mais, ao princípio epicurista apresentado na *Epístola a Meneceu*, na qual Epicuro disserta sobre a felicidade e destaca a necessidade de viver “tranquilo como os deuses” – seres imortais, bem-afortunados e que desfrutam da imperturbabilidade, sem se deixarem capturar por qualquer assunto humano: “Medita, pois, todas estas coisas e muitas outras a elas congêneres, dia e noite, contigo mesmo e com teus semelhantes, e nunca mais te sentirás perturbado, quer acordado, quer dormindo, mas viverás como um deus entre os homens. Porque não se assemelha absolutamente a um mortal o homem que vive entre bens imortais” (EPICURO in LAËRTIOS, X, *Epístola a Meneceu*, 135, grifos nossos).

o epicurismo, assegurando-o de que isto lhe trará conseqüências positivas. Dorandi (2011) pontua que o poema *De rerum natura* está dividido em seis livros, cada qual abrindo com um prólogo e finalizando com um epílogo, articulando três pares de livros coerentes entre si: os livros de numeração ímpar introduzem os argumentos teóricos que serão abordados nos livros pares imediatamente seguintes. Mais especificamente, os livros I e II são dedicados à física e ao estudo dos átomos, nos quais se realiza uma introdução geral acerca das leis da natureza segundo o epicurismo; os livros centrais, III e IV, são dedicados ao estudo da antropologia e da alma humana; e os dois últimos, livros V e VI, finalizam o poema dissertando acerca do mundo e da cosmologia. Mesmo com sua fama de “louco”, o poema lucreciano parece relampejar luzes de lucidez, pois compõe uma argumentação extremamente bem encadeada, intensa e expressiva, recorrendo a uma diversidade de formas poéticas magníficas, que o melhor adjetivo para a mente que o escreveu deveria ser o de “gênio raro”. Nele, o autor realiza um percurso pelas teses epicuristas, traçando uma batalha contra o medo e a superstição, apaziguando a sua mente com a ideia de que nada deve ser temido ao ponto de evitar o prazer (*voluptas*) de viver, nem mesmo as incontornáveis catástrofes da natureza. Alfred Ernout (*apud* SPINELLI, 2009, p. 219) considera que os boatos de loucura e suicídio podem ter sido “punições inventadas pela imaginação popular no sentido de castigar os ímpios que se recusavam a crer na sobrevivência da alma” e, assim, desvalorizar as contribuições de Lucrecio ao pensamento e a estilística impecável de seu poema, apesar de incompleto.

O primeiro livro inicia com uma invocação à deusa Vênus, para que ela o ajude na exposição da doutrina de Epicuro. Trata-se de uma invocação semelhante aos poemas épicos, que celebra uma deusa depositária da paz e miticamente progenitora dos romanos: entretanto, o hino à Vênus é também um artifício retórico usado por Lucrécio – ele utiliza a deusa para acalmar os leitores romanos de qualquer hesitação frente à doutrina epicurista, que era vista com maus olhos em sua época. Diferente dos poemas épicos, que solicitam a inspiração das Musas e narram as histórias de guerra e os feitos heroicos, Lucrécio utiliza o hino à Vênus como um objetivo pedagógico: pretende expor a doutrina de Epicuro aos cidadãos, falando acerca da natureza do universo, a condição do homem e a possibilidade de felicidade, caso estas condições sejam aceitas. Não devemos, portanto, cair na ideia de que o poeta-filósofo se contradiz enquanto um epicurista que evoca uma divindade para iniciar uma explicação teórica. Ainda, é importante destacar que a palavra *superstitionis*, em qualquer modo de flexão, não aparece em nenhuma passagem do poema: entretanto, a sua crítica se direciona com intensidade às próprias religiões – sobretudo, a religião etrusca – e o poeta chega a utilizar com frequência palavras como *metus*, *timor* e, claro, *simulacrum*.

Spinelli (2009) pontua que o fato de Lucrécio recorrer a Vênus, mãe dos Enéadas, para solicitar paz entre romanos, também evidencia as circunstâncias históricas de Roma naquela ocasião, que penava para se manter como república. Logo após a evocação da deusa Vênus, Lucrécio elogia Epicuro (“um grego...”) para iniciar a exposição teórica, já evidenciando a sua severa crítica ao poderio religioso.

Quando a vida humana, ante quem a olhava, jazia miseravelmente por terra, oprimida por uma passada religião, cuja cabeça, mostrando-se do alto dos céus, ameaçava os mortais com seu horrível aspecto, quem primeiro ousou levantar contra ela os olhos e resistir-lhe foi um grego, um grego que nem a fama dos deuses, nem os raios, nem o céu com seu ruído ameaçador, puderam dominar; antes mais lhe excitaram a coram de espírito e o levaram a desejar ser o primeiro que forçasse as bem fechadas portas da natureza. Mas triunfou para além das flamejantes muralhas do mundo, percorreu com o pensamento e o espírito, o todo imenso, para voltar vitorioso e ensinar-nos o que não pode nascer e, finalmente, o poder ilimitado que tem cada coisa, e as leis que existem e o termo que firme e alto se nos apresenta. E assim, a religião é por sua vez derrubada e calcada aos pés, e a nós a vitória nos eleva até os céus. (LUCRÉCIO, *Da natureza* I, 62-79).

Sabe-se que, assim como Spinoza, Epicuro foi caricaturado como um filósofo diabólico, odiado tanto em vida como em morte. Em 27 de julho de 1656, quando tinha apenas 24 anos, a comunidade Judaica de Amsterdã promulga a excomunhão (*herém*, em hebraico) contra Spinoza, amaldiçoando-o: “Malditto seja de dia e malditto seja de noute, malditto seja seu levantar e malditto seja seu deytar, malditto elle em seu sayr e malditto elle en seu entrar” (LIBRO DOS ACCORDOS DA NAÇAN in CHAUÍ, 1995, p. 7). Epicuro, por sua vez, foi visto como um hedonista grosseiro pela Estoá, escola estoica rival, uma interpretação que prevaleceu até o posterior advento do cristianismo. Na *Divina Comédia*, por exemplo, Dante Alighieri colocou Epicuro e os epicuristas no Cemitério de Fogo do sexto círculo do Inferno, lugar destinado aos heréticos, pois a sua doutrina nega a sobrevivência da alma após a morte: “As covas que aqui vês são para acolherem/ todos, com Epicuro, os seus sequazes/ que morta com

seu corpo, a alma ferem” (ALIGHIERI, *Inferno*, X, 13-15). Estes são alguns dos motivos pelos quais Lucrécio procura se dirigir a Caio Mêmio e aos romanos de forma cuidadosa e, ao mesmo tempo, persuasiva, evocando a deusa Vênus; ao longo do livro I, entretanto, a inversão discursiva que busca inocentar Epicuro e tecer críticas à religião começa a ser feita: “Temo, porém que por acaso julgues que penetras em elementos ímpios de doutrina e te metes pela senda do crime. Pelo contrário: na maior parte das vezes foi exatamente a religião que produziu feitos criminosos e ímpios” (LUCRÉCIO, *Da natureza* I, 80-82). Para Lucrécio, os religiosos são os mais perversos, pois sujeitam as multidões às correntes da superstição, mantendo-as sob o seu julgamento. Seu intuito, ao longo de todo o poema, é combater “pela sua fé com a paixão de um neófito” (RIBBECK, 1968, p. 38), trazendo a doutrina de Epicuro ao povo romano para libertá-lo dos medos e das superstições impostos pela religião.

Ora, é preciso que afugentem este temor e estas trevas do espírito, não os raios do Sol nem os dardos lúcidos do dia, mas o espetáculo da natureza e as suas leis. E, para início, tomaremos como base que não há coisa alguma que tenha jamais surgido do nada por qualquer ação divina. De fato, o terror oprime todos os mortais, apenas porque vêem operar-se no céu e na terra muitas coisas de que não podem de nenhum modo perceber as causas, e cuja origem atribuem a um poder dos deuses. Assim, logo que assentemos em que nada se pode criar do nada, veremos mais claramente o nosso objetivo, e donde podem nascer as coisas e de que modo pode tudo acontecer sem a intervenção dos deuses. (LUCRÉCIO, *Da natureza* I, 147-157)

Aqueles que abraçam a doutrina de Epicuro conseguem compreender as leis da Natureza, pelas quais

todas as coisas acontecem, bem como os seus alcances e limites: a mente supersticiosa, que alimenta o medo diante dos deuses e dos fenômenos naturais, tem como causa a ignorância; e aqueles que decidem voltar-se para a religião, continuam a acreditar no terrível poder dos deuses e que estes se empenham em prejudicar os homens, cultivando tão somente receios e temores. Diante disto, Lucrécio propõe um estudo minucioso da Natureza e suas leis, o que corresponde ao estudo da *phýsis* epicurista; ele segue os passos do mestre que havia procurado libertar o homem dos medos infundados que o impedem de vivenciar a felicidade, opondo-se a três temores principais para abrir caminho a uma vida feliz: o medo das forças da natureza, o medo dos deuses e o medo da morte (EPICURO in LAËRTIOS, X, *Máximas Capitais*, XI). Seguindo as proposições do mestre Epicuro, que na *Epístola a Meneceu* havia defendido a existência dos deuses como seres bem-afortunados e que desfrutam de um estado de plena imperturbabilidade, Lucrécio compõe a imagem dos deuses como seres perfeitos, de natureza sutil muito afastada dos sentidos humanos, que levam uma vida sossegada, rejeitando qualquer ideia de destino, determinismo divino, ou qualquer interpelação divina nas condutas humanas. “Efetivamente é sutil a natureza dos deuses e muito afastada de nossos sentidos: até difícil de perceber com o espírito; ora, como foge ao contato e ao toque das mãos, também não pode tocar nada daquilo que para nós é tátil. De fato, aquilo que em si próprio não pode ser tocado também não pode tocar” (LUCRÉCIO, *Da natureza* V, 149-154). No livro IV Lucrécio também apresenta e recusa como falsa a ideia ilusória de uma intervenção dos deuses no despertar dos afetos humanos,

assim como no estímulo ou no abatimento da fertilidade dos homens (LUCRÉCIO, *Da natureza* IV, 1232-1240). O poeta romano chega ao ponto de defender, entre os versos 155 e 165 do livro V, que os deuses não tiveram nenhuma participação na criação do universo e, muito menos, que sentiram alguma benevolência pelos homens ao ponto de criar todas as belezas do mundo, afinal, a Natureza é princípio e fim de tudo o que existe. Da mesma forma, devido a sua perfeição, não existira motivo para os deuses terem criado o mundo ou os homens, pois não possuem a necessidade de qualquer sentimento de gratidão.

Dizer ainda que foi por causa dos homens que eles quiseram preparar a maravilhosa natureza do mundo e que, por conseguinte, convém louvar a louvável obra dos deuses e julgá-la eterna e imortal; dizer que não é lícito abalar jamais nos seus fundamentos, seja qual for a razão, ou atacá-la com palavras ou derrubá-la inteiramente, apenas porque foi fundada para a raça humana e por toda a eternidade pela antiga sabedoria dos deuses; imaginar outras coisas deste gênero e vir apresentá-las é, ó Mêmio, perfeita loucura. (LUCRÉCIO, *Da natureza* V, 155-165)

Em *Lucrèce et le simulacre*, um dos apêndices publicados em *Logique du sens* de 1969, o filósofo Gilles Deleuze (1925–1995) tratou acerca da teoria lucreciana dos simulacros, procurando responder a seguinte questão: qual é o do princípio da intranquilidade ou das ilusões da alma? A inquietação da alma é composta por dois elementos: a ilusão corpórea da capacidade infinita dos prazeres e a ilusão projetada na alma que lhe atribui uma duração infinita, colocando a possibilidade de infinitas dores mesmo após a morte. Devemos lembrar que a teoria dos simulacros apresentada por Epicuro na *Epístola a Heródoto* apontava que os corpos ou compostos

atômicos emanam partículas sutis, imagens (*eídola*). Deleuze (2011) pontua que as imagens podem emanar da superfície do corpo (formas, cores e determinações visuais...) ou das profundezas (sons, odores, sabores, calores...); e, conforme estes simulacros emanam e atingem os órgãos e a alma, as qualidades sensíveis são produzidas. Haveria ainda, segundo Deleuze, um terceiro tipo de simulacro que goza de uma espécie de mobilidade e inconstância nas imagens que formam, pois não precisam ser renovados pela constante emissão dos objetos: os fantasmas⁵. Esta espécie de simulacro se divide em três: o teológico, o onírico e o erótico. “E, como estes simulacros são sutis, o espírito não pode ver com clareza se por acaso não está com atenção; por isso, tudo o que existe logo perece, a não ser aquilo para que ele próprio se preparou” (LUCRÉCIO, *Da natureza* IV, 802-804). Os simulacros teológicos, por exemplo, são atestados pelas figuras que se cruzam no céu, como nuvens formando montanhas e figuras gigantes; os simulacros oníricos, por sua vez, são formados pelo choque dos sutis simulacros ao penetrarem no espírito e, portanto, são exteriores ao corpo; e os simulacros eróticos, por fim, funcionam como uma crítica às paixões amorosas. “Depois, muitas vezes, de pequenos indícios imaginamos as coisas mais vastas e a nós mesmos nos defraudamos, a nós mesmos induzimos em engano” (LUCRÉCIO, *Da natureza* IV, 820-

5 Sedley (2003) aponta que este termo também foi utilizado enquanto *spectra* e *spectrum* por Cícero e Cássio para se referir à algo que é resultado da imaginação, como os próprios fantasmas. Apesar de nenhum destes termos serem utilizados por Lucrécio no *De rerum natura*, Deleuze está tomando-o para se referir ao processo de imaginação que, na filosofia lucreciana, possui uma existência própria e a capacidade de produzir efeitos tão reais quanto os objetos sensíveis.

822). Em suma, a teoria dos simulacros e das percepções serve para explicar, mesmo que minimamente, as causas do temor que se instaura quando os homens ignoram estes processos. Lucrécio disserta acerca desta teoria quando trata das percepções no livro IV do *De rerum natura*, destacando também a impossibilidade de retorno dos antepassados mortos e denunciando estes “espíritos” como a visão dos simulacros arrancados dos objetos.

São eles como películas arrancadas da superfície dos objetos e que voejam de um lado e outro pelos ares; indo ao nosso encontro quando estamos acordados, aterram-nos o espírito, exatamente como em sonhos, quando muitas vezes contemplamos figuras espantosas e imagens daqueles que já não tem luz; são elas que muitas vezes nos arrancam cheios de horror ao sono em que repousávamos; ora, não vamos acreditar que as almas fogem do Aqueronte ou que espectros voejam entre vivos, ou que de alguma coisa de nós pode ficar depois da morte, visto que o corpo e a substância da alma, aniquilados ao mesmo tempo, se dispersam em seus elementos respectivos. Digo, pois, que são emitidos dos objetos, da superfície dos objetos, efígies e leves representações desses mesmos objetos; deveria dar-se-lhe o nome de películas ou cascas, visto que tem a forma e o aspecto do corpo de que são imagens, daquele mesmo de que emanam para errarem no espaço. (LUCRÉCIO, *Da natureza IV*, 155-165)

Desta forma, Lucrécio acaba criticando a existência da vida após a morte. Tratando-a de um modo natural e sem alardes, denuncia também que as religiões se utilizam do medo da morte para propagar o terror nos espíritos dos crentes. Em uma passagem do livro III, o poeta-filósofo considera que a avareza, a ambição, a inveja e a necessidade das honras são estimuladas, em grande parte, pelo medo da morte e o vão desejo de

eternidade – causas de grandes males e doenças em vida. O próprio medo da morte se evidencia, portanto, como um obstáculo à vida virtuosa, ao mesmo tempo em que sustenta o poderio das religiões.

Por fim, vêm a avareza e a cega cobiça das honras que obrigam os pobres homens a ultrapassar os limites do direito e até, cúmplices e servidores do crime, a esforçar-se de dia e de noite, com trabalho sem par, por atingir os cimos da riqueza: estas chagas da vida são criadas, em parte não pequena, pelo medo da morte. (LUCRÉCIO, *Da natureza* III, 155-165)

Lucrécio aponta que a superstição surge dos simulacros que são produzidos nas relações entre os átomos, criando imagens descontínuas que se desfazem com o vento; denuncia, também, a *religio* como propagadora do medo entre os homens e critica a rígida formalidade dos rituais religiosos, que desconsideram a piedade enquanto valor moral necessário e reduzem tudo a uma mera questão de protocolos.

INCONSTÂNCIA E CREDULIDADE: OS AFETOS TRISTES E A MENTE SUPERSTICIOSA NO PENSAMENTO DE BENEDICTUS DE SPINOZA

A *Ethica, ordine geometrico demonstrata* de Benedictus de Spinoza está dividida em cinco partes e foi configurada ao modo da geometria euclidiana. Scruton (2000) destacou que Spinoza teve como estágio inicial aquilo o que para muitos pensadores foi o estágio final: os axiomas de uma teoria abstrata. “Ele então *desce* por degraus à realidade humana e aos problemas que sua teoria propõe resolver” (SCRUTON, 2000, p. 9). Desta maneira, a *Ethica* – finalizada em 1674 e publicada

postumamente em 1677 – contempla um percurso que vai de Deus aos seres humanos, trajeto no qual Spinoza parte da tese da substância única e dos modos finitos que a expressam, explica a maneira pela qual somos afetados e finaliza com um tratado sobre a servidão e outro sobre a liberdade. Diferente da filosofia cartesiana, o filósofo holandês não concebe uma hierarquia entre corpo e mente: não se tratam de duas substâncias, mas de uma única substância composta por infinitos atributos, dentre os quais, apenas dois são conhecíveis para o homem: pensamento (*res cogitans*) e extensão (*res extensa*). O corpo humano, por sua vez, é concebido como um modo que exprime de maneira definida a essência de Deus enquanto *res extensa*, além de estar em relação com um encadeamento infinito de corpos que “se distinguem entre si pelo movimento, pela velocidade e pela lentidão, e não pela substância” (E2, P13). E, à medida que os corpos se relacionam mutualmente, a mente humana não para de produzir as afecções – que envolvem a imagem mental ou a ideia das modificações que o corpo sofreu – e os afetos – que envolvem a variação da potência de existir. Neste contexto, a superstição surge como uma ideia inadequada da mente humana decorrente da transformação do “preconceito finalista” (algo que, como visto anteriormente, também foi criticado por Lucrecio), isto é, a ideia de que a Natureza e Deus⁶ agem em vista de

6 A *Ethica* de Spinoza traz uma concepção imanente do divino, contido nos atributos humanos e se opondo à transcendência do Deus judaico-cristão. O filósofo holandês associa, diretamente, Deus com a Natureza: *Deus sive Natura* (“Deus, isto é, a Natureza”). No apêndice do livro I da *Ethica*, Spinoza critica os que concebem Deus e Natureza como agindo de acordo com um fim pré-estabelecido, ou de um Deus que criou tudo em função do homem. Ele defende que as doutrinas deterministas e

um fim preciso e “que Deus fez todas as coisas em função do homem, e fez o homem, por sua vez, para que este lhe prestasse culto” (E1, A). O homem passa, assim, a julgar a Natureza e Deus a partir das suas próprias inclinações, como se fossem governantes “dotados de uma liberdade humana” e que desejam a obediência de seus súditos, beneficiando os mais devotos e castigando os ímpios.

Esse preconceito transformou-se, assim, em superstição e criou profundas raízes em suas mentes, fazendo com que cada um dedicasse o máximo de esforço para compreender e explicar as causas finais de todas as coisas. Mas, ao tentar demonstrar que a natureza nada faz em vão (isto é, não faz nada que não seja para o proveito humano), eles parecem ter demonstrado apenas que, tal como os homens, a natureza e os deuses também deliram. (E1, A)

Mais adiante, no livro III da *Ethica*, Spinoza nos contempla com uma rica lista de definições dos afetos – quarenta e oito afetos no total –, ponto de partida para uma filosofia política incomum e, ainda assim, surpreendentemente potente em relação ao pensamento.

A relação entre os afetos do medo (*metus*) e da esperança (*spes*), propostos na *Ethica*, constitui um alicerce pelo qual Spinoza elabora uma reflexão política na qual critica as superstições religiosas. Spinoza conceitua a esperança como uma “alegria instável, surgida da imagem de uma coisa futura ou passada e cuja realização

finalistas invertem totalmente a Natureza, pois tomam como efeito o que é causa, e vice-versa, além de transformar em imperfeito aquilo que é, por excelência, supremo e perfeitíssimo. Spinoza conclui que os argumentos da vontade de Deus são um refúgio aos ignorantes e a possibilidade da imperfeição divina configura, por si, um absurdo. Além disto, é impossível que Deus tenha qualquer característica antropomórfica, pois é causa necessária livre de todas as coisas.

temos dúvida”; o medo, por sua vez, foi definido como “uma tristeza instável, surgida igualmente da imagem de uma coisa duvidosa” (E3, P18, E2). Ambos são, portanto, afetos opostos, mas com certo grau de familiaridade: a esperança envolve uma “alegria instável” e o medo envolve uma “tristeza instável”. O que os aproxima é, justamente, este estado de inconstância: caso retiremos a inconstância do medo, resultará o afeto do desespero (*desperatio*); e caso retiremos a inconstância da esperança, resultará o afeto da segurança (*securitas*). Spinoza ainda chega a afirmar, na Proposição 50 do livro III, que “qualquer coisa pode, por acidente, ser causa de esperança ou de medo” (E3, P50). Assim, os bons e os maus presságios estão sempre provocando esperança – enquanto algo que esperamos, algo que retemos enquanto um afeto alegre futuro – ou medo – enquanto algo que tendemos evitar, que pressentimos como a ameaça de um afeto triste. A relação entre ambos os afetos fica ainda mais clara quando Spinoza conclui que “não há esperança sem medo, nem medo sem esperança”, pois ambos pertencem à ordem da tristeza e não da alegria. Não obstante, o filósofo holandês postula que a superstição surge destes bons e maus presságios, pois somos constituídos de maneira a acreditar facilmente naquilo em que cultivamos o afeto da esperança, e dificilmente naquilo em que cultivamos o afeto do medo. Isto ocorre porque, segundo Spinoza, todos os homens “nascem ignorantes das causas das coisas e [...] tentem a buscar o que lhes é útil, estando conscientes disto” (E1, A). Os homens apetezem em direção a um fim tendo em vista a utilidade e a satisfação porque tendem a perseverar em sua própria natureza; entretanto, ignoram

as causas dos seus desejos, se creem livres e raramente consideram que são determinados por causas exteriores.

As coisas que são, por acidente, causas de esperança ou de medo são chamadas de bons ou de maus presságios. Além disso, à medida que esses presságios são causas de esperança ou de medo, eles são causas de alegria ou de tristeza [...], dessa maneira, nós os amamos ou os odiamos, e [...] nos esforçamos por utilizá-los como meios para obter as coisas que esperamos ou para afastá-los como obstáculos ou causas de medo. Ademais, segue-se [...] que, por natureza, somos constituídos de maneira a acreditarmos facilmente nas coisas que esperamos e, dificilmente, nas que tememos, e a estimá-las, respectivamente, acima ou abaixo do justo. É essa a origem das superstições que, em toda parte, afligem os homens. [...] se segue das próprias definições desses afetos que não há esperança sem medo, nem medo sem esperança [...]. Além disso, à medida que esperamos ou tememos algo, nós o amamos ou o odiamos e, portanto, cada um poderá facilmente aplicar à esperança e ao medo tudo o que dissemos sobre o amor e o ódio. (E3, P50, E)

O *Tractatus Theologico-politicus*, publicado anonimamente em 1670, foi caracterizado por Blyenbergh como um “livro cheio de descobertas curiosas, mas abomináveis, cuja ciência e pesquisa não podem ter sido extraídas senão do inferno” (*apud* COLERUS, 2014, p. 342). Spinoza nos conta, no prefácio do livro supracitado, sobre a tendência humana de permanecer na servidão devido os incertos benefícios da fortuna que nos fazem oscilar entre os afetos de esperança e de medo – como explanado anteriormente, dois afetos tristes que não provém da razão e que fazem o homem passar de uma perfeição maior para uma perfeição menor. Além disto, segundo a *Ethica*, são afetos indissociáveis por suas

semelhanças: causados pelos bons e maus presságios, sustentados pela superstição. Entretanto, foi no prefácio do *Tractatus Theologico-politicus* que as relações entre o medo e a superstição haviam se tornado evidentes em dimensão político-religiosa. Alimentada com a teologia e o moralismo normativo – inclusive filosófico –, a superstição aparece relacionada aos bens incertos da fortuna, isto é, aos prazeres dos sentidos, às honras e às riquezas, seguindo o *Tractatus de Intellectus Emendatione*, de 1662. Neste escrito, o prazer é apontado como aquilo ao qual o ânimo se entrega facilmente e, acreditando ser algo bom, acaba por se desgastar; a glória das honras e das riquezas, por sua vez, é apontada como nociva por ser buscada por si mesma e com o objetivo de agradar os homens, distraindo a mente, impedindo-a de conhecer a Natureza e afirmando a necessidade de se empreender uma reforma da inteligência (SPINOZA, 2004). Da mesma forma, quanto mais desfrutamos as honras e a concupiscência, mais cresce o nosso contentamento e mais somos estimulados a apeteçê-las. Os homens são constituídos de forma a acatar facilmente o medo e a esperança diante das adversidades da vida, dos infortúnios e da impossibilidade de resolvê-los e, por isto, estão vulneráveis à superstição. Esta condição também envolve uma questão de potência, na medida em que somos afetados de numerosas maneiras pelas quais a nossa potência aumenta ou diminui, possibilitando ou dificultando as ações do corpo e as ideias adequadas ou inadequadas da mente (E3, P1). O homem com a mente impotente, em estado de servidão, não possui ideias adequadas de si e nem de Deus, sucumbindo facilmente à

imaginação, à esperança e ao medo – consequentemente, sua mente torna-se supersticiosa.

Se os homens pudessem, em todas as circunstâncias, decidir pelo seguro, ou se a fortuna lhes mostrasse sempre favorável, jamais seriam vítimas de alguma superstição. Mas, como se encontram frequentemente perante tais dificuldades que não sabem que decisão hão-de tomar, e como os incertos benefícios da fortuna que desenfreadamente cobiçam os fazem oscilar, a maioria das vezes, entre a esperança e o medo, estão sempre prontos a acreditar no que for: se têm dúvidas, deixam-se levar com a maior das facilidades para aqui ou para ali; se hesitam, sobressaltados pela esperança e pelo medo em simultâneo, ainda é pior; porém, se estão confiantes, ficam inchados de orgulho e presunção. Julgo que toda a gente sabe que é assim, não obstante eu estar convicto de que a maioria dos homens ignoram a si próprios. [...] a maior parte deles, se estão na maré de prosperidade, por mais ignorantes que sejam, ostentam uma tal sabedoria que até se sentem ofendidos se alguém lhes quiser dar um conselho. Todavia, se estão na adversidade, já não sabem para onde se virar, suplicam o conselho de quem quer que seja e não há nada que lhes diga, por mais frívolo, absurdo ou vazio, que eles não sigam. Depois, sempre por motivos insignificantes, voltam de novo a esperar melhores dias ou a temer desgraças ainda piores. Se vêem acontecer, quando estão com medo, qualquer coisa que lhes faz lembrar um bem ou um mal por que já passaram, julgam que é o prenúncio de uma saída feliz ou infeliz e chamam-lhe, por isso, um presságio favorável ou funesto, apesar de já se terem enganado centenas de vezes. [...] Tanto assim é que a quem nós vemos ser escravos de toda espécie de superstições são sobretudo os que desejam sem moderação os bens incertos. Todos eles, designadamente quando correm perigo e não conseguem por si próprios salvar-se, imploram o auxílio divino com promessas e lágrimas de mulher, chamam cega à razão (porque não pode indicar-lhes um caminho certo para as coisas vãs que

desejam) e vã a sabedoria humana; em contrapartida, os delírios da imaginação, os sonhos e as extravagâncias infantis, parecem-lhes divinas. Até julgam que Deus sente aversão pelos sábios e que os seus decretos não estão inscritos na mente, mas sim nas entranhas dos animais, ou que são os loucos, os insensatos, as aves, quem por instinto ou sopro divino os revela. A que ponto o medo ensandece os homens!

O medo é, pois, a causa que origina, conserva e alimenta a superstição. [...] os homens só se deixam dominar pela superstição enquanto têm medo; todas essas coisas que já alguma vez foram objecto de um fútil culto religioso não são mais do que fantasmas e delírios de um ânimo triste e amedrontado; [...]. (ESPINOSA, 2004, p. 125-126).

A superstição é denunciada como um artífice para o governo das massas ignorantes, um instrumento eficaz para se manipular a multidão: desta forma, Spinoza aponta toda a casta de homens que se dizem intérpretes da palavra de Deus (padres, teólogos, profetas...) como aqueles que precisam dos afetos tristes e da superstição para promover ilusões, propagando seu poder e controle sobre os corpos. Ainda no prefácio do *Tractatus Theologico-politicus*, Spinoza também lança críticas ao regime monárquico absolutista, o qual procura enganar os homens e “disfarçar, sob o especioso nome de religião, o medo em que devem ser mantidos, para que combatam pela servidão como se fosse pela salvação e acreditem que não é vergonha, mas a maior das honras, dar o sangue e a alma pela vaidade de um só homem” (ESPINOSA, 2004, p. 127). O *Theologico-politicus* acaba evidenciando a teologia como o ensino da obediência, na qual os códigos de conduta são definidos por aqueles que sabem interpretá-la, isto é, os teólogos, que perpetuam uma

teoria imaginária da contingência (CHAUÍ, 2003). Dando continuidade, o pensador holandês conclui que todos os homens estão naturalmente sujeitos à superstição, e que esta é extremamente “variável e inconstante”, subsistindo através da esperança, do ódio, da cólera, do medo e dos acessos de furor da mente. Através do medo, a superstição é mantida sobre o “pretexto da religião, ora a adorar os reis como se fossem deuses, ora a execrá-los e a detestá-los como se fossem uma peste para todo o gênero humano” (ESPINOSA, 2004, p. 127). Por outro lado, além da inconstância, o indivíduo supersticioso também é levado pela credulidade da religião: a crença nos poderes sobrenaturais, os misteriosos desígnios, os presságios. O espírito supersticioso não busca ensinar ou praticar as virtudes, mas se empenha em censurar os vícios custe o que custar.

Os supersticiosos, que, mais do que ensinar as virtudes, aprenderam a censurar os vícios, e que se aplicam a conduzir os homens não segundo a razão, mas a contê-los pelo medo, de maneira que, mais do que amar as virtudes, fujam do mal, não pretendem senão tornar os demais tão infelizes quanto eles próprios. Por isso, não é de admirar que sejam, em geral, importunos e odiosos para os homens. (E4, P63, E).

Em *Lucrèce et le simulacre*, o filósofo Gilles Deleuze pontuou:

[...] para Lucrécio, como para Spinoza mais tarde, o homem religioso tem dois aspectos: avidez e angústia, cupidez e culpabilidade, complexo estranho, gerador de crimes. A inquietação da alma é pois feita do medo de morrer quando não estamos ainda mortos, mas também do medo de não estarmos mortos quando já o estivermos. (DELEUZE, 2001, p. 280).

Aquilo que Deleuze chamou, no trecho citado acima, do “medo de não estarmos mortos quando já o estivermos” evidencia a ideia de um além-mundo após a morte, usado pelos religiosos para proclamar a culpa, tema que foi trabalhado por Lucrécio no *De rerum natura*. Spinoza, por sua vez, trouxe na *Ethica* a seguinte proposição: “Não há nada que o homem livre pense menos do que na morte, e sua sabedoria não consiste na meditação da morte, mas da vida” (E4, P67). A partir deste pensamento, evita-se qualquer ideia que sustente o presente como um momento de passagem ou de preparação para uma vida futura, uma existência além-túmulo para a eternidade. Epicuro refutou esta noção quando colocou que todo o mal reside nas sensações⁷ e que a morte é justamente a privação das sensações: “[...] a morte, não significa nada para nós, justamente porque, quando estamos vivos, é a morte que não está presente” (EPICURO in LAËRTIOS, X, *Epístola a Meneceu*, 125).

7 No epicurismo, as noções de “bem” e “mal” seguem uma lógica imanente: os sentimentos (*pathé*) de prazer (*hedoné*) e dor (*pónos*) estão presentes em todas as criaturas por uma disposição natural; o prazer é conforme a natureza humana e a dor, contrária. Nesta concepção, o sábio epicurista (*sophos*) busca a ausência do mal da dor (*aponía*), e procura o sumo bem através do prazer; no entanto, o prazer deve ser buscado sensatamente. Epicuro (in LAËRTIOS, X, *Máximas Capitais*, VIII) afirma que, em si, nenhum prazer é um mal, mas pode trazer dor e sofrimento. Assim, nem todo prazer deve ser buscado e nem toda dor deve ser evitada. É necessário, ao sábio, desenvolver uma espécie de sensibilidade para as circunstâncias, avaliando os benefícios e prejuízos para determinar o que deve escolher ou rejeitar: “Convém, portanto, aquilatar todas estas coisas, consoante a medida e critério dos benefícios e dos prejuízos: pois, conforme os momentos e as circunstâncias, o bem pode nos causar um mal e, ao revés, o mal pode produzir um bem” (EPICURO in LAËRTIOS, X, *Epístola a Meneceu*, 46).

Em *Spinoza: philosophie pratique*, Deleuze reaproximou o pensamento de Spinoza do epicurismo atentando para o vínculo profundo e implícito, desvelado por ambos, na relação entre tiranos e escravos. Segundo o pensador francês, é recorrente nos escritos de Spinoza uma denúncia da trindade moralista: o escravo, o tirano e o padre (DELEUZE, 2002, p. 31). O escravo é denunciado como o homem das paixões tristes que se encontra em estado de servidão; o tirano, por outro lado, é o homem que explora os escravos e que precisa das paixões tristes para garantir que a propagação de seu poder atravesse o maior número de corpos possíveis; e o padre, finalmente, é aquele que engana os escravos oferecendo a religião como único meio de salvação, quando, na verdade, serve para conservá-los em estado de servidão e de medo.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Há algo de comum entre o pensamento de Spinoza e dos atomistas para que ninguém permaneça indiferente aos seus escritos. Suas filosofias atacam a ordem vigente, ameaçando as bases ontológicas e as coordenadas que engendram e nos situam em nosso cotidiano: os nossos valores, as nossas crenças, as nossas hierarquias. Procuramos demonstrar, através deste texto, que o epicurismo – através de Lucrecio – antecipou a ideia de que as superstições engendram o poderio religioso, algo que também foi desenvolvido por Spinoza dezessete séculos depois. Se o poema *De rerum natura* procurou disseminar a luz do epicurismo e do atomismo antigo para denunciar as ilusões da consciência supersticiosa e os terrores que paralisam a alma, Spinoza procurou realizar

o mesmo em suas obras com seus próprios instrumentos: em ambos, nos deparamos com o ataque aos preconceitos e às ilusões, um verdadeiro embate político que visa o bem viver, privilegiando o corpo sob a ótica da imanência. Caso ainda tenhamos dúvidas acerca das afinidades entre Spinoza e a tradição epicurista, mesmo diante de tantas aproximações, basta que consultemos a carta 56 da correspondência do filósofo holandês, endereçada a Hugo Boxel.

A autoridade de Platão, Aristóteles e Sócrates não possui grande relevância comigo. Teria ficado surpreso se você tivesse alegado Epicuro, Demócrito, Lucrecio ou um dos atomistas ou partidários dos átomos. Não me surpreende que aqueles que têm acreditado em qualidades ocultas, espécies intencionais, formas substanciais e mil outras bagatelas tenham concebido espectros e fantasmas, dando créditos aos contos da carochinha com vista a depreciar a autoridade de Demócrito, cuja alta reputação invejam tanto que queimaram todos os gloriosos livros publicados por ele em meio a tanta aclamação. Se estivéssemos dispostos a lhes dar fé, porque razões haveríamos de negar os milagres da Virgem de todos os santos? (SPINOZA, 2002, p. 905-906, tradução nossa).

Spinoza e os atomistas configuram, sem dúvida, entre os filósofos mais odiados na vida e na morte, pintados como “diabólicos” ao longo a história. Demócrito e Epicuro, Lucrecio e Spinoza: tradições que se entrecruzam ao ponto de denunciar a “linha tênue” entre padres e tiranos. Em *A sagrada família*, Marx e Engels (2011, p. 145) chegam a afirmar que a metafísica francesa do século XVII – representada por Descartes – possuiu, desde o início, “o materialismo como seu antagonista” – representado por Pierre Gassendi (1592–

1655), restaurador do materialismo epicurista. Ora, é como se, assim como Spinoza – que se opôs a uma série de proposições cartesianas em seu tempo –, o materialismo de Epicuro, Demócrito e Lucrecio fizesse o mesmo, apesar de serem adversários distantes de Descartes. Suas propostas filosóficas se entrelaçam na medida em que ambas empreendem uma descida ao Aqueronte, mundo dos mortos, para resgatar Sísifo e Títio, libertar-lhes de seu suplício. Mas libertá-los não era o suficiente: era preciso torná-los felizes, fazer penetrar em suas vidas um canto de alegria. Ao longo da discussão, percebemos que as críticas de Lucrecio e Spinoza ao medo e às superstições possuem uma série de pontos em comum: o medo dos deuses, que buscam sempre se intrometer na vida dos homens; o medo da natureza, interpretada de uma forma errônea e extravagante; e, sobretudo, o medo da morte, que cria mundos além-túmulo para castigar os ímpios e recompensar os bondosos. Mas não é que o medo seja um transtorno em si: o transtorno está na intensidade, que se torna problemática na medida em que domina o ânimo, leva ao delírio. Da mesma forma, o afeto do medo surge como um poderoso instrumento de manipulação das massas, aquele que propaga a necessidade do prazer, das honras e das riquezas. E as críticas às mentalidades supersticiosas, normalmente relacionadas à esfera religiosa, não param de ultrapassar os seus limites: tornam-se uma crítica às instituições, às formas de governo e, enfim, ao nosso modo de existência, apontando a necessidade de repensá-lo radicalmente.

Spinoza se inscreve em uma tradição célebre: a tarefa prática do filósofo consiste em denunciar todos os mitos, todas as mistificações, todas as “superstições”,

de qualquer origem. [...] A superstição é tudo o que nos mantém separados de nossa potência de agir e não cessa de diminuí-la. Também fonte da superstição é o encadeamento das paixões tristes, o temor, a esperança que se encadeia ao temor, a angústia que nos entrega aos fantasmas. Como Lucrecio, Spinoza sabe que não há mito ou superstição alegre. Como Lucrecio, ele constrói a imagem de uma natureza positiva contra a incerteza dos deuses: *o que se opõe à Natureza não é a cultura, nem o estado de razão, nem mesmo o estado civil, mas somente a superstição que ameaça todas as empresas do homem.* Como Lucrecio ainda, Spinoza dá ao filósofo a tarefa de denunciar tudo o que é tristeza, tudo o que vive da tristeza, todos aqueles que têm necessidade da tristeza para assegurar seu poder. [...] A desvalorização das paixões tristes, a denúncia, daqueles que as cultivam e que delas se servem, formam o objeto prático da filosofia. Poucos temas na *Ética* aparecem tão constantemente como este: tudo o que é triste e mau, e nos torna escravo; tudo o que envolve a tristeza exprime um tirano. (DELEUZE, 1999, p. 263-264, tradução nossa, grifos do autor).

Lucrecio e Spinoza apontaram a raiz da religião e denunciaram o medo da morte como um ódio à vida. Por outro lado, também fazem das suas filosofias uma arma contra o medo e a superstição: o medo da morte pode ser evitado, os fantasmas podem ser vencidos com o estudo e o conhecimento racional da Natureza. Lucrecio e Spinoza fizeram da filosofia uma potência libertadora que se afirma e que resiste.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALIGHIERI, Dante. **A Divina Comédia: Inferno.** Trad. de Italo Eugenio Mauro. São Paulo: Ed. 34, 1998.

CHAUÍ, Marilena. **Espinosa: uma filosofia da liberdade.** São Paulo: Moderna, 1995.

CHAUÍ, Marilena. **Política em Espinosa**. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

_____. **A nervura do real: imanência e liberdade em Spinoza**, v. II. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

COMTE-SPONVILLE, André. **A felicidade, desesperadamente**. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

COLERUS, Johannes. *A vida de Barukh de Spinoza*. In: GINSBURG, Jacob; CUNHA, Newton; ROMANO, Roberto (org.). **Spinoza. Obra Completa: correspondência completa e vida**, v. II. Trad. de J. Guinsburg e Newton Cunha. São Paulo: Perspectiva, 2014.

DEBRABANDER, Firmin. **Spinoza and the Stoics: Power, Politics and the Passions**. London: Continuum International Publishing Group, 2008.

DELEUZE, Gilles. **Espinosa: filosofia prática**. São Paulo: Escuta, 2002.

_____. *Lucrécio e o simulacro*. In: _____. **Lógica do Sentido**. São Paulo: Perspectiva, 2011.

_____. **Spinoza y el problema de la expresión**. Barcelona: Muchnik Editores, 1999.

DELEUZE, Gilles; PARNET, Claire. **Diálogos**. São Paulo: Escuta, 1998.

DORANDI, Tiziano. *O “corpus” epicurista*. In: GIGANDET, A.; MOREL P.-M (orgs.). **Ler Epicuro e os epicuristas**. Trad. Edson Bini. São Paulo: Loyola, 2011.

EPICURO. **Antologia de textos**. Trad. de Agostinho da Silva. 3. ed. São Paulo: Abril, 1988.

_____. **The Philosophy of Epicurus:** *letters, doctrines, and parallel passages from Lucretius*. Evanston: Northwestern University Press, 1963.

ESPINOSA, Baruch de. **Tratado teológico-político**. Trad. de Diogo Pires Aurélio. Imprensa Nacional-Casa da Moeda: Lisboa, 2004.

LAËRTIOS, Diógenes. **Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres**. Brasília, DF: Ed. UnB, 1988.

LARRAURI, Maite. *Spinoza e as mulheres*. Trad. de Emanuel Angelo da Rocha Fragoso. In: **Kalagatos:** Revista de Filosofia do Mestrado Acadêmico em Filosofia da UECE. Número temático: “A filosofia e as mulheres”. Fortaleza, v. 3, n. 6, verão de 2006, p. 209-244.

LUCRÉCIO. **Da natureza**. Trad. de Agostinho da Silva. São Paulo: Abril Cultural, 1962.

RIBBECK, G. Lucrécio. In: LUCRÉCIO. **Da natureza**. Trad. de Agostinho da Silva. São Paulo: Abril Cultural, 1962, p. 35-48.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **A sagrada família**, ou, *A crítica da Crítica crítica contra Bruno Bauer e consortes*. Trad. de Marcelo Backes. São Paulo: Boitempo, 2011.

MILLER, Jon. **Spinoza and the Stoics**. Cambridge: Cambridge University Press, 2015.

SCRUTON, Roger. **Espinosa**. Trad. de Angélica Elisabeth Könke. São Paulo: Editora UNESP, 2000.

SERRES, Michel. **O nascimento da física no texto de Lucrécio:** *correntes e turbulências*. Trad. de Péricles Trevisan. São Paulo: Editora UNESP; São Carlos, SP: EdUFSCar, 2003.

SEDLEY, David Neil. **Lucretius and the transformation of greek wisdom.** Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2003.

SILVA, Ícaro Gomes. *A realidade para além dos mistérios: aproximações entre Spinoza e o Epicurismo.* In: FRAGOSO, Emanuel Angelo da Rocha; LIMA, Francisca Juliana Barros Sousa (orgs.). **Olhares ético e político sobre a filosofia de Benedictus de Spinoza.** Fortaleza: EdUECE, 2016, p. 391-415.

SPINELLI, Miguel. **Os caminhos de Epicuro.** São Paulo: Loyola, 2009.

SPINOZA, Benedictus de. **Complete works.** Translated by Samuel Shirley and others; edited, with introduction and notes, by Michael L. Morgan. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 2002.

_____. **Tratado da reforma da inteligência.** Trad. de Lívio Teixeira. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

_____. **Ética.** Trad. de Tomaz Tadeu. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2008.

MÁQUINA DE AFECTOS: O CORPO EM DESCARTES E SPINOZA

Jean Pierre Gomes Ferreira*



Segundo Alexandre Koyré, um filósofo raramente convence o outro e a história da filosofia no início da modernidade estudada por ele está repleta de exemplos, bem como toda a história da filosofia desde os primeiros filósofos quando começaram a se perguntar sobre o *devoir* dos corpos e sobre o que os fazia *devoir*, isto é, qual sua *arkhé*, no caso, a *physis* ou *natureza* de todos os corpos, em outras palavras, o que faz todos os corpos *permanecerem* em seu *devoir*.

As concepções dos primeiros filósofos em busca de uma *arkhé* constitui um primeiro momento do estudo do *corpo* e de sua *natureza* e por mais que o *corpo* e sua *natureza* tenha adquirido um “*ser*” com Parmênides, no caso, uma *metafísica* e uma *ontologia*, não se trata,

* Mestre em Filosofia pela UNIVERSIDADE ESTADUAL DO GEARÁ. E-mail: jphylosophia@gmail.com

porém, de uma metafísica o que constituem os diversos filósofos de vários lugares da Grécia, pois esta *arkhé* ainda é para muitos um corpo na natureza é buscada até em suas mínimas partes como algo *invisível* e *indivisível*, isto é, um *átomo* como pressupunha Demócrito. Nenhum período da filosofia antes da modernidade produziu tantas concepções sobre o corpo e sua natureza como no período dos primeiros filósofos e pode-se perceber como Koyré tem razão ao dizer que um filósofo raramente convence outro levando em conta este período no que diz respeito ao corpo e sua natureza a partir das concepções dos primeiros filósofos.

Apesar da atenção que os primeiros filósofos deram ao corpo e à natureza, ou mesmo devido a isto, o que se vê posteriormente na história da filosofia é uma negação do corpo e da natureza, primeiro com Sócrates e sua filosofia das *virtudes* da alma em negação do corpo, depois com Platão ressaltando esta negação do corpo a partir de uma *Ideia* e vendo-o apenas numa *Forma* geométrica, por fim, entre os gregos clássico, com Aristóteles que viu os corpos como *elementos* e segundo sua biologia não deixou de submeter os corpos à uma “substância” metafísica e, deste modo, distanciar de vez a filosofia dos corpos e da natureza em razão diametralmente oposta a dos primeiros filósofos.

É interessante notar a partir deste preâmbulo como Descartes na modernidade sintetiza tanto a concepção platônica como a concepção aristotélica sobre o corpo e constitui sua metafísica sobre ele. Isto porque, por um lado, Descartes nega o corpo segundo o engano dos sentidos que ele produz e, deste modo, nos distancia da verdade tal como Platão pressupôs, mas, por outro lado, como ele descreve o corpo tão bem em sua biologia,

com detalhes que lembram as figuras anatômicas de Da Vinci, e deste modo lembra o biólogo Aristóteles em sua catalogação dos seres, neste caso, o catálogo do próprio corpo em suas mínimas partes *anatômicas*, isto é, *visíveis e divisíveis* ao seu olhar. Em outras palavras, como ele se distancia do corpo para chegar à verdade do seu *cogito, ergo sum*, mas também se aproxima tanto dele quando pretende demonstrar o corpo, e, deste modo, é tão *subjetivo* quanto *objetivo* em seus textos. Por sua vez, é interessante notar também como Spinoza subjetiva o corpo com seus *affectos*, ao ponto de que o corpo é destituído de qualquer anatomia, o que isto não quer dizer que o corpo perca objetividade, pois ele tem uma *potência*, é algo *físico*, e, neste sentido, Spinoza nos faz retroceder aos primeiros filósofos em suas investigação sobre a *arkhé* e a *physis* dos corpos em seu *devoir*, no caso, a partir das potências e affectos de um corpo em relação a outro corpo, em clara oposição ao platonismo e aristotelismo de Descartes.

Sobretudo, é interessante notar como a partir tanto de Descartes como de Spinoza, o corpo se torna uma *máquina*, mais propriamente uma *máquina de affectos* a partir da analogia entre corpo e máquina que Descartes estabelece, mas que Spinoza potencializa e a realiza com sua concepção dos affectos do corpo tal como pressupomos aqui.

O CORPO E A MÁQUINA EM DESCARTES

A analogia do corpo com a máquina em Descartes está particularmente presente em sua obra *Paixões da alma* na qual analisa as *paixões* de um corpo-máquina a partir de seu *bom senso* natural, isto é, a partir de sua *subjetividade* pondo em dúvida tudo que apreende através

dos sentidos de modo metódico abordando as paixões “como se tratasse de uma matéria que ninguém” antes dele tivesse tratado. Contudo, seu bom senso, como é de esperar, não é radical e não anula totalmente o que outros disseram de modo que Descartes não deixa de se referir, *para começar*, ao modo como as paixões foram tratadas antes, pois, diz: “para começar, considero que tudo quanto se faz ou acontece de novo é geralmente chamado pelos filósofos uma *paixão* em relação ao sujeito a quem acontece, e uma ação com respeito àquele que faz com que aconteça.” (DESCARTES, 1973, p. 227) Neste sentido, em relação *ao que acontece de novo* tanto a alma como o corpo são tidos como *sujeitos* na medida em que o corpo age em relação à alma e esta em relação e ele, pois, como ressalta em seguida: “...considero que não notamos que haja algum sujeito que atue mais imediatamente contra nossa alma do que o corpo ao qual está unida, e que, por conseguinte, devemos pensar que aquilo que nela é uma paixão é comumente nele uma ação. (DESCARTES, 1973, p. 227).

O que se coloca em questão nesta obra como em outras de Descartes é a relação entre o corpo e a alma, mas nela há sua análise não é em relação ao *método* verdadeiro quanto ao conhecimento ou em relação verdadeiro conhecimento de Deus a partir de *meditações*, mas em relação às *paixões da alma* que são produzidas pelo corpo e como ela as *sofre* devido sua união com ele. Neste sentido, as *paixões da alma* podem ser vistas de modo paradoxal, pois tanto se referem às paixões que a alma sofre como às que ela produz em relação ao corpo o que remete senão ao paradoxo do acontecimento que é tanto a ação de um agente como a paixão de um paciente,

ou ainda, o *paradoxo de uma ação ser ao mesmo tempo uma paixão* e inversamente *no momento em que acontece*.

Este paradoxo das paixões da alma como agente e paciente em relação ao corpo é analisado por Descartes ao se propor esclarecer a *função* tanto da alma como do corpo ao deixar *claro e distinto* segundo o bom senso de sua dúvida metódica que “tudo o que existe em nós, e que não concebemos de modo algum como passível de pertencer a um corpo, deve ser atribuído à nossa alma.” (DESCARTES, 1973, p. 228).

Seguindo seu bom senso e método no que diz respeito ao corpo, ele considera como seus atributos o *calor* e o *movimento* e considera um *erro* que estes atributos sejam considerados da alma, pois não “dependem do pensamento”. Percebe-se, a partir disto, que se o homem tem uma *luz natural*, seu *bom senso*, este nunca é uma luz natural de fato, a *chama de uma vela*, por exemplo, pois o pensamento é destituído de calor e movimento que pertencem apenas ao corpo e é quando o corpo perde o calor que o faz se movimentar, isto é, quando o corpo morre, que a alma se ausenta e não o contrário, ou seja, que quando ela se ausenta o calor e o movimento se dissipam do corpo e morremos. A morte, por sua vez, não é uma ação da alma em relação ao corpo, como se costuma pensar, e sim do corpo em relação a ela, e é quando diferencia um *corpo vivo* de um *corpo morto* que Descartes sua clássica analogia dele com uma *máquina* quando *funciona* e quando está *quebrada*, tal como um *relógio* ou um *autômato*, este uma *máquina que se move por si mesma*, ao que a partir dos atributos do calor e do movimento e da vida e morte de um corpo, Descartes

expõe sua célebre analogia do corpo com uma máquina do seguinte modo:

o corpo de um homem vivo difere do de um morto como um relógio, ou outro autômato (isto é, outra máquina que se mova por si mesma), quando está montado e tem em si o princípio corporal dos movimentos para os quais foi instituído, com tudo o que se requer para a sua ação, difere do mesmo relógio, ou outra máquina, quando está quebrado e o princípio de seu movimento para de agir. (DESCARTES, 1983, p. 218).

Para Descartes, portanto, clara e distintamente em relação à alma, o corpo é *como* uma máquina, um relógio ou um autômato que quando age ou se movimenta está *vivo* ou *funciona*, isto é, tem uma função, e que quando “o princípio de seu movimento para de agir”, ele está morto ou quebrado, deixa de funcionar, deixa de ter uma função. É a *ação* ou *movimento* que permite a analogia do corpo com a máquina e esta ação e movimento somente é possível devido ao *calor*, isto é, devido uma *energia*, e quando o *princípio de seu movimento para de agir*, ele simplesmente morre, quebra, o que acontece em geral quando seus *órgãos-peças* se *corrompem*. Não é a alma a causa da morte do corpo por sua dissipação ou saída do corpo, é a corrupção do corpo *tal como* o de uma máquina quando deixa de agir e de se movimentar, isto é, quando perde sua *energia*, seu princípio de movimento e ação, seu calor. Se a alma se ausenta não é por sua ação, e sim, devido a ação do corpo nela, mais propriamente uma falta de ação dele que causa a morte do corpo e a ausência da alma na medida em que ele deixa de agir, pois:

assim, se julgou, sem razão, que o nosso calor natural e todos os movimentos de nossos corpos dependem da alma, ao passo que se devia pensar, ao contrário, que a alma só se ausenta quando se morre, porque esse calor

cessa, porque os órgãos que servem para mover o corpo se corrompem. (DESCARTES, 1973, p. 228).

É a partir do momento em que Descartes tenta explicar a diferença entre um corpo vivo e um corpo morto que ele faz a analogia do corpo com a máquina e não por menos a partir desta analogia tenta explicar a relação do corpo com a alma. É aprofundando sua análise sobre o corpo como máquina que Descartes pretende, por conseguinte, expor a relação dele com a alma e, não por menos, as paixões da alma produzidas por ele, de modo particular para evitar o *erro* de se considerar a morte como uma culpa da alma, isto é, uma ação da alma quando é propriamente uma ação do corpo e, neste sentido, diz: “Para tornar isso mais inteligível, explicarei, em poucas palavras, *a forma toda de que se compõem a máquina de nosso corpo.*” (DESCARTES, 1973, pp. 228-229. Grifos meus.).

O que era apenas uma alusão ao corpo como máquina por sua ação e movimento, ou ainda sua energia, no caso com um relógio ou um autômato, se torna então naquilo que permite *tornar mais inteligível*, isto é, mais claro e distinto a relação entre a alma e o corpo, bem como as paixões daquela por ação deste. Ao se propor descrever *a forma toda de que se compõem a máquina de nosso corpo* Descartes vê o corpo *como* vê uma máquina em suas peças, de metal ou madeira, que são no corpo “um coração, um cérebro, um estômago, músculos, nervos, artérias, veias e coisas semelhantes”, bem como o modo como estas peças-orgãos interagem entre si cada uma exercendo sua *função*. É ao observar com o corpo como uma máquina que ele percebe a interação, por um lado, do *sangue* das veias e artérias que percorre todo o corpo e que mantém o corpo vivo com o “contínuo calor em nosso coração” que

é, para ele, “o princípio corporal de todos os movimentos de nossos membros”. (DESCARTES, 1973, p. 230) Mas, por outro lado que percebe que estes movimentos também se fazem a partir de *espíritos animais* que são um “ar ou vento sutil” que movimentam os músculos por meios dos nervos que procedem do *cérebro*. Porém, apesar de serem chamados por Descartes como *espíritos*, estes espíritos animais são “todas as partes mais vivas e mais sutis do sangue que o calor rarefaz no coração [que] entram incessantemente em grande quantidade nas cavidades do cérebro.” (DESCARTES, 1973, p. 230) E deste modo, “não são mais do que corpos e não têm qualquer outra propriedade, exceto a de serem corpos muito pequenos e se moverem muito depressa, assim como as partes da chama que sai de uma tocha...” (DESCARTES, 1973, pp. 230-31).

É o *calor* do coração que produz o *movimento* do corpo, seja a partir do sangue a percorrer as veias e artérias, seja a partir dos espíritos animais do sangue rarefeito a entrar no cérebro e, deste percorrer, os nervos e movimentar os músculos que movimentam, por fim, o corpo. É na ação dos espíritos animais advindos do cérebro em relação aos espíritos presentes em um músculo que Descartes pressupõe todo movimento do corpo na medida em que a ação dos espíritos do cérebro *movem* os espíritos de um músculo a outro fazendo o primeiro se *distender* e o segundo se *contrair*. Neste sentido, é de modo *pneumático* que os músculos se distendem e se contraem como um balão contraído quando é enchido de ar e distendido quando é esvaziado dele conforme os espíritos animais os percorrem a partir dos nervos do cérebro. É também do mesmo modo pneumático que os

espíritos animais providos do cérebro fazem com que a alma *represente* os objetos de modos *diversos* a partir não do movimento nos olhos, acentua Descartes, mas a partir dos movimentos que acontecem no cérebro e são, por sua vez, estes movimentos no cérebro ou *movimentos do cérebro* que, para ele, fazem não apenas que o corpo se movimente ou a alma *perceba* e *represente* para si os objetos, mas “com que a alma tenha diversos *sentimentos*” (grifos meus), em outras palavras, que hajam as *paixões da alma* ou *affectos*.

Do Art. 7 ao Art. 16 das *Paixões da alma*, Descartes descreve toda a ação da máquina do corpo a partir do que ele chama de espíritos animais que fazem, independente de uma ação da alma, todos os membros, órgãos e sentidos se movimentarem. Agindo desta forma sem uma ação da alma, o que resta a Descartes é considerar que à alma resta a ação dos *pensamentos* que são para ele tanto uma ação da alma como uma *paixão* ocasionada nela, enquanto ação os pensamentos sendo *vontades* e enquanto paixão sendo *percepções* ou *conhecimentos* obtidos pela *representação* das coisas por meio da ação dos corpos. A definição do que sejam estas paixões é um problema para Descartes, posto que seu intuito é definir propriamente as paixões *da* alma separadas das paixões do corpo. Neste sentido, ele busca uma definição de paixão que não seja definida pressupostamente pelo corpo, que não seja uma *percepção* de objetos exteriores e tão pouco um *sentimento* provindo do que acontece no corpo. Em outras palavras, ele quer definir a paixão como algo que acontece propriamente *na* alma independente do corpo, o que faz de certo modo isto ao pensar as paixões como *emoções* da alma propriamente diferente das percepções e

sentimentos do corpo, pois em relação às paixões da alma propriamente ele diz:

podemos chamá-las melhor ainda emoções da alma, não só porque esse nome pode ser atribuído a todas as mudanças que nela sobrevêm, isto é, a todos os diversos pensamentos que lhe ocorrem, mas particularmente porque, de todas as espécies de pensamentos que ela pode ter, não há outros que a agitem e a abalem tão fortemente como essas paixões. (DESCARTES, 1983, pp. 227-228).

Se Descartes começa por definir os movimentos do corpo e os espíritos animais corporais que o agitam com seu calor independente da alma, trata-se agora de definir os movimentos da alma em suas *mudanças de pensamento* e suas *emoções*. Contudo, isto é um problema, pois “a alma está verdadeiramente unida ao corpo todo”, “o corpo é uno de alguma forma indivisível” em sua máquina ou organismo vivo e quando alguma *peça* ou *órgão* “é retirado, isso torna o corpo todo defeituoso”. (DESCARTES, 1983, p. 228) Pensando nesta união ele retoma a divisão do corpo em *cérebro* e *coração* tal como analisou antes e conclui que particularmente no cérebro há uma união da alma com o corpo a partir de uma *glândula* que é a *sede* da alma e na qual todas as impressões *duplas* recebidas pelo cérebro a partir dos órgãos do sentido que são sempre duplos, “dois olhos, duas mãos, duas orelhas, enfim todos os órgãos de nossos sentidos externos são duplos”, todas estas impressões se tornam *una* assim como os pensamentos são *únicos* “dado que não temos senão um único pensamento de uma mesma coisa ao mesmo tempo”. (DESCARTES, 1983, p. 229) Esta *glândula* a que Descartes se refere como sede da alma é, portanto, o ponto de encontro entre a alma e o corpo na medida em que é

por *meio* dela que a alma “irradia para todo o corpo”, mas também por meio dela que o corpo “provocado pelos objetos sensíveis” age na alma com suas diversas impressões e tem a alma tantas e diversas percepções e sentimentos quantas são estas impressões. Ela é o centro nervoso do cérebro, por um lado, e a sede da alma por outro, pois tanto é *excitada* pelos objetos sensíveis que fazem a alma sentir uma *paixão* como é excitada pela alma que irradia por ela suas emoções. Neste aspecto, os *espíritos* que movimentam esta glândula são tanto as causas das *ações* do corpo quanto são causa das *paixões* da alma. Estes espíritos são animais quando são excitados por objetos sensíveis e agem reativamente a eles como impressões, mas são espíritos propriamente quando são irradiações da alma, isto é, emoções. São estas impressões que causam percepções e sentimentos na alma que são paixões na medida em que agem nela propriamente, mas são emoções da alma propriamente dita quando são agitações do pensamento que irradiam pela glândula ao corpo conforme sua *vontade*, pois “toda a ação da alma consiste em que, simplesmente por querer alguma coisa, leva a pequena glândula, à qual está estreitamente unida, a mover-se da maneira necessária a fim de produzir o efeito que se relaciona com esta vontade.” (DESCARTES, 1983, p. 233)

Desse ponto de vista, as paixões da alma estão diretamente relacionadas à maquinaria do corpo em sua organização e funcionalidade. Entender esta maquinaria é entender não apenas como o corpo funciona biologicamente tal como Descartes o descreveu em sua época, mas também como a alma pode agir em relação a ele. Toda a dúvida de Descartes em relação ao corpo a

partir de uma perspectiva metafísica se torna deste modo algo *positivo* do ponto de vista da ciência na medida em que se considera o corpo como uma *máquina* perfeita que nenhuma máquina produzida pelo homem pode ainda igualar ou poderá por muito tempo.

A POTÊNCIA E OS AFECTOS DO CORPO EM SPINOZA

O corpo em Spinoza não é concebido a partir de uma metafísica e, sim, de uma *Ética* que ele demonstra *segundo a ordem geométrica*. Isto faz com que o corpo seja visto em relação à *mente* mais propriamente de um modo diferente por Spinoza, pois este corpo não é afetado por ela e tão pouco ele a afeta. Se existe uma *união* entre corpo e mente não há, porém, uma *causalidade* de um no outro pressuposta a partir desta união tal como pensou Descartes que faz com que a mente seja afetada por ele e vice-versa por um ponto específico no cérebro. Esta concepção de mente e corpo *unidos, porém separados*, pode ser percebida na definição de *finitude*, quando ele dá para esta definição os exemplos do *corpo* e do *pensamento* que não são simples exemplos obviamente na medida em que são *atributos* de Deus, a Natureza ou uma *substância*:

Por exemplo: Um corpo diz-se que é finito porque sempre podemos conceber outro que lhe seja maior.

Do mesmo modo, um pensamento é limitado por outro pensamento. Porém, um corpo não é limitado por um pensamento, nem um pensamento por um corpo. (ESPINOSA, *Ética* 1, Def. 2, pp. 75-76. Os pensadores).¹

1 A grafia Espinosa aqui é devido à tradução utilizada, porém, no texto sendo utilizado a grafia Spinoza a qual consideramos mais adequada.

A partir da definição de finitude, há uma definição do corpo e do pensamento como *coisas finitas* e separadas que não afetam uma a outra. Os afectos do corpo e os pensamentos da mente têm como limites apenas outros corpos e pensamentos respectivamente e são duas coisas ou dois conceitos que não envolvem e que não são causa um do outro. Após as primeiras definições, axiomas e proposições a partir das quais na natureza das coisas podemos definir o corpo e o pensamento, segue-se na *Ética* como tudo na natureza depende de Deus de uma *determinação* divina, pois: “Uma coisa que é determinada a qualquer ação foi necessariamente por Deus” (ESPINOSA, *Ética* 1, Prop. 26, pp. 102. Os pensadores) É como determinação por sua vez divina que Spinoza retoma as definições de corpo e pensamento na parte 2 da *Ética* e define primeiramente o corpo como um *modo que exprime* a essência de Deus de uma *maneira definida e determinada*, isto é, como *coisa extensa*, e acrescenta como axioma do corpo que ele “é afetado de muitas maneiras”. Em contrapartida, diz de modo também axiomático que “o homem pensa” e que tem também diversos *modos de pensar* que são *afetos do ânimo* relacionados à *ideias*, que são para ele *conceitos* da mente e que são *adequadas* quando “tem todas as propriedades ou denominações intrínsecas de uma ideia verdadeira” (ESPINOSA, *Ética* 2, Def. 4, p. 135. Os pensadores). E em relação ao corpo e mente assevera: “Não sentimos nem percebemos outras coisas singulares além dos corpos e dos modos do pensar.” (ESPINOSA, *Ética* 2, AX. 5, p. 136. Os pensadores).

Assim como distinguira antes corpo e pensamento como atributos de Deus como *coisa extensa* e *coisa pensante*, Spinoza também distingue nesta segunda parte

a ordem e conexão das coisas e a ordem e conexão das ideias apesar de serem a mesma, pois “se o objeto da ideia que constitui a alma (mente) humana é um corpo, nada poderá acontecer nesse corpo que não seja percebido pela alma (mente).” (ESPINOSA, *Ética 2*, P. 2, p. 143. Os pensadores) E, mais propriamente o *corpo é o objeto da ideia*, pois “O objeto da ideia que constitui a alma (mente) humana é o corpo, ou seja, um modo determinado pela extensão, existente em ato, e não outra coisa.” (ESPINOSA, *Ética 2*, P. 2, p. 143. Os pensadores) Mas o que vale para o corpo humano vale, outrossim, para todos os corpos, pois o que ele diz da ideia de corpo humano diz respeito à ideia de qualquer coisa, o que não quer dizer que a ideia de corpo assim generalizada estabeleça uma identidade entre as coisas ou corpos, pois “não podemos negar que as ideias diferem entre si como os próprios objetos, e que uma ideia é superior a outra e contém mais realidade do que outra na medida que o objeto de uma é superior ao objeto da outra e contém mais realidade.” (ESPINOSA, *Ética 2*, P. XIII, S, p. 144. Os pensadores) Se há uma diferença da mente humana em relação a outras mentes em termos de superioridade é preciso conhecer a natureza do corpo para determinar esta diferença e como os corpos se relacionam para, em contrapartida, entender também como a mente se relaciona em comparação a outras. Pensando nisto, Spinoza expõe brevemente sua teoria das potências e afecções dos corpos e das mentes na natureza em relação do seguinte modo:

quanto mais um corpo, comparativo a outros, é apto para realizar simultaneamente um número maior de coisas ou para as suportar, tanto mais sua alma (mente) é apta, comparativamente às outras, para perceber, simultaneamente, um maior número de

coisas; e quanto mais as ações de um corpo dependem dele só, quanto menos outros corpos concorrem com ele na ação, tanto mais a alma (mente) desse corpo é apta para compreender distintamente.

A percepção cada vez maior e mais distinta da mente está diretamente relacionada às ações do corpo quando ele tem a *capacidade* ou *potência* agir simultaneamente sobre *um número maior de coisas* ou de padecer deste número maior de coisas também e, assim, sua *potência de agir* varia conforme a afecção dele por outros corpos. Como um corpo afeta e é afetado por outro corpo de modos diferentes é o que Spinoza expõe em dois axiomas sobre os corpos em relação à proposição 13 reunidos do seguinte modo no Lema 1: “Os corpos distinguem-se uns dos outros em razão do movimento e do repouso, da rapidez e da lentidão, e não em razão da substância.” (ESPINOSA, *Ética* 2, P. 13, AX. 2, L. 1, p. 144. Os pensadores).

Os corpos se diferenciam pelo movimento e repouso e, quanto ao movimento, por serem ora mais velozes ou mais lentos. Mas eles também se diferenciam conforme o movimento em simples e compostos, no caso dos simples quando “um corpo em movimento se choca com outro em repouso que não pode deslocar” e no caso dos compostos quando corpos *transmitem* ou *comunicam* a outros corpos seus movimentos unindo-se a eles de modo *justaposto* “segundo uma relação constante” e “formam todos um corpo, isto é, um indivíduo que se distingue dos outros por essa união de corpos.” (ESPINOSA, *Ética* 2, P. 13, L. 3, AX. 2, Def. p. 146. Os pensadores) Quanto a este *um só corpo* ou *indivíduo*, a *forma* dele é senão a *união dos corpos* que o compõem que podem ser substituídos por outros corpos conservando sua natureza que não muda

conforme à sua substância e modo. É assim que ele define o corpo em relação e união a outros corpos como *duros, moles e fluidos* e é partindo desta concepção também da da união dos corpos que Spinoza se refere à *natureza* na medida em que a justaposição dos corpos e dos vários afectos deles vai ao *infinito*, pois “se continuarmos assim até ao infinito, conceberemos facilmente que a natureza inteira é um só indivíduo cujas partes, isto é, todos os corpos, variam de infinitas maneiras, sem qualquer mudança do indivíduo na sua totalidade.” (ESPINOSA, *Ética 2*, P. 13, L. 7, S. p. 147. Os pensadores).

São as afecções dos corpos entre si que fazem com que os corpos existam e que sejam percebidas pelas ideias da mente fazendo-a conhecer o próprio corpo que ela desconhece em princípio de modo adequado, pois não conhece as afecções do corpo e não conhece também as ideias destas afecções, desconhecendo-se até a si mesma na medida em que: “A alma (mente) não se conhece a si mesma, a não ser enquanto percebe as ideias das afecções do corpo.” (ESPINOSA, *Ética 2*, P. 23, p. 153. Os pensadores) E tão pouco conhece os corpos exteriores se não conhecer o corpo humano na medida em que na “A alma (mente) humana não percebe nenhum corpo exterior como existente em ato a não ser pelas ideias das afecções do seu próprio corpo.” Resulta disto que o desconhecemos do corpo é o que causa toda *inadequação* das ideias da mente, toda ausência de clareza e distinção dela. Corpo e mente, portanto, se desconhecem quando as ideias das afecções dos corpos não são conhecidas de modo *adequado* e compreender estas afecções é imprescindível para uma clareza e

distinção do conhecimento de ambos. O que venha a ser este conhecimento adequado, ou verdadeiro, de corpo e mente segundo Spinoza, diz respeito ao modo como os corpos se relacionam *exteriormente* em seus *afectos*, bem como às suas partes, e a mente senão percebe.

A afecção dos corpos e de afectos dos corpos em Spinoza é importante para conhecermos não apenas o corpo, mas a mente em si mesma em suas ideias sobre as afecções e afectos do corpo, de modo que ao definir as afecções do corpo em sua potência de agir ele define também as ideias da mente sobre estas afecções. “Por afecções entendo as afecções do corpo, pelas quais a potência de agir desse corpo é aumentada ou diminuída, favorecida ou entravada, assim como as ideias dessas afecções.” (ESPINOSA, *Ética* 3, Def. 3, p. 176. Os pensadores) Segundo esta definição, o *afeto* e a *potência de agir* do corpo estão diretamente relacionados e dependendo do afeto o corpo tem uma potência de agir aumentada ou diminuída, estimulada ou refreada. Mas também, pode acontecer de que o corpo seja afetado de maneiras que “não tornam sua potência de agir nem maior nem menor”, mas o que não acontece é do corpo afetar a mente como já pressupôs anteriormente.

A definição de afeto na medida em que está diretamente relacionada à potência de agir do corpo também se relaciona à impotência dele agir e à sua destruição dependendo dos afetos de outros corpos. Neste sentido, no aumento de sua potência de agir, o corpo pode destruir outros corpos que lhe são contrários e na diminuição desta afirmação, ele pode ser destruído, mas se os corpos podem se destruir na variação da potência de agir de ambos, todos estão se esforçando “por perseverar

no seu ser” na sua “essência atual”. Não há deste ponto de vista uma negação dos corpos entre si, tão pouco deles em relação a si mesmos, e, sim, uma afirmação constante dos corpos em relação a outros e o que acontece com o corpo acontece ao mesmo tempo com as ideias da mente que também perseveram no seu ser.

MÁQUINA DE AFECTOS: O CORPO EM DESCARTES E SPINOZA

Descartes e Spinoza são os dois grandes filósofos da modernidade. Apesar de Descartes ter ganho mais notoriedade histórica, Spinoza sempre esteve na sua espreita, pois quem quer que tenha tentado contradizer Descartes encontrou Spinoza no seu encaicho. Como um filósofo menor, de certo, mas não por sua filosofia, e, sim, por toda a história de uma *moral provisória* que se mantém ainda hoje e que não deixa muitas vezes sua *Ética* resplandecer à vista de todos.

É entre uma *moral provisória* e uma *ética* que é possível uma primeira diferença entre o pensamento de Descartes e o de Spinoza, ambos geométricos, mas cujas linhas e superfícies *traçam* o corpo do ser humano de modos diferentes e, não por menos, estendem este traçado de modo diferente à toda a natureza e a Deus. É a partir do traço de um corpo em sua forma geométrica que se estabelece a partir de Descartes toda uma *mecânica* dos corpos e a *moral provisória* que a acompanha e em Spinoza toda uma *física* e a *ética* que a acompanha. Na primeira, temos uma relação de forças em que se tenta o máximo possível submeter o corpo a uma *ordem* que determina seu lugar e sua função,

não por menos acentuada pela teoria organicista de Descartes segundo a biologia e por sua teoria maquinaica segundo a célebre analogia do corpo com uma máquina na qual o ser humano em sua alma subjuga o corpo ao seu poder e se é provisória a moral que assim se faz sobre o corpo é senão porque ele sempre a escapa de modo que ela não pode se estabelecer definitivamente, apenas *indefinidamente*. Um corpo, como uma máquina, está sempre a quebrar e em cada quebra escapa à funcionalidade e ordem pressuposta em relação a ele. Na segunda, na física spinozana, esta relação de forças não compreende a submissão do corpo a um lugar ordenado e a uma função, muito menos à alma humana e seu poder, mas não deixa de pertencer a uma ordem, não de modo mecânico, e sim, físico. Não é de modo *automático* ou escapando a todo automatismo que o corpo é visto de modo físico, e sim, numa relação de potências em que ele age sempre de um modo diferente a cada ação e, deste modo, tudo se ordena numa relação de poder *constante, determinada e definitiva*. Se o corpo não deixa de funcionar neste caso, como organismo ou como máquina, tão pouco ele é um *autômato* programado para agir de determinado modo, mas um *autônomo* que age de determinados modos conforme sua potência de agir e, em cada ação, é uma ética que se define, ainda que uma moral subsista de fundo tentando limitar sua potência de agir de modo *inadequado e triste*.

Na medida em que observamos a mecânica e a física do corpo em Descartes e Spinoza especificamente, notamos as diferenças entre eles se acentuarem mais e mais, contudo, em ambos, algo parece claro e distinto: o corpo é algo que se submete a afetos e que produz

afetos, ou ainda, algo que é submetido e produz paixões e não deixa de ser uma *máquina* na medida em que é do ponto de vista dos afectos produzidos e sofridos que ele é pensado e que é pensada uma moral e uma ética a partir da ação dos corpos humanos em relação a outros corpos humanos ou deles a corpos que não humanos e destes em contrapartida a eles. Neste sentido, ambos ao definirem o corpo geometricamente dão uma forma para ele mecânica e física de uma máquina de afectos em relação a uma moral ou ética. Uma máquina regida pela sua ação, força ou potência de agir e produzir afectos, mas também de sofrer afectos de outros corpos.

Se ao pensarmos no corpo humano como uma máquina pressupomos a analogia de Descartes, não por menos o que se coloca em questão é que esta concepção não é negada por Spinoza senão reforçada por sua ética de linhas e superfícies. O que diferencia um em relação ao outro não é uma teoria propriamente do corpo, mas de como ele é *percebido* pela alma ou mente de modo mecânico ou físico. Mais ainda, é a relação entre um e outro que constitui o *homem máquina* propriamente, tendo em vista que é a mecânica aliada à física que constitui a máquina propriamente dita, mais ainda quando mecânica e física se tornam um corpo autônomo em vez de autômato, isto é, quando a mecânica se submete a uma física e não esta aquela.

É na *percepção* do corpo pela alma no que diz respeito a Descartes e pela mente no que diz respeito a Spinoza que encontramos a principal diferença entre eles, mas uma percepção que parte ainda do corpo submetido a afectos, que é uma máquina de afectos. Assim, se Descartes diz, por analogia, que o corpo é uma máquina, Spinoza

vai além e diz, indiretamente, que esta máquina é de afetos. Já não se trata mais, deste modo, de fazer uma analogia entre o corpo e a máquina, mas de pensar de modo *adequado* o corpo enquanto uma máquina que funciona de determinado modo dependendo dos afetos que produz com sua ação ou são produzidos com relação a outros corpos. Enquanto o corpo máquina de Descartes funciona por *impulso* inicial advindo de uma *ideia* inata e de um *afeto* originário em relação a esta ideia, o corpo máquina de Spinoza funciona por um impulso que é dele próprio advindo de uma ideia adequada a cada afeto e, neste caso, é uma máquina propriamente dita, algo que funciona não por *analogia* ao corpo humano e vice-versa, mas que é o próprio corpo humano.

A diferença entre a mecânica e a física do corpo percebido respectivamente por Descartes e Spinoza está na questão dos afetos. Isto porque no que diz respeito ao afetos mecânicos só é possível pensar numa *ação* e *reação* em uma determinada medida. Se um corpo age em certa medida em relação a outro corpo este outro corpo vai reagir em certa medida em relação a ele ou a outro corpo. Em contrapartida, a alma também vai agir em certa medida em relação ao *seu* corpo ou a um determinado corpo que é exterior a si. Se há uma transformação dos corpos devido a causalidade entre eles, ou ainda, entre o corpo e a alma de modo mecânico, ela é determinada por alguma medida e esta transformação é ela mesma *pensada* a priori na medida em que se conhece a *causa* ou o *efeito* de uma ação de um corpo no outro ou dele na alma e desta nele.

No que diz respeito à física dos corpos não se trata simplesmente de uma ação e reação determinada em

uma certa medida, pois se é possível pressupor de modo *a priori* uma ação ou reação, tão pouco é possível pensá-las *absolutamente*. Em outras palavras, não há causalidade absoluta entre os corpos e entre corpo e a alma de modo físico a não ser, como pensa Spinoza de um modo *adequado*, isto é, em um determinado momento em que o corpo age de um determinado modo e em certa medida em relação a outro e que a mente age de modo adequado em relação aos corpos em suas ações. Em outras palavras, em relação aos corpos e em relação ao corpo e à mente há sempre uma inadequação pressuposta na medida em que *não se conhece propriamente os corpos* e se pode ter apenas uma ideia mais ou menos *adequada* deles. Não há uma causalidade absoluta a ser conhecida que nos permita saber que determinada ação de um corpo vai produzir determinada reação, pois há, do ponto de vista da física uma transformação que um corpo produz em outro em cada ação dele que nunca pode ser prevista em sua totalidade pelo ser humano e a física propriamente dita é uma *transformação* de uma força em outra força, não necessariamente contrária, mas *igual, maior ou menor intensidade* ou de modo *igual, mais ou menos adequado*.

É de um modo mecânico que toda moral se produz em relação aos corpos, seja porque suas ações são submetidas a uma determinada regra de causalidade, isto é, admitindo-se apenas que eles vão agir de um determinado modo e em certa medida, seja porque se prevê a cada momento segundo esta causalidade que eles *devem* agir assim. Transforma-se assim a ação dos corpos num mecanismo submetido a uma determinada ordem ou *leis mecânicas* que podem ser conhecidas de modo *a priori*

pela alma e que são independentes mesmas dos corpos porque advindas como *ideias* da *perfeição* e *infinitude* de Deus que as criou deste modo e cujo conhecimento a alma têm *a priori*. E quando estes corpos não agem do modo e na medida por Deus em suas leis naturais conhecidas *a priori* pela alma do homem, isto é, *previstas*, busca-se senão submetê-los ao modo e medida das leis naturais conhecidas e não por menos o corpo humano enquanto máquina mecânica a agir conforme estas leis *naturais* conhecidas, ainda que *provisoriamente*.

De um modo físico, não é possível tal moral, apenas uma ética na medida em que os corpos agem de modos diferentes em cada ação, pois há uma liberdade em cada ação deles na medida em que há ou não uma ideia adequada em relação a a cada ação deles. Em outras palavras, o corpo pode sempre agir conforme a mente pensa de modo *adequado* ou não em cada ação dele e a causalidade nunca é determinada pela fato dele agir de um determinado modo ou em certa medida, ou dever agir deste modo e nesta medida, mas porque ele pode agir de diversos modos e medidas. Há, por suas vez, *possibilidades, contingências e inadequações* nas ações entre os corpos e entre os corpos e as ideias em relação a eles que podem ou não ser previstas pela mente humana em sua *imaginação*, isto é, na sua percepção que pode ou não ser adequada aos corpos, diferente da percepção de Deus que é perfeita e infinita como ideia sempre adequada em relação a todos os corpos posto que é uma *substância, causa sui* ou a *natureza*, uma “essência que envolve a existência; ou por outras palavras, aquilo cuja natureza não pode ser concebida senão como existente.” (ESPINOSA, *Ética* 1, Def. 1, p. 75).

Já na primeira definição de sua *Ética* Spinoza deixa claro e distinto que a causalidade não é uma via *dupla*, de causa e efeito necessários, mas uma via de ida sem volta de Deus em relação ao ser humano, isto é, uma *única via*, que é, portanto, *unívoca* em sua necessidade. Se Deus é a *causa sui*, a causa primeira de tudo, aquilo que tudo cria, tão pouco basta pensar tudo que foi criado a partir dele para saber *o que Deus pensa* e, deste modo, encerrar o conhecimento numa *lei* e numa *ordem* divina necessária de causa e efeito. Deus é a *essência que envolve a existência*, mas isto não se aplica ao ser humano, pois “A essência do homem não envolve a existência necessária, isto é, da ordem da Natureza tanto pode resultar que este ou aquele homem exista como que não exista.” (ESPINOSA, *Ética* II, AX. 1, p. 136) Segundo a *ordem da Natureza* há uma inadequação entre a essência e a existência humana e tão pouco ele pode a partir de sua existência inadequada, contingente e possível em relação a sua essência conhecer a ordem e a natureza de Deus de modo absoluto, apenas de modo adequado em seu corpo e mente.

O que se torna claro e distinto a partir disto é que, diferente de Descartes, em Spinoza não existe uma relação direta e inequívoca do que o homem pensa com o corpo nem com Deus. Pois se, para Descartes, seu *Discurso do método* serve para bem conduzir a *própria razão* e para procurar a verdade nas ciências, ele vai na contramão do que pressupõe bem conduzir, isto é, a *própria razão* e a *verdade nas ciências* pois estas nunca provêm de um *discurso*, isto é, se submete moralmente a ele a não ser provisoriamente. É do ponto de vista da *Ética* dos afetos de Spinoza e não da moral provisória em relação às

paixões de Descartes que se conduz a própria razão e se procura a verdade nas ciências. É pensando os afetos do corpo por ideias adequadas a eles que se encontra a causalidade dos corpos submetida às suas próprias ações, *potências e desejos*, em particular, *o desejo de perseverar no seu ser, seu conatus*.

É *com o ato* que o ser humano busca adequar sua essência à existência, a ideia da mente ao corpo enquanto seu objeto, e que ele encontra a própria razão e a verdade nas ciências, isto é, no conhecimento dos corpos em seus *afetos*. É na medida em que, com Spinoza as *ações* deixam de ser ações mecânicas de um corpo e se tornam propriamente *afecções* que um corpo se torna uma máquina propriamente dita, isto é, algo que age *independente* da mente humana. Um corpo não é máquina, em contrapartida, enquanto ele não é autônomo em suas ações, quando ainda depende da mente humana para funcionar. Na medida em que depende da mente humana e é limitado por ela, o corpo é apenas um autômato que funciona a partir do que a mente determina em relação às suas ações, é um corpo conhecido em seu mecanismo, diferente de uma máquina que funciona independente do nosso conhecimento, como o corpo tal como percebido pela mente em Spinoza, que não conhecemos totalmente e podemos ter ou não uma ideia adequada em relação a ele.

O corpo que afeta e é afetado, o corpo em afecção é um corpo enquanto máquina de afetos, cujas causas e efeitos podem ser conhecidos, mas apenas adequadamente de modo ético e não de modo moral, a não ser provisoriamente.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

DESCARTES, R. **As paixões da Alma**. Tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. São Paulo: Abril Cultural, 1973. (Coleção Os Pensadores)

ESPINOSA, B. **Ética**. Tradução de Joaquim de Carvalho, Joaquim Ferreira Gomes e Antônio Simões. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Coleção Os Pensadores)

A INSTITUIÇÃO DA DEMOCRACIA NO PENSAMENTO POLÍTICO DE BENEDICTUS DE SPINOZA

Jéssica Nunes Chaves*



INTRODUÇÃO

A pesquisa desenvolvida neste trabalho propõe analisar o regime democrático, dentro da perspectiva do filósofo holandês Benedictus de Spinoza (1632-1677), como o mais natural dos governos e o mais apto em garantir liberdade de ação e de pensamento a todos. No estudo feito para a elaboração desse artigo foi necessário uma análise crítica e investigativa da filosofia de Spinoza, com foco na obra *Tratado Político* (TP). Com interesse em examinar o estudo sobre a democracia e a liberdade no pensamento de Spinoza, foi feito, também, a interpretação da obra *Tratado Teológico-Político* (TTP) e, não menos importante, a *Ética*, sua obra magna. Como forma de apoio, consideramos os textos de estudiosos, como:

* Mestranda em Filosofia do CURSO DE MESTRADO ACADÊMICO EM FILOSOFIA – CMAF da UNIVERSIDADE ESTADUAL DO CEARÁ – UECE. Membro do GT Benedictus de Spinoza.

Espinosa: uma filosofia da liberdade, autoria de Marilena Chauí; *O Conceito de Liberdade na Ética de Benedictus de Spinoza*, autoria de Emanuel Ângelo da Rocha Fragoso, dentre outros.

Ao se estudar o pensamento político em Spinoza torna-se fundamental o entendimento do contexto histórico de seu tempo, desse modo, compreender a situação política, social e religiosa dos séculos XVI e XVII da Holanda se faz necessário. Assim sendo, serão expostas, brevemente, as principais influências sofridas pelo holandês a ponto de influenciar suas obras filosóficas.

Spinoza era filho de judeus provenientes de Portugal que procuravam na Holanda reduto, fugindo da Inquisição católica. Nascendo em Amsterdã no século XVII, onde os judeus possuíam acentuada participação na vida política, científica, religiosa, comercial e filosófica, Spinoza vivenciou o período conhecido como Século de Ouro holandês. A Holanda do século XVI e XVII era, em sua maioria, calvinista, onde pregavam virtudes como a clareza, à modéstia e o trabalho duro. Mas, apesar da Holanda ter uma religião diferente das áreas que estavam sob influência da Inquisição espanhola¹, buscou-

1 Podemos perceber que na Holanda Moderna os aspectos políticos, econômicos e religiosos se misturavam em uma extensa rede de interesses particulares. De um lado, calvinistas preocupados em expandir seu comércio e adorar sua religião, e outro lado, a cora espanhola aflita em querer propagar o cristianismo conservador nos Países Baixos e manter seu domínio. ALCANTARA (2011) percebe que “além da questão financeira, havia ainda uma outra que afetava ideologicamente os holandeses: a questão religiosa. A imposição de um catolicismo conservador sobre uma maioria protestante fez com que aos elementos comerciais e financeiros se unisse um terceiro, de cunho religioso, como manifestação de repúdio ao domínio espanhol.”

se manter uma tolerância do pensamento bem diferente das províncias do sul, pois começaram a buscar, além do lucro, seus direitos, liberdade e tolerância religiosa. (Cf. ALCANTARA, 2011). Sobre o período de maior efervescência cultural das Sete Províncias do Norte, Chauí destaca ser

[...] o século da grande pintura holandesa, com Rembrandt e Vermeer [...]; universidades de Leiden e Utrecht; das descobertas científicas dos irmãos Huygens na mecânica e na óptica; da invenção do microscópio por Leuweenhoek; das obras jurídicas de Hugo Grotius e Pieter Van Hove; do desenvolvimento e inovação das técnicas de guerra. É também a época conhecida como a da tolerância religiosa e da liberdade de consciência, levando inúmeros sábios, como Descartes e outros perseguidos em seus países, a buscar refúgio na Holanda [...]. (CHAUI, 1995, p. 25).

Contudo, a república holandesa, mesmo ficando conhecida pela tolerância religiosa, pelo crescimento cultural e pela liberdade de expressão, “está perpassada por divisões internas, conflitos e lutas de toda ordem” (CHAUI, 1995, p.25). Em meio a todo o “caos” em busca pelo poder usando como justificativa de guerra à religião, a Holanda permanecerá em constantes conflitos civis. Após anos de disputas pelo poder, o país passa a ser governado pela Casa de Orange, com o apoio do clero gomarista, e começa uma série de perseguições a artistas, filósofos, intelectuais, censuram obras, queimam livros e revistas, dentre outras arbitrariedades. Assim, mesmo estando em um território de respeito às diferenças Uriel da Costa foi expulso da comunidade judaica, pois propaga pela região o problema da imortalidade da alma que, nada mais é, do que uma objeção política, pois esta questão coloca em

perigo a autoridade do rabino devido ao questionamento da Lei Oral, Uriel da Costa afirma,

[...] que somente a Lei Escrita possuía valor sagrado e que, nesta, não eram ensinados a imortalidade da alma nem os suplícios eternos; que Deus não era um superhomem colérico e voluntarioso, mas a força racional e amorosa que cria, governa e harmoniza a Natureza; e que os preceitos divinos não eram senão as leis da Natureza, distorcidos pelos fariseus e rabinos com a Lei Oral. (CHAUI, 1995, p. 19).

Através dessa situação, os rabinos ficam com mais obsessão em moderar o estudo da filosofia.

Spinoza percebe que a aproximação entre filosofia e teologia é o grande problema político que deriva de questões hermenêuticas e exegéticas sobre as Escrituras. Assim, ele defende o “pleno direito de pensar livremente”, pois:

[...] mesmo em matéria religiosa, não podendo sequer conceber-se alguém que renuncie a esse direito, então todos são igualmente possuidores do pleno direito e da plena autoridade de julgar em matéria religiosa e, conseqüentemente, de a explicarem e interpretarem para si próprios. [...] cabe a cada um a suprema autoridade de explicar a Religião e julgar em matéria religiosa, uma vez que isso pertence ao direito individual. (TTP 7).

Em 1656, a Sinagoga Portuguesa de Amsterdã promulga a excomunhão de Benedictus de Spinoza, na época com 24 anos. O fato da excomunhão sofrida por Spinoza faz com seu pensamento filosófico tomasse maior interesse pelos assuntos religiosos, políticos e éticos, tornando uma grande preocupação a questão da liberdade.

Outro fato importante na história da Holanda que influência Spinoza é o assassinato dos irmãos De

Witt que haviam assumido a república holandesa. Sobre a truculência da plebe e da monarquia, Spinoza no seu TTP:

É certo que têm o direito de considerar como inimigo todos aqueles que não estiverem absolutamente de acordo consigo em todas as matérias; mas [...] estamos discutindo o que lhes é vantajoso. Não contesto que tenham direito a governar por meio da violência e a condenar cidadãos à morte pelos motivos mais fúteis. [...] Assim, e dado impossível tal procedimento sem pôr em grave risco todo o Estado, podemos até negar que eles tenham poder e, por conseguinte, o direito absoluto de atuar desse modo. (TTP 20).

Finalizando esse arcabouço histórico, percebemos que a fé e a política estavam intrinsecamente ligadas – de modo que na visão de Spinoza essa junção é prejudicial tanto a religião quanto à filosofia-. O Estado, na contemporaneidade, deve ser laico.

A FORMAÇÃO DO ESTADO CIVIL E A DEMOCRACIA

Spinoza considera que os homens decidem (de forma natural) por formar um Estado para sua própria segurança e, conseqüentemente, sua preservação, assim, ultrapassando o estado de Natureza² e o confronto de todos que é próprio do estado natural. (Cf. CHAUI, 1995, P. 74).

Quando os homens tomam consciência de que a vida em solidão, própria do estado de Natureza, não lhes é favorável, e que encontrarão maior utilidade se

2 “[...] o estado de Natureza é aquele no qual cada um faz sua própria lei, fazendo valer seus apetites e desejos contra os de todos os outros.” (CHAUI, 1995, p. 74). Assim, encontrando-se desprotegido, “pois sobre ele pesa diariamente o sono, muitas vezes a doença ou as agruras de ânimo e finalmente a velhice” (TP 3/11), dessa maneira é *cada um por si*, não desfrutando de nenhuma regra ou lei que o faça respeitar o outro e, conseqüentemente, nem ser respeitado.

reunirem suas forças, descubrem as vantagens da vida social e política. Ela não tem como finalidade [...] estabelecer a vida justa pelo bem comum, e sim garantir a liberdade de cada um, proporcionando, assim, a paz e a segurança de todos. O bem comum não é a finalidade da política, mas efeito de uma política adequada aos interesses e costumes dos cidadãos que a instituíram. (CHAUI, 1995, p. 75).

Naturalmente, o homem passa a pensar de forma coletiva, para assegurar sua existência, formando um grupo com o objetivo de elaborar acordo para uma melhor convivência, chegando, assim, a fundar o Estado civil. Entretanto o estado de Natureza não desaparecerá quando surgir o Estado civil, visto que o Estado não consegue acabar com a particularidade e naturalidade dos indivíduos, apenas melhorá-los. Portanto, a finalidade do Estado “não é dominar nem subjugar os homens pelo medo e submetê-los a um direito alheio” (TTP 20), mas proporcionar segurança a todos dando liberdade de expressão e ação de modo que não prejudique a si nem ao outro. Logo, quando o Estado está causando mais prejuízo do que benefícios à multidão³, o indivíduo poderá desfazer a “concessão”⁴ uma vez que “o contrato,

3 Logo, o direito do Estado deverá estar de acordo com os interesses da sociedade para que o *conatus* coletivo esteja constantemente com sua potência elevada.

4 Spinoza utiliza o termo concessão para distinguir do termo pacto ou contrato utilizado por Hobbes que julga haver transferência de direitos do indivíduo para o Estado. Em Hobbes, com a instituição do Estado Civil, os afetos são deixados de lado, ficando apenas no estado de natureza. Contudo, para Spinoza a política se encontra no campo da paixão e não somente da razão. O pensador holandês na sua obra a *Ética* relata que: “Para que os homens, portanto, vivam em concórdia e possam ajudar-se mutuamente, é preciso que façam concessões relativamente a seu direito natural e deem-se garantias

ou as leis pelas quais a multidão transfere o seu direito para um só conselho ou para um só homem, devem, sem dúvida, ser violadas quando interessa à salvação comum violá-las” (TP 4/6).

Ademais, em Spinoza (TTP 16) não se pode transferir, totalmente, seu direito natural a outro, a tal ponto, que este nunca poderá reaver novamente tal direito. O que acontece é uma transferência de direito a um todo social⁵, onde, ele próprio faz parte, assim, todos, dentro do Estado civil, permanecem iguais, como ocorria também no estado de Natureza. Fica claro, então, que para o holandês o Estado civil é a continuação do estado de Natureza, com a diferença que no primeiro estado o indivíduo tem seus direitos respeitados pela lei civil.

O conceito de Estado Civil no Tratado Político de Spinoza:

Este direito que se define pela potência da multidão costuma chamar-se estado. E detém-no absolutamente quem, por consenso comum, tem a incumbência de república, ou seja, de estatuir, interpretar e abolir direitos, fortificar as urbes, decidir sobre a guerra e a paz, etc. E se esta incumbência pertencer a um conselho

recíprocas de que nada farão que possa redundar em prejuízo alheio.” (E4P37S2). Notamos que Spinoza considera que mesmo o indivíduo escolhendo pelas concessões guarda para si parte do seu direito natural.

5 [...] o direito do estado, ou dos poderes soberanos, não é senão o próprio direito de natureza, o qual se determina pela potência, não já de cada um, mas da multidão, que é conduzida como que por uma só mente; ou seja, da mesma forma que cada um no estado natural, o corpo e a mente de todo o estado têm tanto direito quanto vale a sua potência. E assim, cada um, cidadão ou súdito, tem tanto menos direito quanto a própria cidade é mais potente que ele, e conseqüentemente cada cidadão não faz ou possui por direito nada a não ser aquilo que pode defender por decreto comum da cidade. (TP 3/2).

que é composto pela multidão comum, então o estado chama-se democracia; mas, se for composto só por alguns eleitos, chama-se aristocracia; e se, finalmente, a incumbência da república e, por conseguinte, o estado estiver nas mãos de um só, então chama-se monarquia. (TP 2/17).

Dessa forma, o Estado deve, por meio das leis civis, controlar os desejos dos súditos senão a sociedade estaria repleta de homens agindo somente pelo instinto, ou seja, de maneira arbitrária aos modos éticos e morais da sociedade civil. Conseqüentemente, existe a necessidade de uma administração por parte de algo maior que tenha que ser respeitada diante de todos, de maneira igual, os que estabelecem e formam a sociedade. Em contrapartida, o Estado não deve fazer de seus súditos, meramente fantoches, a seu belo prazer. O que se faz necessário é propiciar aos homens a serem “racionais e desejantes”, pois assim encontra-se a liberdade. (Cf. D’AMBROS, 2012, p. 25). Em função disso, de acordo com Spinoza, “a razão ensina absolutamente a procurar a paz, a qual não pode obter-se a não ser que os direitos comuns da cidade permaneçam inviolados” (TP 3/6), portanto, o estado dando essa condição de liberdade para os súditos, mais chances têm de preservar a paz e a ordem, pois as pessoas compreenderiam que devem cumprir as leis da cidade.

Assim sendo, fica claro que na política de Spinoza o direito natural continua presente e agindo. Conforme Marilena Chauí (1995, p. 76), o direito natural deseja governar, logo, não permitindo ser governado por ninguém, e, o sujeito político coletivo, bem como, o homem particular “deseja governar e não ser governado”. (CHAUÍ, 1995, p. 76). Nesse contexto, a forma de

governo que mais se aproxima desse desejo da multidão, para Spinoza, é a democracia, pois é o governo onde a maioria alcança um desejo comum. Portanto, muito mais do que apenas um regime político, ela é uma atividade coletiva de uma *multitudo* (multidão), neste ponto a política surge como ação democrática e, sobretudo, o direito civil na forma de um governo democrático não aprisiona o sujeito, pelo contrário, o mantém forte e livre e, conseqüentemente o Estado.

Adiante, num Estado democrático não se governa por medo, pois o povo está no poder e respeita a natureza livre do indivíduo. Assim, a democracia torna-se um meio para que o Estado, bem como seu representante, seja o provedor dos direitos da *multitudo*. Na concepção política de Spinoza, este regime político se estabelece como o mais adequado e mais qualificado para satisfazer o desejo de todos os súditos, como bem coloca Marilena Chauí, “[...] porque nela todos são autores das leis, todos participam do governo (diretamente ou por meio de alguém), de sorte que, ao obedecer às leis, cada um obedece a si mesmo, pois é autor da legislação” (CHAUÍ, 1995, p. 76).

Portanto, Benedictus de Spinoza acredita que o poder de uma sociedade que estar nas mãos de todos, ou pelo menos da maioria, dos cidadãos, ou seja, um regime cujo maior número de pessoas participe da jurisdição do Estado, seja o que possui mais chances de se manter no poder, pois seus desejos individuais e coletivos serão, ou pelo menos deverão, ser atendidos. Assim, segundo Fernando Dias Andrade (2010, p. 47), o filósofo holandês é o primeiro pensador a defender a democracia, em tais termos.

Ora, a democracia para Spinoza é a forma de governo em que mais os cidadãos possuem liberdade de decisão e liberdade de expressão, pois a sociedade estará sobre a jurisdição de um indivíduo em que a maioria dos homens escolheu, isto é, os homens tem acesso às decisões do Estado. Assim sendo, o representante da multidão deve procurar governar, de maneira, a manter o *conatus* de todas as pessoas, de forma individual, elevado, pois assim, a potência (*conatus*) do Estado estará forte. Então, todos na sociedade, através da democracia, respeitam e são respeitados por meio das leis civis – ou seja, “todos os que estão obrigados só às leis pátrias [...] estão sob jurisdição de si próprio e vivem honestamente” (TP 11/3) -, sendo resguardado o direito individual de cada um em fazer o que quiser de modo a não incomodar o outro, ou seja, garantindo, portanto, sua condição natural.

[...] E não há dúvida de que essa maneira de governar é a [...] que traz menos inconvenientes, porquanto é a que mais se ajusta à natureza humana. Com efeito, num Estado democrático (que é o que mais se aproxima do estado de natureza), todos, como dissemos, se comprometeram pelo pacto a sujeitar ao que for comumente decidido os seus atos, mas não os seus juízos e raciocínios; quer dizer, como é impossível os homens pensarem todos do mesmo modo, acordaram que teria força de lei a opinião que obtivesse o maior número de votos, reservando-se, entretanto, a autoridade de a revogar quando reconhecessem que havia outra melhor. Sendo assim, quanto menos liberdade de opinião se concede aos homens, mais nos afastamos do estado mais parecido com o de natureza e, por conseguinte, mais violento é o poder. (TTP 20).

Logo, na democracia não há possibilidade de violência, de acordo com Andrade (2010, p. 53), pois não exclui ninguém de seus direitos civis. Contudo, neste

regime existem conflitos, crises, porque homens possuem desejos e vontades diferentes, no entanto, isso leva a discussões políticas e sociais. Chegando a encontrar o algo de comum no desejo da multidão e, por conseguinte, esse algo é o fator de união dos diferentes interesses do povo. Ora, na busca por encontrar o ponto comum da multidão, então, esta ação caracteriza-se como democrática.

A democracia, portanto, é uma prática ética; e por ser uma prática ética, ela não pode ser violenta, ser prática de violência ou concluir pela violência. Ela é expressão da necessidade ética do indivíduo; ela, enquanto tal, não se dá enquanto destruição do outro, na forma de destruição do outro, porque mostra Espinosa que é necessário preservar e aumentar o próprio *conatus* sem destruir esse que é igual a mim ou semelhante a mim (o que é necessário na verdade é provocar a união com ele). E a sua conclusão jamais pode ser pela exclusão, que é a forma política mais sutil de violência. [...] Porque a viabilização da realização do desejo [...] pela vontade e da construção de leis e definição de direitos, não precisa, segundo Espinosa, retirar qualquer pessoa que seja do campo da discussão pública de seus direitos. (ANDRADE, 2010, p. 53).

Ora, os homens que fazem parte da sociedade devem buscar a garantia de seus direitos civis perante o governo vigente, seja ele qual for. Logo, no interior de uma república democrática da contemporaneidade é indispensável a garantia do voto de todos os cidadãos, não tendo importância sua religião, sexualidade, posição social e econômica, viés político, cor, orientação sexual, dentre outras formas de segregação. E mais, que seu voto seja respeitado e garantido por todos aqueles que se fazem representantes da multidão no corpo do Estado. Assim, o Estado deve estar a serviço da coletividade em paridade

com a individualidade, a fim de, preservar a autoestima (dignidade) de todos.

A importância deste trabalho se encontra em nos fazer refletir sobre os nossos direitos e deveres dentro do Estado civil, de modo que, através das nossas obrigações não tenhamos que nos sentir aflitos, reprimidos, oprimidos, como na canção Apesar de você⁶ de Chico Buarque de Holanda, que diz: “a minha gente hoje anda falando de lado e olhando pro chão”. Pelo contrário, que nossos deveres no interior do Estado nos faça sentirmos mais livres, mais felizes, mais amados. Nessa perspectiva, que o pensamento político de Spinoza, retrata que a democracia é o regime mais capaz de nos fazer entender e aceitar nossos direitos e deveres para com a sociedade civil.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ESPINOSA, Baruch de. **Tratado Político**. Tradução, introdução e notas de Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

_____. **Tratado Teológico-Político**. Tradução, introdução e notas de Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

_____. **Ética demonstrada à maneira dos geômetras**. Tradução e notas de Tomaz Tadeu: Belo Horizonte, Autêntica, 2010.

6 “Lançada como compacto em 1970, Apesar de você é a única música que Chico assume ter sido escrita para criticar a ditadura. Após voltar do exílio, Chico percebe que o país pouco mudou e escreve a canção. Quando a enviou para a censura, Chico temia que a música fosse censurada, o que surpreendentemente não aconteceu. Após a gravação, a canção chegou a vender 100 mil compactos em uma semana.” (FREITAS, 2010).

ALCANTARA, Marlon Cesar de. **História da ciência, filosofia e arte na Holanda do século XVII: construindo um módulo para o ensino dos instrumentos óticos.** 2011. 66 f. Dissertação de Mestrado (Pós-Graduação em Ensino de Ciências e Matemática). Centro Federal de Educação Tecnologia Celso Suckow da Fonseca – CEFET/RJ. Rio de Janeiro, 2011.

ANDRADE, Fernando D. Impossibilidade da Violência na Democracia de Espinosa. **Conatus: Filosofia de Spinoza**, Fortaleza, v.4, n. 8, 2010.

CHAUÍ, Marilena. **Espinosa: uma filosofia da liberdade.** São Paulo: moderna, 1995.

D'AMBROS, Bruno. O tenebrismo barroco de Spinoza: uma introdução ao *Tratado Teológico-Político*. **Conatus: Filosofia de Spinoza**, Fortaleza, v.6, n. 12, 2012.

FRAGOSO, Emanuel Angelo da Rocha. O conceito de Liberdade na *Ética* de Benedictus de Spinoza. **Conatus: Filosofia de Spinoza**, Fortaleza, v.1, n.1, 2007.

HOBBS, Thomas. **Do cidadão.** Tradução e notas Renato Janine Ribeiro. 2º ed. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

_____. RICHARD, Tuck (org.). **Leviatã.** Sup. Eunice Ostrensky. Trad. João Paulo Monteiro, Maria Beatriz Nizza da Silva, Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

FREITAS, Gustavo. **Análise sobre a música brasileira.** 2010. Disponível em: <<https://musicas-brasileiras.wordpress.com/2010/12/20/apesar-de-voce-chico-buarque/>> Acesso em: 25 de janeiro de 2017.

É POSSÍVEL UMA TEORIA ESTÉTICA NA FILOSOFIA DE ESPINOSA?

Leonardo Souza dos Santos*



O pintor Paul Gauguin amou a luz na Baía de Guanabara
O compositor Cole Porter adorou as luzes na noite dela /
a Baía de Guanabara
O antropólogo Claude Levi-Strauss detestou a Baía de
Guanabara/ Pareceu-lhe uma boca banguela
E eu, menos a conhecera, mais a amara
Sou cego de tanto vê-la, de tanto tê-la estrela
O que é uma coisa bela? ¹

* Esse trabalho é decorrente de uma monografia realizada no bacharelado em Música (habilitação em piano) pela FACULDADE SANTA MARCELINA (FASM). O pesquisador é mestrando em Filosofia (concentração em Filosofia contemporânea) pela PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO (PUC/SP). Email para contato: lleonardodossantos@gmail.com. Apresentação em: 06 abril 2017 no “VI Colóquio Benedictus de Spinoza: potência, cultura e resistência”, campus Fátima na UNIVERSIDADE ESTADUAL DO CEARÁ (UECE) às 17h00.

1 VELOSO, Caetano. “O estrangeiro” [faixa 1]. Álbum *Estrangeiro* (1989). Acesso à canção ao vivo na Rede Globo [por motivos estético-políticos] em: <https://www.youtube.com/watch?v=Tyff1s2JwZs>.

Bento de Espinosa (1632-1677) não escreveu uma filosofia da arte. Da mesma forma, mesmo possuindo uma teoria dos afetos, seus escritos não se concentraram em uma teoria estética (ciência do belo). A relevância da estética como reflexão sobre a arte ocorre no século XVIII, posterior à vida de Espinosa. Porém, Daniel Nogueira trata no artigo “Espinosa e a arte” sobre a pintura, a poesia e o teatro como artes que Espinosa teve contato. Para incentivar a construção de uma teoria estética ou uma filosofia da arte com a filosofia espinosana, Daniel escreve sobre o confronto entre duas interpretações da *Ética* a respeito da operação com as imagens, que as artes fazem uso. De um lado, a interpretação de que a imagem é causa de erro, de outro lado, a interpretação de que o erro é decorrente de algumas imagens.

O que Spinoza afirma, na proposição 41 da parte II da *Ética* é que “o conhecimento de primeiro gênero é a única causa de falsidade”, não que o conhecimento de primeiro gênero seja sempre falso. Em outras palavras, da afirmação que “todo conhecimento falso é de primeiro gênero”, pretende-se deduzir que “todo conhecimento de primeiro gênero é falso”, mas isso constitui uma falácia de conversão de silogismos. Em boa lógica aristotélica, no máximo se poderia deduzir que “alguns conhecimentos de primeiro gênero são falsos” – que é perfeitamente o que pretende a filosofia de Spinoza.¹

A partir da relação entre a imagem e o erro, entre a operação do artífice e os afetos que decorrem nos indivíduos por meio dos artefatos, quais elementos são encontrados na produção espinosana para uma teoria estética?

1 NOGUEIRA, Daniel. “Spinoza e a arte”. *Conatus: filosofia de Spinoza*, v. 4, n. 8 (2010), p. 19-23.

Para responder tais perguntas, em primeiro lugar, é preciso saber o que Espinosa entendia por arte, bem como, pelas noções centrais da estética: a beleza e a feiura. A *arte* é definida como um conhecimento prático, a operação em que “muitas coisas que são difíceis são tornadas fáceis, e por meio dela podemos lucrar na vida também muito de tempo e de comodidade”; a finalidade da arte é a utilidade.² Assim, a arte não significava uma operação especificamente com a beleza ou a feiura.

Dois modos são característicos para compreender a arte, um *modo de pensar* e um *modo de se estender*. A arte, quando entendida sob a potência da mente para pensar, opera com a imaginação e quando entendida sob a potência do corpo para se estender, opera com o golpe. A imaginação, por deslocar o objeto de sua atualidade, corre o risco de errar. O erro torna a mente menos potente para pensar.

Pois se a Mente, quando imagina coisas não existentes como presentes a si [erro], simultaneamente soubesse que tais coisas não existem verdadeiramente, decerto atribuiria esta potência de imaginar à virtude de sua natureza, e não ao vício; sobretudo se esta faculdade de imaginar dependesse de sua só natureza, isto é, se esta faculdade de imaginar da mente fosse livre.³

A imaginação é entendida como meio para a mente de um indivíduo aumentar a própria potência de pensar. O indivíduo que sabe que está imaginando, demonstra a própria potência para operar com as imagens e não as atribui realidade. A impotência para pensar decorre em

2 SPINOZA, Benedictus de. *Tratado da emenda do intelecto*. Tradução por: Cristiano Rezende. Campinas: UNICAMP, 2015. §15.

3 SPINOZA, Benedictus de. *Ética*. Tradução por: Grupo de Estudos Espinosanos. São Paulo: EDUSP, 2015. pt. 2, prop. 17, escólio.

não saber que imagina e, inversamente, a imaginação é virtuosa ao ser cônica. O indivíduo pode se alegrar de diversas formas com as imagens e concatenar as imagens de diversas formas para construir afetos singulares. Marcos de Paula exemplifica o uso da imaginação com a literatura, em que escritores de grande importância (e.g., Flaubert, Machado de Assis, Proust) escrevem conscientes da sua imaginação, associando estes escritores ao que Espinosa entende por *sabedoria*, o conhecimento por meio da operação com as imagens para afetar e ser afetado de múltiplas maneiras pelos demais objetos.⁴ Por outro lado, a potência do corpo pode ser demonstrada pelo golpe, que corre o risco de decorrer em afetos entristecedores.

A ação de bater, enquanto é considerada fisicamente e só prestamos atenção a que um homem levanta o braço, fecha a mão e move com força todo o braço de cima pra baixo, é uma virtude que é concebida pela estrutura do Corpo humano. Se então um homem, movido pela Ira ou Ódio, é determinado a fechar a mão ou mover o braço, isso ocorre, como mostramos na Segunda Parte, porque uma e a mesma ação pode unir-se a quaisquer imagens de coisas; e, assim, tanto a partir daquelas imagens das coisas que concebemos confusamente quanto daquelas que concebemos clara e distintamente, podemos ser determinados a uma e mesma ação.⁵

O golpe é entendido como meio para o corpo de um indivíduo aumentar a própria potência de se estender. O indivíduo pode golpear pela forma como opera suas relações de aceleração e repouso (característica

4 DE PAULA, Marcos Ferreira. “Pode o conhecimento dar alguma alegria?: uma interpretação da ‘Melancholia I’ de Albrecht Dürer, a partir da ‘Ética’ de Spinoza”. *Kriterion*: revista de filosofia, n. 130 (2014), p. 597-618.

5 *Ética*. pt. 4, prop. 59, escólio.

mecânica), alegrando ou entristecendo os demais corpos (característica dinâmica), demonstrando a própria potência de movimentação, bem como, de causar afetos específicos. A impotência em golpear decorre em destruir, romper relações e causar entristecimento nos demais corpos, afetado por e afetando com ódio. Gilles Deleuze (1925-1995) exemplifica o conceito de golpe em Espinosa com dois exemplos: no primeiro, um indivíduo golpeia uma barra de ferro e, no segundo, um indivíduo que comete matricídio. Na primeira exemplificação, o indivíduo se fortalece por golpear uma barra de ferro percebendo a potência de seu próprio corpo para os movimentos mecânicos e para as intensidades dinâmicas e, na segunda exemplificação, o indivíduo golpeia a própria mãe para destruir a causa de seu entristecimento, impotência para moderar os próprios afetos.⁶ No primeiro exemplo, o indivíduo está em condição de liberdade para golpear aumentando a própria potência de agir e, no segundo exemplo, o indivíduo está em condição de servidão. A arte é a operação do golpe e da imaginação, é um trabalho com as afecções; a arte demonstra ao indivíduo a capacidade da própria mente e do próprio corpo.

O primeiro momento em que Espinosa se referiu à música diretamente na *Ética* se encontra na parte IV, no “Prefácio” intitulado “Da servidão humana, ou A força dos afetos”, em que menciona as noções de perfeição e imperfeição, de bem e mal para introduzir a explicação do

6 DELEUZE, Gilles. *Espinosa: filosofia prática*. Tradução por: Daniel Lins e Fabien Pascal Lins. São Paulo: Escuta, 2002. p. 42-43. O segundo exemplo que contém matricídio é usado por Deleuze com personagens históricos, pois relata o assassinato de Nero (37-68) à sua mãe Agripina, quanto com personagens mitológicos, pois relata o assassinato de Orestes à sua mãe Clitemnestra.

conceito de *servidão* (condição humana de impotência para moderar os próprios afetos). Essas noções de bem e de mal que os seres humanos atribuem aos objetos costumam ser fundadas por meio dos *universais* (imagens que categorizam os objetos por meio das propriedades comuns e ignoram as propriedades particulares que os objetos possuem). O juízo feito por meio dos universais pode conduzir ao equívoco por confundir a essência e as propriedades dos objetos, diferentemente dos juízos feitos pelo entendimento, construído por meio da essência de cada objeto e de suas propriedades. Espinosa exemplifica o uso dos universais com a apreciação de uma obra em que as opiniões entre o apreciador e o autor são compatíveis quando compartilham afecções que tornam a obra comum ao engenho. Quando o autor e o apreciador partilham do mesmo engenho e a obra é concluída, a obra é julgada perfeita. Porém, quando o autor e o apreciador não partilham do mesmo engenho, a obra é julgada imperfeita, mesmo quando está concluída.⁷ Ao possuir afecções em comum com os demais indivíduos (engenho coletivo), o apreciador passa a julgar como bom o que corresponde aos universais instituídos no engenho e ruim o que não corresponde aos universais instituídos no engenho. Os objetos passaram a ser classificados, não pelo que determinou o objeto a ser constituído, mas pelo conjunto de imagens que afecionaram o indivíduo até o momento de juízo de valor. Por isso, Espinosa propõe o entendimento das causas que determinaram os objetos a ser constituídos de maneira específica como uma potência maior de ser afetado.

Para Espinosa, todos os objetos são perfeitos na medida em que todos os objetos são reais, ou seja, o autor

⁷ *Ética*. p. 371-373. pt. 4. “Prefácio”.

recusa a noção de imperfeição ou ausência na constituição dos objetos.⁸ A ausência (ou imperfeição) ignora as causas que constituíram os objetos e a noção de ausência (ou imperfeição) decorre da comparação com modelos (universais), acrescentando aos objetos algum fim que não participou das causas determinantes. A primeira aparição explícita de música na *Ética* serve como figura retórica para, ao invés de comparar os artefatos aos modelos, entender o que determina os objetos artísticos a serem constituídos como são. Da mesma forma, entender o que determina o desejo e os demais afetos nos que interagem com o objeto. Assim, ao tratar de um artefato específico (e.g., música, dança, pintura, entre outros), a comparação feita com como o artefato deveria ser (com universais) é apenas fruto do desejo daquele que interage; o universal que é associado à perfeição pelos avaliadores é apenas decorrência do desejo que possuem pelo próprio universal. A proposição espinosana é o entendimento das causas que determinam as artes a operar de maneira específica para agir em acordo às causas, bem como, o entendimento das causas que determinam um desejo que decorre do artefato para lidar com esse desejo.

A frase “Por exemplo, a Música é boa para o Melancólico, má para o lastimoso [ou aflito]; no entanto, nem boa nem má para o surdo” não define imediatamente o que é a música ou a quem a música gera afetos específicos, mas a princípio, a frase demonstra como é singular a experiência com o artefato por aquele que é afetado por ele. A princípio, a frase trata o valor da música a partir de uma relação: a música alegra alguns, entristece outros e não afeta terceiros. Porém, ao designar que a música

8 Idem. p. 127. pt. 2, definição 6.

afecciona um indivíduo, a música necessariamente precisa ser constituída por um corpo. Paralelamente, a música é composta por uma ideia unívoca à sua corporeidade. A música ser constituída por um corpo e uma ideia não significa, a princípio, que a música necessariamente cause imagens de objetos extrínsecos. A princípio, a ideia causada pela música é a própria imagem que ela causa, ou seja, o próprio corpo musical (e.g., melodias, ritmos, timbres, entre outros elementos). Partindo da proposição espinosana que a ideia na mente não se distingue da vontade do indivíduo, toda a ideia que decorre de um artefato é a afirmação ou negação do artefato.⁹ O desejo de encontrar um artefato é decorrente do afeto gerado em um encontro entre o artefato e o indivíduo. Assim, determinados elementos do artefato (e.g., cores, gestos, cheiros, sons) são reproduzidos no indivíduo ou pelo indivíduo.¹⁰

No “Apêndice” da primeira parte da *Ética* (“Deus” ou ‘Natureza’) Espinosa cria conexão com o “Prefácio” da quarta parte (“A servidão humana, ou A força dos afetos”). Além de discorrer sobre os valores atribuídos aos objetos, trata indiretamente sobre a música relacionando-a à noção de beleza e de feiura. Essas noções confusas decorrem da disposição que os indivíduos têm para imaginar o objeto, ou de outra forma, em associações dos objetos aos efeitos corpóreos e aos objetos que participaram do engenho (construindo universais).

9 *Ética*. p. 219. pt. 2, prop. 49, corolário.

10 Se a condição do encontro com o artefato for por meio da construção, o afeto é mais intenso, pois além do afeto causado pelo artefato, há o afeto de entendimento que o indivíduo têm da própria potência para pensar e se estender (imaginação e golpe).

Pois quando [as coisas] são de tal maneira dispostas que, ao nos serem representadas pelos sentidos, podemos facilmente imaginá-las e, por conseguinte, facilmente recordá-las, dizemos que são bem ordenadas; se o contrário, dizemos que são mal ordenadas, ou seja, confusas. E visto que as coisas que podemos facilmente imaginar nos são mais agradáveis que as outras, por isso os homens preferem a ordem à confusão, como se a ordem fosse algo na natureza para além da relação com nossa imaginação. [...]. Por exemplo, se o movimento que os nervos recebem dos objetos representados pelos olhos conduz à boa saúde, os objetos pelos quais é causado são ditos belos, ao passo que os que provocam o movimento contrário, feios. Em seguida, aos que movem o sentido pelas narinas, chamam cheirosos ou fétidos; pela língua, doces ou amargos, sápidos ou insípidos, etc. Pelo tato, duros ou moles, ásperos ou lisos, etc. E, por fim, os que movem os ouvidos são ditos produzir ruído, som ou harmonia, a qual enlouqueceu os homens a ponto de serem que também Deus nela se deleita. Nem faltaram Filósofos que se persuadissem de que os movimentos celestes compõem uma harmonia. Tudo isso mostra suficientemente que cada um julgou acerca das coisas conforme a disposição do seu cérebro, ou melhor, tomou por coisas as afecções da imaginação.¹¹

No “Apêndice” a beleza e feiura são, respectivamente alegria e tristeza com ideias confusas sobre as operações que determinaram o artefato a existir, este por sua vez, associado aos universais. Mais tecnicamente, a *beleza* é entendida como decorrente de um encontro com um objeto em que há um aumento de potência e uma ideia confusa da causa do aumento (associando o objeto aos universais de perfeição constituídos no engenho). A *feiura*, inversamente, é entendida como decorrente de um encontro com um objeto em que há uma diminuição de potência e uma ideia confusa da causa da diminuição

11 *Ética*. p. 119. pt. 1, “apêndice”.

(associando o objeto aos universais de imperfeição ou distantes da perfeição no engenho). O autor discorre sobre como as noções de bem e de mal, perfeição e imperfeição, atrapalham a compreensão dos objetos. No primeiro modo de percepção, a imagem do objeto é compreendida por meio de outras imagens que afeccionaram o indivíduo (formando universais de perfeição e imperfeição), assim, o primeiro modo de percepção é onde se formam as noções de beleza e feiura (universais de perfeição e imperfeição). A beleza e a feiura (e seus universais equivalentes) são, dessa forma, o mais baixo grau de percepção do objeto. Sob esse ponto de vista, Espinosa constrói uma *contra-estética* em detrimento de uma estética, na medida em que beleza e feiura são noções confusas que tornam o afeto em um indivíduo pelo objeto condição de servidão. Espinosa exemplifica a beleza e a feiura no “Apêndice” por meio dos sentidos humanos (visão, olfato, paladar, tato e audição), em que os quatro primeiros foram mantidos a serviço de exemplo para os demais artefatos, além da música. As noções confusas (decorrendo em beleza e feiura) ocorrem porque os indivíduos tomam o efeito pela causa quando pensam apenas pelo primeiro gênero de conhecimento, ou seja, entendem que o afeto gerado no próprio corpo é a operação que o artefato tem por si mesmo. O juízo de valor está presente de maneira equivocada quando o artífice e o público atribuem aos artefatos uma boa ou má disposição constitutiva (e.g., em música, a atribuição de boa ou má disposição entre as alturas, entre as durações, entre as intensidades ou entre os timbres). O que ocorre enquanto fenômeno, nesse caso, é o artefato agradar ou desagradar aquele que interage por meio dos universais (de perfeição e imperfeição). O

juízo de valor atribuído ao artefato como operação de sua essência é equivocado (e.g., no encontro com uma música, é equivocado associar o afeto à constituição dos gestos, gêneros, escolas, estilos entre outros). O que opera no encontro com a obra são agrados e desagradados, adequações e desadequações. O artefato (as partes em relação que constituem seu corpo), simultaneamente às partes em relação com o artefato, são causas de um afeto determinado. No entanto, o artífice que insere constrói seus artefatos podem, por meio da compreensão do engenho do seu público, usar a disposição que os indivíduos têm a imaginar por meio dos universais para construir um afeto. Da mesma forma, o público pode, independente da intenção do artífice, associar o artefato aos universais de perfeição e imperfeição. Por isso, há coerência em compreender o *artista* e a *obra de arte* como o *artífice* que constrói um determinado *artefato* disposto a causar um afeto no público associado aos universais de perfeição (beleza) e imperfeição (feiura).

A respeito da sensação de audição no “Apêndice”, a exemplificação amplia as antíteses tradicionais que ocorreram nos demais sentidos. Espinosa usa em seu exemplo o encaixe entre os sons (harmonia) e faz críticas às compreensões que encontrou a respeito desses encaixes. Espinosa discorre indiretamente sobre a música e se opõe às concepções estéticas que percorrem a história da música, sendo suas críticas dirigidas à concepção sacra de que há um Deus judaico-cristão que sente prazer com a música e também à teoria de que as esferas formam um corpo sonoro moralmente superior. Há um correspondente de Espinosa, Hugo Boxel (estima-se que em 1674), que escreve sobre como a beleza se relaciona

com os objetos (entre os objetos citados, a música). Espinosa e Boxel discorrem sobre a beleza se inserir na constituição do objeto ou no efeito da relação entre o objeto e um indivíduo. Para criticar a concepção de que os objetos possuem beleza em sua essência (concepção de Boxel), Espinosa escreve:

A beleza, senhor, não é tanto uma qualidade do objeto considerado quanto um efeito a produzir-se naquele que o considera. Se os nossos olhos fossem mais fortes ou mais fracos, se a compleição de nosso corpo fosse outra, as coisas que nos parecem belas nos pareceriam feias e as que nos parecem feias se tornariam belas. A mais bela mão vista ao microscópio parecerá horrível. Certos objetos que vistos de longe são belos, são feios quando vistos de perto, de modo que as coisas consideradas em si mesmas ou em sua relação com Deus não são belas nem feias. Quem, portanto, pretende que Deus criou o mundo para que ele fosse belo, deve necessariamente admitir ou que Deus fez o mundo para o apetite e os olhos do homem, ou então que ele fez o apetite e os olhos do homem para o mundo. A perfeição e a imperfeição são denominações que não diferem muito da beleza e da feiura. Por certo o mundo seria mais acabado se Deus o tivesse disposto ao saber de nossa fantasia e ornado com tudo o que inventa sem dificuldade uma imaginação em delírio, mas que o entendimento não pode conceber!¹²

Após a afirmação de que a beleza não é uma qualidade inserida no próprio objeto, Espinosa propõe que a disposição do corpo (olho) para lidar com o objeto faz parte do juízo de beleza ou feiura. Assim, é da disposição do indivíduo (engenho) considerar belo o artefato, ao passo que a relativização de características que estão além

¹² *Spinoza obra completa II*: correspondência completa e vida. Tradução por: Jacob Guinsburg, Newton Cunha e Roberto Romano. São Paulo: Perspectiva, 2014. p. 228. Carta 54, “Spinoza à Hugo Boxel”, s.d..

da obra relativiza também a sensação de beleza percebida no objeto. A relação da música com Deus é indiferente, ou seja, os objetos não agradam nem desagradam o que Espinosa entende por Deus (a concatenação de causa e efeito que operam na Natureza). Isso ocorre porque Espinosa recusa que exista um ser (e.g., Deus judaico-cristão) alocado fora da operação em causa e efeito (divino). Espinosa aponta como erro entender que os objetos possuem ontologicamente um efeito estético, pois significa entender que os objetos foram divinamente designados com uma finalidade própria aos seres humanos (antropocentrismo) ou ao próprio indivíduo (egocentrismo). A noção de que os artefatos possuem um efeito estético em sua essência, associados à beleza e à feiura, acompanha a noção de que os objetos têm por finalidade ser causa de afetos específicos nos seres humanos. A interação entre os seres humanos e os objetos por prazer (e.g., música) é conflitiva na moral judaico-cristã, religiosidade de Hugo Boxel, pois ao mesmo tempo em que os objetos foram constituídos por Deus (divino) para agradar os seres humanos, o prazer obtido por meio do corpo gera divergências morais. Logo, a concepção que a beleza e a feiura estão presentes no próprio objeto se torna um conflito para a moral de Boxel. Espinosa completa, ironicamente, que os objetos seriam mais agradáveis se Deus entendesse a fantasia dos seres humanos e acrescentasse os objetos que estão contidos no delírio imaginativo em sua própria concatenação, algo que o entendimento da operação das leis naturais não pode conceber. Assim, comicamente, os artefatos seriam todos compreensíveis e agradáveis aos apreciadores, se as operações naturais fossem moralmente constituídas e

soubessem quais encontros seriam mais agradáveis para cada um. Boxel mantém a concepção de que a ordenação está inserida no próprio objeto e que Deus (judaico-cristão) concebeu ao ser humano a capacidade entender quais são essas ordenações, exemplificando com a música.

No que toca à beleza, há coisas cujas partes são proporcionais umas às outras e que estão melhor compostas do que algumas outras. E Deus concedeu ao entendimento e ao julgamento do homem um acordo, uma harmonia com o que é bem proporcionado e não com as coisas em que não há proporções. O mesmo acontece com os sons que se acordam ou não se acordam: o ouvido sabe distinguir bem as consonâncias e as dissonâncias, porque umas proporcionam prazer e as outras incômodo. Uma coisa perfeita é também uma coisa bela, na medida em que nada lhe falta. Há numerosos exemplos a dar, e eu os omito para não ser prolixo.¹³

Hugo Boxel admite que o ser humano possa obter prazer com o que lhe agrada (sendo o prazer para Boxel decorrente do entendimento concedido por Deus) e não discorre sobre o argumento de Espinosa a respeito da beleza ou da feiura decorrer da aptidão do corpo para interagir. Os usos das consonâncias ou dissonâncias entre as notas, entendendo esses recursos harmônicos como parte de um pensamento estético, foram se transformando no decorrer da história e causando diferentes afetos compartilhados no engenho coletivo. Outro escrito de Espinosa trata sobre as relações singulares entre os indivíduos e os objetos, contrariando a tese de Boxel, por meio da metáfora de um relógio. A metáfora se adequa ao debate de Espinosa com Boxel a respeito de Deus e do afeto decorrente dos artefatos por demonstrar a singularidade no juízo exercido por um indivíduo.

13 *Correspondências*, p. 233. Carta 55, “Hugo Boxel à Spinoza”, s.d..

No que respeita à [...] por que Deus não criou homens tais que não pequem, basta dizer que tudo o que se disse sobre o pecado tão só se diz em relação a nós, como quando comparamos duas coisas entre si ou sob diferentes perspectivas. Por exemplo, se alguém fez um relógio para soar e indicar as horas e esse artefato está acorde com a intenção do artífice, diz-se que é bom, se não, diz-se que é mau, ainda que ele também pudesse ser bom se a intenção tivesse sido fazê-lo desarranjado e tocando fora do tempo.¹⁴

A metáfora reforça a ideia de que o pecado, a palavra de cunho teológico que representa o que é nocivo ao indivíduo, é na filosofia espinosana a atribuição à potência menor de um indivíduo em uma condição comparada à outra. Como foi desenvolvido, os juízos de valor são equivalentes ao engenho do indivíduo que atribui à perfeição ou imperfeição. A metáfora amplia os juízos de valor para o conceito de temporalidade. Não apenas as relações entre alturas, consonância ou dissonância, são atribuições (tidas por Boxel como naturais), mas também o que é atribuído à temporalidade. A temporalidade, a concatenação das afecções e a comparação entre as afecções, podem alegrar ou entristecer quando um artefato se encontra com um indivíduo. O tempo também é tratado como uma adequação ou inadequação, também faz parte da construção de um afeto por um artífice ou, de outra forma, da operação com imagens. Assim, os artefatos também decorrem em juízos por meio da temporalidade que afecionam.

A adequação entre a data em que há a troca de correspondências (iniciada 21 de setembro de 1674) e a

14 *Breve tratado*: de Deus, do homem e do seu bem-estar. Tradução por: Emanuel Angelo da Rocha Fragoso e Luiz Cesar Guimarães Oliva. Belo Horizonte: Autêntica, 2014. p.78.

conclusão de Espinosa no “Apêndice” da primeira parte da *Ética* (em 1675), bem como, o conteúdo das cartas e o conteúdo do “Apêndice” da primeira parte da *Ética*, são evidências de que a concepção de música escrita no “Apêndice” é uma resposta ao Hugo Boxel. Assim, essa é uma evidência da concepção sacra de música a qual Espinosa se opõe. Ao mesmo tempo, há no “Apêndice” a crítica à teoria grega de que há uma música hierarquicamente superior gerada a partir dos astros celestes.¹⁵ O conceito de música das esferas contém a oposição por valor à música humana, separação meramente moral, pois as coisas acontecem na Natureza sem diferença de valor. Espinosa critica o conceito de música das esferas, pois a Natureza (ou Deus) não é organizada moralmente (não possui vontade ou intelecto) para gerir e apreciar uma música que se organiza hierarquicamente diferente.

Quando o público interage com o artista e com a obra de arte em função da beleza e da feiura (estética), em decorrência da confusão das causas, os afetos tornam-se difíceis de moderar. A filosofia espinosana apresenta uma contra-estética como uma interação mais ampla entre o indivíduo e o artefato que na estética entre o indivíduo e a obra de arte; o artífice é apto a operar com afetos mais potentes que o artista e, da mesma forma, o artefato propõe uma interação com conhecimentos mais amplos que a obra de arte. Em primeiro lugar, se estabelece a partir de Espinosa uma *contra-estética da potência*; a interação entre o indivíduo e o artefato ocorre por meio da fortificação ou enfraquecimento das relações (internas ou externas). O artefato opera na capacidade do indivíduo

15 FUBINI, Enrico. *Estética da música*. Tradução por: Sandra Escobar. Lisboa: Edições 70, 2008. p. 41-42. pt. 3.

para ser mais ou menos apto a afetar e ser afetado pelos demais objetos, na aumentação ou na diminuição do corpo de cada indivíduo. O artefato afeta o indivíduo tornando-o apto a se relacionar com outros indivíduos por meio do artefato. O artífice pode golpear (criar), demonstrando a própria potência de agir e, por meio do golpe, construir ou destruir relações. Além dos afetos alegres adquiridos por meio da arte, também é possível que a arte opere causando afetos tristes; os afetos tristes operam na Natureza e podem ser úteis quando concatenados com sabedoria, tanto para contrariar as alegrias em excesso quanto para entristecer as relações com os objetos que causam tristeza (quando há impotência para operar com alegrias). A interação do indivíduo com a arte está associada à condução para uma boa saúde, à arte de cuidar de si e dos outros indivíduos. Em segundo lugar, se estabelece a partir de Espinosa uma *contra-estética do conhecimento*; a interação entre um indivíduo e um artefato ocorre de forma que o indivíduo pode, diferentemente do que ocorre com a obra de arte, conhecer. O artefato torna possível que o indivíduo se guie por meio da compreensão das propriedades particulares e comuns do artefato e por meio da essência do artefato, entendendo as causas que operaram de maneira específica. A interação entre o indivíduo e o artefato incide no conjunto de ideias que o indivíduo possui e, quando as ideias se compõem, o indivíduo passa a pensar por meio do artefato. Por meio do entendimento, o indivíduo consegue interagir com as imagens de maneira mais alegre, por conhecer as operações inseridas nas imagens; a imagem do artefato é intensificada por meio do entendimento. Por meio do entendimento concatena os afetos tristes extraindo

maior potência. Os afetos estéticos, a beleza e a feiura (enquanto universais), são potentes na medida em que são concatenados com sabedoria.

Antônio Negri (1933), filósofo espinosano, extrai dois conceitos das obras de Espinosa: massa e multidão. Esses conceitos discorrem sobre a adequação entre os indivíduos, sendo a *massa* um aglomerado de indivíduos homogêneos e a *multidão* um aglomerado de indivíduos heterogêneos.¹⁶ Na medida em que cada indivíduo constitui seu engenho por meio da sucessão de afecções singulares, cada indivíduo possui um engenho singular. Pelo compartilhamento de afecções entre indivíduos com alguns objetos, as afecções coerentes se comunicam, formando o *engenho comum* ou *engenho coletivo* e, inversamente, as afecções particulares formam a singularidade do engenho de cada indivíduo. O engenho comum não se forma por indivíduos possuírem as mesmas afecções, tendo em vista que é impossível perante a singularidade de cada afecção, mas o engenho comum se forma por existir adequação entre as afecções nos indivíduos. Portanto, para os indivíduos se aglomerarem homogeneamente em uma massa, é preciso corrigir as afecções de cada indivíduo singular: ou os indivíduos se alegram por meio de afecções idênticas entre todos os indivíduos que constituem a massa, ou os indivíduos são entristecidos tanto por não possuírem as afecções idênticas à massa quanto por possuírem afecções singulares em seu engenho. Inversamente, o aglomerado de indivíduos que constituem a multidão buscam alegrar os indivíduos

16 HARDT, Michael; NEGRI, Antônio. *Multitud: guerra y democracia en la era del imperio*. Versão em espanhol por: Juan Antônio Bravo. Madrid: Debate, 2004. p. 16. Prefácio, §8.

por meio das afecções singulares em cada engenho; a adequação entre as singularidades é a força da multidão. A multidão, por ser formada por singularidades, é mais apta a afetar e ser afetada de múltiplas maneiras. A multidão também não busca, inversamente, se entristecer por afecções idênticas entre os indivíduos. Assim, a massa se torna menos potente que a multidão, pois a multidão se estabelece como a conexão entre indivíduos que podem agir livremente segundo cada engenho singular.¹⁷

Deleuze usa essa mesma concepção de arte quando enuncia a *arte dos encontros* como a relação que se aprende a compor com os demais corpos de forma múltipla. A arte, como explica Deleuze, pode passar para o segundo gênero de conhecimento. Por meio da imagem, o indivíduo passa pela arte, a construir propriedades comuns.¹⁸ A arte, por meio da educação, alcança também a ciência intuitiva; a arte, sendo um conhecimento do engenho, é um conhecimento da operação dos indivíduos que partilham desse engenho. Assim, o artífice sabe quais imagens propor e a qual temporalidade (sequência de afecções) a concatenar essas imagens para estabelecer relações e afetos comuns. Da mesma forma, por meio do conhecimento que possui do engenho coletivo, o artífice conduz os demais indivíduos à massa ou à multidão. O artefato que conduz à massa cumpre a função de entristecer as diferenças entre cada indivíduo, tornando os menos potentes para afetar e serem afetados em maneiras determinadas. O artífice sábio, porém, é

17 NEGRI, Antonio. *Quando e como eu comecei a ler Foucault*. Tradução por: Mario Marino. São Paulo: Editora N-1, 2016. p. 117.

18 DELEUZE, Gilles. *Espinosa: filosofia prática*. Tradução por: Daniel Lins e Fabien Pascal Lins. São Paulo: Escuta, 2002. p. 124. pt. 5, §10.

aquele que tem força para conduzir com seus artefatos a variação contínua dos demais indivíduos, de forma a fortalecer a singularidade de cada indivíduo que partilha do engenho coletivo e, também, por meio do artefato o artífice fortalece a adequação entre as singularidades individuais. Da mesma forma, o artífice sábio conduz os demais indivíduos por meio de seus artefatos ao entendimento das propriedades e das operações dos objetos. Assim, é possível entender por *arte da massa* o conhecimento que cria os artefatos que, por sua vez, fortalecem a semelhança e enfraquecem a diferença entre os indivíduos. Inversamente, é possível entender por *arte da multidão* o conhecimento que cria os artefatos que, por sua vez, fortalecem a adequação entre diferentes indivíduos independente do seu engenho, adequando as identidades e singularidades, tornando-os livres para pensar e se estender. A arte da multidão prepara o indivíduo para a multiplicidade de encontros.

A RELIGIÃO NA CONCEPÇÃO DE SPINOZA

Valterlan Tomaz Correia*



INTRODUÇÃO

A religião é, antes de tudo, esse impulso natural que busca dar sentido à vida do homem, sendo ela uma interação entre o homem e uma divindade. (CHAUI, 1995). Ela está, desde sempre, imbricada nas experiências humanas, em cada íntimo desejo. A religião, podemos observar facilmente, tem o poder de dirigir o sujeito à prática da piedade e ao procedimento moral pela obediência às leis e às normas estabelecidas, essas que são fundamentadas nos dogmas, nos ritos, que por sua vez nascem das autoridades “instituídas” por Deus. A religião é, portanto, uma questão a ser discutida e compreendida

* Mestrando em Filosofia no programa de pós-graduação da UECE; membro do GT BENEDICTUS DE SPINOZA no Projeto de Pesquisa **A questão da liberdade na Ética de Benedictus de Spinoza** da UNIVERSIDADE ESTADUAL DO CEARÁ – UECE.

porque ela, nos parece, é uma necessidade básica, imediata e o mais antigo anseio do homem na tentativa de explicação da realidade. No entanto, tal explicação não corresponde à realidade, mas, a imaginação, a paixão, o desejo.

À medida que a autoridade do Estado era comumente atribuída à vontade divina que se manifestava através das Sagradas Escrituras, a religião se misturou à política no campo imaginativo das paixões, tornando-se quase impossível desatá-las. (CARVALHO, 1958). Ela se relaciona diretamente com a vida, talvez seja uma necessidade existencial, porém isso tem muito mais haver com o sentimento de medo e de esperança, e com fato de não darmos conta da vida como ela é em si mesma. Por esta razão, Spinoza diz no *Tratado Político* que procurou “escrupulosamente não rir, não chorar, nem detestar as ações humanas, mas entendê-las.” (TP 1/4),¹ ou seja, o filósofo procurou justamente não se deixar levar pelas paixões que por ventura poderiam distorcer sua interpretação dos fatos, mas buscou compreender racionalmente essa questão.

Nesse sentido, Spinoza entende que o homem, esse ser de desejo, oscila entre o medo de que algum mal lhe

1 Para as citações das obras de Spinoza utilizou-se as seguintes abreviações TTP: Tratado Teológico-político – Utilizou-se para a indicação dos capítulos algarismos arábicos (1,2,3, etc. = caput I,II,III, etc.). Para a citação do prefácio desta obra utilizamos a sigla “pref”. TP: Tratado Político – Utilizamos para as citações dessa obra capítulos indicados com algarismos arábicos (1,2,3 etc. = caput I, II, III, etc.) Separado por um “/” do número do parágrafo também em algarismo arábico (1, 2, 3, etc. = §1, §2, §3, etc.). E: Ética demonstrada em ordem geométrica. Utilizou-se algarismos arábicos para as partes, exemplo: (1, 2, 3, 4 e 5 = Pars I, II, III, IV e V).

sobrevenha e a esperança de que algo bom lhe ocorra, o que Spinoza chamará de superstição. Por isso mesmo diz o filósofo no prefácio do Tratado Teológico-Político, que os homens por viverem oscilando entre o medo e a esperança “estão sempre prontos a acreditar seja no que for (...)”. Pois são demasiadamente inconstantes e acreditam em qualquer coisa, além de serem muitos os que são privados de segurança e de fortuna,²e conseqüentemente, estão inseguros e desafortunados, buscando em seus devaneios uma maneira de alcançar a felicidade. Assim, procuram neutralizar o medo e manter a esperança, ainda que criando um mundo imaginário, ignorando o mundo real e as suas verdadeiras causas, com isso cultivam cada vez mais a superstição.

Ora, é possível apreender, ainda que um pouco, essa realidade que nos cerca, mas certamente não são muitos os que buscam conhecer pela razão, isto é, adequadamente. Pois os homens não só acreditam em qualquer coisa, como desconhecem as causas dessas e, por isso mesmo, ignoram a si próprios, como coloca o filósofo no prefácio supracitado. Ou ainda, diz ele: “todos tem uma ideia qualquer, mais ou menos confusa, da divindade (...)”³ Mas essa precipitação, essa ansiedade e esse desejo desenfreado de querer saber o sentido da vida, querer conhecer a causa que nos originou, é algo

2 Utilizamos o termo fortuna aqui com aquele mesmo sentido proferido por Maquiavel em sua obra o *Príncipe*, significando acaso, destino, sorte, bens, glória, etc. Nesse sentido, não é fácil falar de segurança sem que se tenha a fortuna a seu favor, seja ela uma fortuna particular (sujeito), seja ela coletiva (Estado).

3 Aqui cabe ressaltar que existe uma intrínseca relação entre a realidade e o divino, ou seja, Deus ou a Natureza, já que para Spinoza não há transcendência e sim imanência.

natural e todos os homens a desenvolvem. A questão a ser pensada aqui é que não existe erro neste impulso de desejar uma explicação, pois todo homem é instigado a usar a imaginação para interpretar o que não compreende, mas o que deve se suceder ao processo imaginativo é encontrar essas respostas pela interpretação coerente da realidade sem o aparato da superstição, queremos dizer com isso que a imaginação deve dar lugar à razão, isto é, ao sentido lógico existente entre causa e efeito.

APONTAMENTOS DOS ASPECTOS RELIGIOSOS

O que podemos constatar de imediato lendo o TTP é que Spinoza está extremamente incomodado com a união da política com a religião, pois ele percebe algo que é comum ao político e ao religioso, a saber, a superstição, uma arma demasiada eficaz para levar os homens cada vez mais a uma vida de servidão. Assim, podemos observar em suas palavras:

Precisamente porque o vulgo persiste na sua miséria é que nunca está por muito tempo tranquilo e só lhe agrada o que é novidade e o que ainda não o enganou, inconstância esta que tem sido a causa de inumeráveis tumultos e guerras atroz. Na verdade (...) não há nada mais eficaz do que a superstição para governar as multidões. Por isso é que estas são facilmente levadas, sob a capa de religião, ora a adorar os reis como se fossem deuses, ora a execrá-los e a detestá-los como se fossem uma peste para todo o gênero humano. Foi, de resto, para prevenir esse perigo que houve sempre o cuidado de rodear a religião, fosse ela verdadeira ou falsa, de culto e aparato, de modo que se revestisse da maior gravidade e fosse escrupulosamente observada por todos. (TTPprefácio).

Neste argumento sobre a persistência do homem num estado de servidão, está a comprovação de que

todos os dogmas preservados pela religião são esforços empregados a fim de inibir o homem de questionar a verdadeira finalidade de tais doutrinas. Na medida em que a religião se tornou tão hierárquica e fascinada pelo poder quanto à política. Nesse sentido, Spinoza chega a comparar os cargos da igreja a cargos de nobreza e a constatar que “o amor de propagar a divina religião se transformou em sórdida avareza e ambição.” (TTPprefácio). O que nos remete à sua obra intitulada *Tratado da reforma da inteligência*, onde ele evidencia o quanto a busca por honras cria obstáculos para se alcançar o verdadeiro bem, uma vez que a vida torna-se uma mera satisfação de interesses entre homens. Para Spinoza, a riqueza, as honras e o prazer dos sentidos distrai a mente e a impede de cogitar qualquer outro bem. (SPINOZA, 2004).

Ora, para alcançar esses bens que Spinoza define como bens incertos, necessariamente é preciso sobrepujar os interesses da maioria. Essa manipulação só ocorre porque todos os homens estão sujeitos à superstição, como afirma Spinoza. Mas não apenas por esse motivo, como também pelo fato de maioria dos homens não serem dados à razão, ou serem ignorantes das causas “(...) tudo aquilo que na natureza nos parece ridículo, absurdo ou mau, é assim porque só parcialmente conhecemos as coisas e ignoramos na maior parte a ordem e a coerência de toda a natureza.” (TP 2/8). O estado de inconstância em que se encontra o homem associado à sua ignorância sobre as causas é o que impulsiona sua imaginação para criar fantasmas capazes de socorrê-lo na adversidade e aos quais acredita que deve ser grato em sua prosperidade. (LUCAS, 2007).

O filósofo se estende ainda mais para explicar objetivamente que essa mistura incoerente, além de distorcer o verdadeiro sentido da religião, procura reduzir a liberdade do homem de pensar e agir por conta própria, um direito natural enquanto este dispõe de poder para tal. Assim, os homens acabam por desprezar a luz natural e “(...) as invenções humanas passam por documentos divinos e a credence por fé.” (TTPpref).

Nesse processo a imaginação tem papel fundamental, pois ela é o motor que move o mundo religioso pela sua própria natureza especulativa. O filósofo ressalta no capítulo dois do TTP, intitulado *Dos profetas*, que aqueles que são dados à imaginação são menos aptos a compreender o mundo pelo intelecto e aqueles que o compreende pelo intelecto buscam refrear a imaginação. (SPINOZA, 2003). A imaginação conduz a mente humana ao erro, posto que “[...] a mente não erra por imaginar, mas apenas enquanto é considerada como privada da ideia que exclui a existência das coisas que ela imagina como lhe estando presentes.” (E2P17S). Logo, não se deve considerar que o ato de imaginar é por si só responsável por uma compreensão inadequada da realidade, o que ocorre é que o homem não consegue apreender a ideia verdadeira que o auxiliaria a ver a realidade da maneira que ela de fato se apresenta.

Disso advém uma característica da religião que é justamente a compreensão das coisas por meio da experimentação dos afetos, isto é, por aquilo que se sente e não pelo que se constata. Spinoza expressa essa ideia quando escreve sobre os profetas dizendo: “A própria revelação, como já dissemos, variava de profeta para profeta, conforme o seu temperamento, a sua imaginação

e as opiniões que anteriormente perfilhava.” (TTP2). Nota-se assim o caráter pessoal e interpretativo das profecias, o que também segundo Spinoza ocorre com as palavras das escrituras, no entanto, neste caso o filósofo não critica a adaptação das escrituras às opiniões de cada seita, e sim o fato delas não reconhecerem o direito de outros fazerem o mesmo.

Outra característica, podemos observar, é que os homens buscam uma finalidade em tudo “essa doutrina finalista inverte totalmente a natureza, pois considera como efeito aquilo que é realmente causa e vice-versa.” (E1A). Nesse sentido, há um equívoco interpretativo, pois os acontecimentos teriam uma íntima relação com os propósitos divinos, trazendo a ideia de que há um Deus transcendente que intencionalmente faz as coisas para beneficiar os seus escolhidos. Dessa maneira, “(...) com base nos meios de que costumam dispor para seu próprio uso, foram levados a concluir que havia um ou mais governantes da natureza, dotados de uma liberdade humana, que tudo haviam providenciado para eles e para seu uso tinham feito todas as coisas.” (E1A). Além disso, eles projetam seus desejos e necessidades em Deus, como se este carecesse de algo, mas o que na verdade se dá é o fato de que cada homem quer fazer com que o outro, seu próximo, viva conforme o seu querer, tomando Deus como pretexto para atribuir seus encargos.

DOCTRINA, OBEDIÊNCIA E PIEDADE

O valor da bíblia reside na doutrina e no ensino da obediência e da piedade, que os profetas e a tradição, mediante recursos acidentais, levavam ao conhecimento dos simples. A legislação bíblica não foi, pois, a promulgação de dogmas abstractos; e ‘a

escritura está adaptada não só a compreensão dos profetas, mas também à compreensão do baixo povo judeu, vário e inconstante', e portanto as profecias, os milagres e o culto tiveram por missão aconselhar a obediência e a virtude, numa palavra a religião e a fé universal do género humano. Pouco importa a verdade ou a falsidade dos dogmas; o essencial é que as almas se inclinem e pratiquem a piedade e a obediência aos mandamentos divinos. (CARVALHO, 1992, p. 49).⁴

Se observarmos bem, há sempre essa ênfase a prática da piedade e da obediência nas Escrituras, isso porque a maioria das pessoas não sabe viver sem tutela, não conseguem refrear as paixões por si próprias. Isso tem haver diretamente com o convívio, ou coletivo, isto é, com os choques das paixões que se dão no âmbito social e estão interligadas aos interesses particulares. Segundo Spinoza, tais paixões não são meramente vícios dos homens, mas características inerentes à própria natureza humana, daí os indivíduos estarem sempre sujeitos aos afetos. “À medida que são afligidos por afetos que são paixões, os homens podem discrepar em natureza e, igualmente, sob a mesma condição, um único e mesmo homem é volúvel e inconstante.” (E4P33). Logo, faz parte da natureza do indivíduo a mutabilidade do seu ser, uma vez que não dependa unicamente desse, mas de forças externas que o afeta.

Para Spinoza, a fé tem a incumbência de salvar o homem porque é através dela que este se mantém na obediência, nesse processo os dogmas não devem ser questionados, pois se assim fosse haveria uma negação da fé. Ou como bem colocou o filósofo “(...) os homens podem errar por simplicidade de ânimo e a Escritura,

4 Procurou-se preservar a ortografia original do texto.

como já demonstramos, não condena a ignorância mas a desobediência.” (TTP14). É por acreditar que fugindo do domínio das paixões estarão livres da perdição é que escolhem o caminho da fé e conseqüentemente da obediência. “(...) se os homens não acreditassem firmemente nisso, não haveria nenhuma razão para preferirem obedecer antes a Deus do que às paixões.” (TTP14).

Assim, podemos dizer que a religião tem o papel de apaziguar os ânimos e colaborar com a paz, visto que tais homens não alcançarão esta paz pela razão tão facilmente, já que são mais inclinados ao imaginativo que ao intelecto. Nesse sentido, diz Spinoza: “E quão salutar e necessária não será uma tal doutrina para a sociedade, se queremos que os homens vivam em paz e concórdia!” (TTP14). Entretanto, há de se observar no religioso dissensões e ódio, o que só pode ser atribuído à ânsia por poder e honras dos piores homens que enxergam nisso uma oportunidade de satisfazer suas ambições, um dos afetos mais difíceis de ser superado.⁵

Desta maneira, tais homens inflamados nessas ambições e amantes do poder, que cada vez mais lhes proporcionam as condições para manipular e maravilhar o vulgo, nos cargos que exercem, nos púlpitos em que pregam, fazem proliferar os preconceitos e impedem o exercício da razão, e mais ainda, tornam a fé desses tais homens credence. Parece que a religião dessa forma não pode mais conduzir o homem à piedade, pois a fé que culmina na obediência não está mais voltada para o divino ou o espiritual, mas sim para satisfação dos interesses de alguns. Logo, a religião tende mais para a servidão

5 Cf. E3Def44

que para a liberdade, uma vez que “(...) a liberdade e a servidão não se misturam com facilidade.” (TP 7/27). O maior problema, nesse sentido, está na apropriação política no âmbito religioso que por sua vez acaba por romper as barreiras das igrejas atingindo o social.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A religião é um tema recorrente na obra de Spinoza e que o acompanha desde a sua infância. Muito embora as observações que o filósofo apresenta possam às vezes parecer um tanto duras, é importante perceber que Spinoza procura estudar estas questões da maneira mais racional e imparcial possível, uma vez que não busca favorecer essa ou aquela seita, mas sim a busca da verdade.

O filósofo percebeu o quanto a religião sofre a influência da superstição, principalmente porque o convívio com os outros inflige ao homem diversos anseios como a segurança e a fortuna, os quais nem sempre estão ao seu alcance. Além destes, a ignorância e os afetos contribuem substancialmente para que o homem interprete equivocadamente sua realidade. Assim, o que vemos é um indivíduo dividido entre o medo e a esperança e que muito provavelmente se deixará levar pelo imaginário.

É importante destacar que Spinoza reconhece o papel que tem a religião no social, entretanto o que o filósofo verifica é que o anseio por fortuna e poder tem levado a religião a se transformar em algo que nada tem haver com seu objetivo que é a piedade pela obediência. Nisso vê-se os interesses pessoais sobrepujarem a verdadeira religião, a qual se tornou tão política quanto o

Estado. Na verdade separar a política da religião tem sido cada vez mais uma tarefa difícil, na medida em que vemos constantemente questões religiosas tecendo o rumo de questões políticas. Essa junção se configura, talvez, como a maior crítica apresentada por Spinoza no que tange a religião. O autor busca esclarecer os limites de atuação de cada uma na sociedade por meio de um exame minucioso da história dos hebreus e sua organização social relatada na bíblia, mostra o quão equivocados estão os homens que buscam estabelecer uma conexão entre religião e política.

Os conceitos embutidos no Tratado Teológico-Político advêm do olhar do filósofo de uma possível e necessária ruptura entre religião, política e até mesmo filosofia. Certamente, Spinoza visava a liberdade, posto que esta não era levada em consideração no sistema teocrático de governo, onde a obediência às leis estava mais ligada à obediência religiosa do que propriamente à razão. Nesse sentido, o filósofo tece uma crítica à superstição religiosa, política e até filosófica⁶, posto que para ele a superstição seja a junção de medo e esperança, pressupostos de uma vida de preconceitos e sujeição.

Ademais, é importante salientar que Spinoza compreende Deus ou a divindade como imanência e não como transcendência, que é a forma como a religião concebe Deus. Ou seja, Deus não tem, para o pensador, as características que os homens religiosos lhe atribuem, tais como: vontade, ira, vingança, etc. Pois essas faculdades

⁶ Entendemos em nossas leituras que Spinoza estende a sua crítica a ponto de abarcar os próprios filósofos, e nesse sentido a superstição atinge a todos os indivíduos, assim tanto o religioso quanto o político e até o filósofo podem ser levados a agir pela superstição.

pertencem unicamente aos homens. Isso tem implicações essenciais para o entendimento da realidade, quer dizer, não se buscará na vontade de Deus motivos para que algo venha a acontecer, mas se procurará compreender as causas de maneira adequada, deixando o imaginário de lado em virtude da razão. Dado que entender e aceitar o mundo dessa forma não é simples, daí advém a utilidade da verdadeira religião que é moral e visa o bom convívio em sociedade pela prática da fé que conduz à obediência e a piedade.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

CARVALHO, Joaquim de. **Obra completa I: Filosofia e história da Filosofia**. Braga: Fundação Calouste Gulbenkian, 1992.

CHAUÍ, Marilena de Souza. **Espinosa: uma filosofia da liberdade**. São Paulo: Moderna, 1995.

LUCAS, Jean-Maximilien. **A vida e o espírito de Baruch de Espinosa: Tratado dos três impostores**. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

SPINOZA, Benedictus de. **Ética**. Trad. de Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica, 2010.

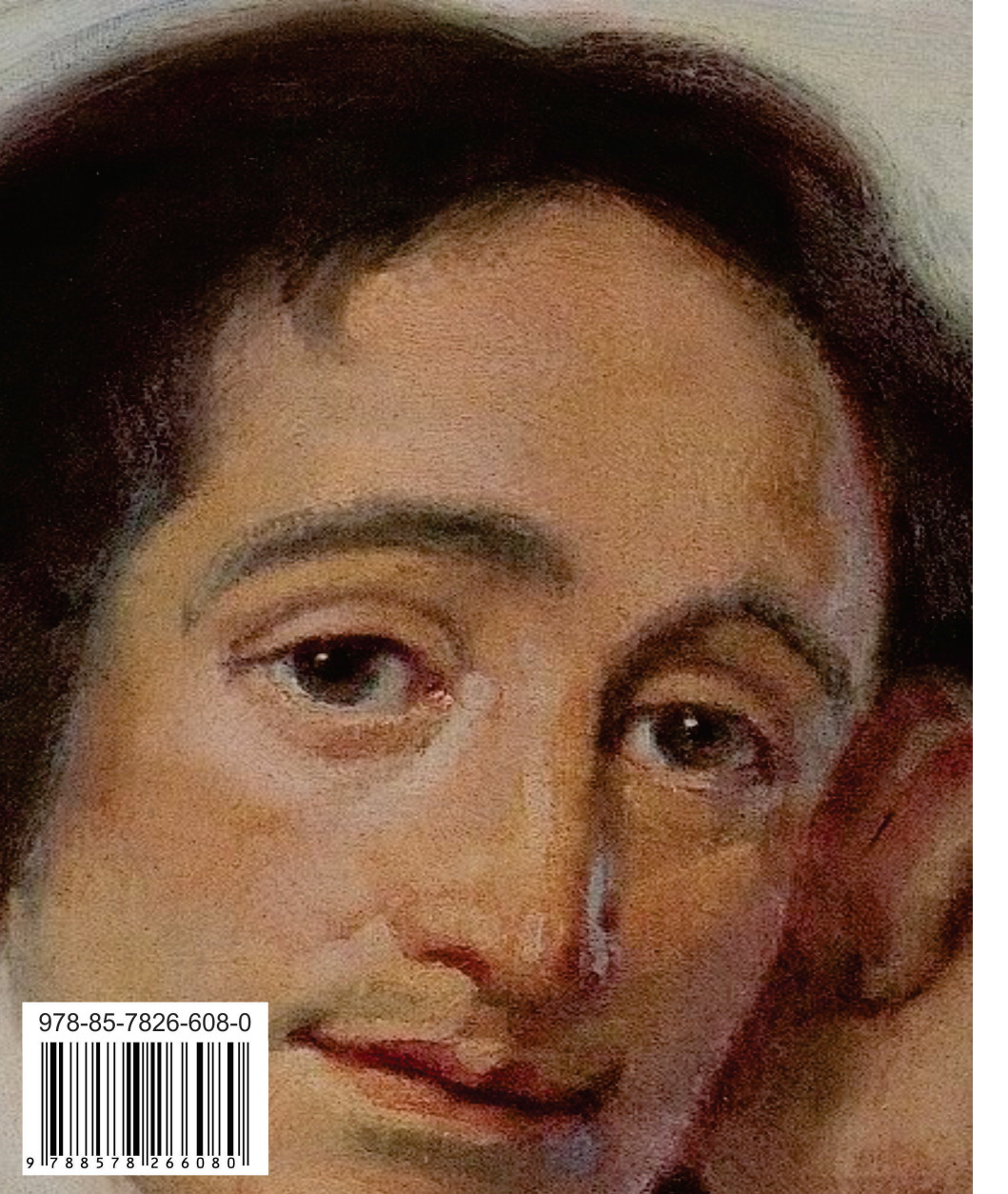
_____. **Tratado Teológico-Político**. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

_____. **Tratado Político**. Trad. Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

_____. **Tratado da Reforma da inteligência**. Trad. Lívio Texeira. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

Esta obra foi composta pela *Argentum Nostrum* em Book Antica, Lombabold, Davys Dingbats 1, Cambria, Charter BT, Swis721 e Davys Other Dingbats, em plataforma PDF para a EdUECE e o CMAF em maio de 2018.





978-85-7826-608-0



9 788578 266080



Coleção Argentum nostrum

A coleção **Argentum Nostrum**, publicada pela Editora da UECE sob iniciativa do Mestrado Acadêmico em Filosofia desta Universidade, tem por objetivo a publicação de trabalhos - ensaios, teses, coletâneas, traduções - na área de Filosofia.

